

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
Departamento de Historia Medieval



**FORMAS DE ORGANIZACIÓN Y PRÁCTICA
RELIGIOSA EN CASTILLA LA NUEVA.
SIGLOS XIII-XVI**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR M^a Raquel Torres Jiménez**

Bajo la dirección del Doctor:
Miguel Ángel Ladero Quesada

Madrid, 2002

ISBN: 84-669-1986-4

**Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia Medieval**

TESIS DOCTORAL

**FORMAS DE ORGANIZACIÓN Y PRÁCTICA
RELIGIOSA EN CASTILLA LA NUEVA.
SIGLOS XIII-XVI**

TOMO I

**Presentada por
RAQUEL TORRES JIMÉNEZ**

**Director
DR. D. MIGUEL ÁNGEL LADERO QUESADA**

2002

FORMAS DE ORGANIZACIÓN Y PRÁCTICA RELIGIOSA EN CASTILLA LA NUEVA. SIGLOS XIII-XVI.

SEÑORÍOS DE LA ORDEN DE CALATRAVA.

TOMO I

INDICE GENERAL	I
Siglas y Abreviaturas	XXIV
INTRODUCCIÓN	1
1. El tema y sus enfoques metodológicos	5
1.1. Una perspectiva <i>parcial</i> : la religiosidad y su marco institucional como un aspecto del estudio de señoríos de Órdenes Militares..	15
1.2. Una perspectiva <i>global</i> , en cuanto estudio de historia de la Iglesia y la religiosidad	22
2. Organización sistemática de contenidos	39
3. Las fuentes. Consideraciones metodológicas	57
4. Relación de fuentes utilizadas	79

PARTE PRIMERA.

EL MARCO INSTITUCIONAL: LOS PODERES, SUS RELACIONES Y SU PROYECCIÓN EN LA VIDA RELIGIOSA DEL SEÑORÍO 91

I. EL MARCO GEOGRÁFICO Y LA JURISDICCIÓN ECLESIASTICA. LA INSERCIÓN DEL SEÑORÍO CALATRAVO EN UNA JURISDICCIÓN ECLESIASTICA COMPARTIDA	97
1. El punto de partida: el señorío y las líneas de su formación	99
1.1. Esquema del inicio de la presencia calatrava en Castilla, en el contexto del avance de la frontera cristiana. Tierras de la cuenca del Guadiana y tierras del sector oriental del Tajo	105
1.2. Unas reflexiones sobre la formación de los dominios <i>septentrionales</i> y <i>meridionales</i> de la Orden, en relación con las modalidades diferentes de jurisdicción eclesiástica	111
2. Geografía del señorío calatravo al final de la Edad Media en Castilla La Nueva	121
2.1. Señoríos calatravos asignados al Partido de Zorita y a otras encomiendas castellanas	127
2.1.1. Sector nororiental de la depresión del Tajo	127
2.1.2. Sector de la cuenca media del Tajo	131
2.1.3. Sector occidental de la cuenca del Tajo	133
2.1.4. Sector de los Montes de Toledo	134
2.2. Propiedades de la Orden integradas en el Partido del Campo de Calatrava	135
2.2.1. Montes del Norte, Oeste y Sur	137
2.2.2. Llanuras y altiplanicies del Este	139
2.2.3. Llanuras y sierras del Centro	140
2.3. Conclusiones	145
3. La inserción del señorío en una jurisdicción eclesiástica compartida. Sus fundamentos	147
3.1. El planteamiento del problema entre el arzobispado toledano y la Orden de Calatrava	151
3.1.1. <i>¿Doble jurisdicción eclesiástica, o jurisdicción eclesiástica compartida?</i>	152
3.1.2. La implicación entre señorío temporal y jurisdicción eclesiástica	154
3.2. Fundamentos legales respectivos.....	158
3.2.1. Los derechos jurisdiccionales de la archidiócesis	159
3.2.2. Los derechos jurisdiccionales de la Orden de Calatrava ..	163
3.3. Una reflexión sobre la progresiva formulación jurídica de la jurisdicción eclesiástica calatrava: desde el ámbito <i>interno</i> de los	

privilegios al <i>externo</i> ; de la autoatribución <i>de hecho</i> al reconocimiento legal tras los litigios con los arzobispos	172
4. Los conflictos jurisdiccionales hasta mediados del siglo XIII en los dominios septentrionales y meridionales de la Orden	183
4.1. Conflictos	187
4.1.1. Campo de Calatrava	187
a) Litigio de 1181-1183	188
b) Litigio de 1236-1245	190
4.1.2. Dominios de la cuenca del Tajo	195
a) Litigios en la década de 1170	195
b) Litigio de 1236-1245	199
4.1.3. Modelos resultantes de jurisdicción eclesiástica	201
4.2. Factores condicionantes de los conflictos y de su diferente desarrollo	204
5. Las demarcaciones de la archidiócesis toledana durante la Baja Edad Media y el señorío calatravo: arcedianatos y arciprestazgos	215
5.1. Evolución organizativa de la archidiócesis toledana	218
5.1.1. Configuración de arcedianatos y de arciprestazgos o vicarías	218
5.1.2. Cronología de formación de los arciprestazgos	221
5.2. Proceso de encuadramiento de los dominios calatravos en las circunscripciones archidiocesanas	226
5.2.1. Fuentes para la identificación de las circunscripciones y las facultades de sus responsables	226
5.2.2. Cronología de las demarcaciones archidiocesanas relacionadas con el señorío calatravo: arcedianatos de Calatrava y Guadalajara; arciprestazgos de Calatrava, Zorita y Almoguera	230
5.3. El señorío calatravo en la archidiócesis toledana al final de la Edad Media	240
5.3.1. Tablas: <i>Arciprestazgos relacionados con el dominio calatravo y lugares de la Orden que comprenden, con los beneficios y capellanías existentes en las iglesias parroquiales (1501)</i>	241
TABLA I: <i>Arcedianato de Calatrava. Arciprestazgo de Ciudad Real o Calatrava</i>	241
* Comentario al Arcedianato de Calatrava, arciprestazgo de Ciudad Real o Calatrava	242
TABLA II: <i>Arcedianato de Guadalajara. Arciprestazgo de Zorita</i>	245
* Comentario al Arcedianato de Guadalajara, arciprestazgo de Zorita	247
TABLA III: <i>Arcedianato de Guadalajara. Arciprestazgo de Almoguera.</i>	248

	* Comentario al Arcediano de Guadalajara, arciprestazgo de Almoguera	249
	TABLA IV: <i>Otros lugares relacionados con la Orden integrados en arciprestazgos dispersos</i>	251
5.3.2.	La correspondencia entre la administración eclesiástica toledana y la administración señorial de la Orden de Calatrava	255
	TABLA V: <i>Encuadramiento de los partidos y encomiendas calatravas en los arcedianatos y arciprestazgos toledanos</i>	258
6.	Los agentes de la intervención arzobispal	261
6.1.	La intervención institucional: arcedianos, arciprestes y otros oficios	266
6.1.1.	Funciones, identidad, rentas	266
	TABLA VI: <i>Valor anual de las rentas asignadas a arcedianos y a arciprestes en 1501</i>	275
6.1.2.	Modalidades de actuación	277
6.2.	La intervención en la estructura parroquial: otras dignidades y clérigos destacados de la iglesia de Toledo	282
	TABLA VII: <i>Intervención y rentas de miembros del alto clero archidiocesano en iglesias parroquiales de las tierras calatravas</i>	285
7.	Ámbitos de actuación jurisdiccional del arzobispado y conflictos con la Orden de Calatrava durante la Baja Edad Media y hasta 1550 ..	303
7.1.	Aspectos económicos de la jurisdicción arzobispal. Los conflictos .	308
7.1.1.	Diezmos	309
	a) Tierras de Zorita y Almoguera	311
	b) Campo de Calatrava	315
7.1.2.	Primicias	323
7.1.3.	Multas por sacrilegio	326
7.1.4.	Penas pecuniarias por otros pecados	327
7.1.5.	Bulas de Cruzada	330
7.1.6.	Iglesias parroquiales, ermitas, cofradías y hospitales: limosnas y procuraciones de visitas	332
7.1.7.	Derechos anejos a la actuación judicial	336
7.2.	La actuación de los jueces eclesiásticos toledanos. Los conflictos ..	338
7.2.1.	Los jueces diocesanos y los miembros de la Orden de Calatrava	340
7.2.2.	La actuación judicial diocesana sobre vasallos calatravos laicos	341
	a) Tierras de Zorita y Almoguera	342
	b) Campo de Calatrava	344
	c) Las competencias jurisdiccionales concedidas por Clemente VII a la Orden de Calatrava (“bulas clementinas”) ..	345
7.2.3.	La intervención de dignidades de Toledo como jueces	

apostólicos en litigios de la Orden	347
7.3. La intervención sobre clero parroquial, iglesias y vida religiosa laica.	349
II. LA PARROQUIA COMO DEMARCACIÓN ECLESIAÍSTICA LOCAL	351
1. Los conflictos en torno a la intervención sobre iglesias, clero parroquial y feligreses	357
1.1. La situación en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera	360
1.1.1. La plenitud de la jurisdicción ordinaria sobre el clero diocesano y las iglesias	360
1.1.2. La intervención residual calatrava	363
1.2. La situación en el Campo de Calatrava	366
1.2.1. Las iglesias: erección, bienes, supervisión	368
1.2.2. Los clérigos: presentación, elección y comisión canónica; extracción secular o calatrava	377
a) La presentación calatrava de clérigos al arzobispo, ¿derecho o deber?	378
b) Beneficiados y curas asalariados	379
c) Los conflictos en el proceso de la institución y de la comisión canónica. La acaparación calatrava de atribuciones al final de la Edad Media	381
d) Irregularidades e intervención concejil	384
e) Clérigos capellanes	386
f) Contenidos de la jurisdicción calatrava sobre el clero parroquial; el margen de la jurisdicción arzobispal	388
g) La condición secular o calatrava del clero; la pretensión de la Orden de monopolizar legalmente los curatos	389
h) Balance de los conflictos	397
TABLA VIII: <i>Provisión de clérigos y capellanes en el Campo de Calatrava (1501)</i>	402
1.3. La supervisión de la vida religiosa de los laicos. Los conflictos	409
1.3.1. Atribuciones generales: formación y moral	412
1.3.2. La religiosidad encuadrada en la parroquia	417
a) Arciprestazgos de Zorita y Almoguera	418
b) Arciprestazgo de Campo de Calatrava	420
1.3.3. Otros marcos de religiosidad	423
2. Peculiaridades institucionales de las parroquias de los señoríos calatravos	431
2.1. Los elementos de la parroquia como objeto de reparto jurisdiccional.	435
2.2. La delegación arzobispal en el Campo de Calatrava y sus transformaciones	439
2.2.1. Etapas	441

a) El planteamiento	441
b) Las tensiones	443
c) La mutación	443
2.2.2. Factores de la suplantación de la delegación arzobispal al final de la Edad Media. El papel del regalismo regio ...	448
3. La red parroquial	455
3.1. “Parroquia”, “iglesia parroquial”, “iglesia”	458
3.2. El reconocimiento de las iglesias parroquiales	460
3.2.1. Tierras septentrionales	461
3.2.2. Tierras meridionales	463
3.3. Iglesias documentadas en el Campo de Calatrava	474
3.3.1. Localidades con varias parroquias	475
a) Calatrava la Vieja	476
b) Almagro	483
3.3.2. Comentarios a la identificación documental de algunas parroquias	489
a) Iglesias conocidas por menciones dudosas.....	491
- Alcolea	491
- Almodóvar y aldea de San Benito	493
b) Las “iglesias de encomiendas” y su carácter parroquial	495
- Castellanos	495
- Castilserás	497
- La Fuente del Emperador	498
- Herrera	499
c) Las “parroquias” de aldea en situación de dependencia.	501
- Gargantiel	502
- Los Pozuelos.....	505
- Las Ventillas.....	507
d) Parroquias sin clérigo propio	508
- La Cañada, Cañada El Moral	508
- Villamayor	511
3.4. Modificaciones internas en la red parroquial del Campo de Calatrava.	513
3.4.1. Ampliaciones de iglesias parroquiales	511
- Agudo	516
- Almadén	521
- Almodóvar	522
- Puertollano	523
- Villarrubia	527
3.4.2. Sustitución de templos parroquiales por otros nuevos....	527
- Bolaños: de <i>Santa María de Alta Virtud</i> a <i>Santiago</i> <i>Frater Domini</i>	527
- Calzada: de <i>San Salvador</i> a <i>Santa María</i>	528
- Caracuel: de <i>Santa María</i> a <i>Nuestra Señora de la</i> <i>Asunción</i>	528

- Corral de Caracuel: de <i>Santa María de la Paz</i> a <i>Santa María de la Encarnación</i>	529
- Manzanares: de <i>Sta. María la Mayor / Nuestra Señora de Gracia</i> a <i>Santa María de Altagracia</i>	532
- Picón: de <i>San Salvador</i> a <i>San Sebastián</i>	533
- Porzuna: de <i>San Cristóbal</i> a <i>San Sebastián</i>	534
- Torralba: de <i>Santa María la Blanca</i> a <i>La Trinidad</i>	535
- Puertollano, Villarrubia y Agudo: casos dudosos	539
3.4.3. Transformaciones en la advocación de las iglesias parroquiales	542

PARTE SEGUNDA.

FE Y PRÁCTICA RELIGIOSA: LITURGIA Y DEVOCIÓN

EN EL SEÑORÍO CALATRAVO	553
--------------------------------------	-----

A) LA LITURGIA: ORACIÓN, CELEBRACIÓN Y VIDA SACRAMENTAL	559
--	-----

I. EL MARCO GENERAL DE LA VIVENCIA DEL CULTO LITÚRGICO	565
---	-----

1. El pueblo y el ritual: lengua, espacio y tiempo sacros	571
1.1. El sentido de la participación del pueblo en los oficios litúrgicos. La lengua latina, ¿un obstáculo?	573
1.2. La sociedad local y el espacio sagrado	582
1.3. La sociedad local y el tiempo sagrado: el modo de guardar las fiestas	592
1.3.1. El cumplimiento del precepto dominical y festivo	592
1.3.2. El descanso dominical y festivo	595
1.3.3. La asistencia a las horas y a la misa mayor	607
2. La configuración del espacio sagrado para el culto	611
2.1. El <i>templo vestido</i> . La ornamentación del altar mayor	615
2.1.1. La ornamentación del altar y su entorno	615
2.1.2. El revestimiento de otras partes del templo	629
2.1.3. La aportación de los fieles	631
TABLA IX: <i>Donaciones a propósito de la ornamentación de los altares y su entorno</i>	633

2.2. Las imágenes: variedad de soportes iconográficos y mensajes religiosos	642
2.2.1. Las imágenes de bulto y la costumbre de vestirlas. La Virgen	642
2.2.2. Imágenes de santos en los altares secundarios y otros lugares	648
2.2.3. Los mensajes religiosos	656
2.3. El sagrario	665

3. Los ornamentos: las vestiduras litúrgicas y su contribución al conocimiento de la religiosidad	669
3.1. <i>Ornamentos y vestiduras</i>	673
3.2. Tipos de vestiduras e insignias litúrgicas.....	677
3.3. Los equipos para la celebración de la misa: <i>casullas</i> con “aparejo”.	686
3.4. Insignias intercambiables o aisladas: pareja de <i>estola</i> y <i>manípulo</i> ...	695
3.5. Ropas litúrgicas menos frecuentes: <i>amitos</i> , <i>dalmáticas</i> y <i>albas</i>	698
a) <i>Amigos</i>	698
b) <i>Dalmáticas</i>	702
TABLA X: <i>Dalmáticas documentadas en iglesias parroquiales (Campo de Calatrava)</i>	703
c) <i>Albas</i> . Su alternancia con las <i>sobrepellices</i>	713
c.1. <i>Albas</i>	713
c.2. <i>Sobrepellices</i>	724
3.6. Vestiduras para los ritos extralitúrgicos: las <i>capas</i>	731
3.7. La renovación de las vestiduras litúrgicas	733
3.7.1. Renovación por iniciativa local. Modelos de iglesias según su dotación	737
3.7.2. Renovación por mandato de los visitantes calatravos... TABLA XI: <i>Mandamientos de los visitantes calatravos sobre renovación de vestiduras litúrgicas</i>	745
3.7.3. Donaciones piadosas	756
TABLA XII: <i>Donaciones de vestiduras litúrgicas a las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava</i>	757
3.7.4. Conclusión	765
3.8. El cuidado de las vestiduras litúrgicas. Las sacristías	767
3.9. Las vestiduras, ¿apreciadas como <i>res sacrae</i> ?.....	776
3.10. Las vestiduras en relación con los colores y usos litúrgicos	782
3.10.1. Referencias documentales sobre colores litúrgicos	786
3.10.2. Variedad cromática de las vestiduras en las iglesias	801
a) Variedad cromática derivada de adquisiciones y donaciones	802
a.1. <i>Casullas</i> y <i>capas</i>	803
a.2. <i>Estolas</i> , <i>manípulos</i> , <i>amitos</i> , <i>albas</i> y <i>dalmáticas</i>	808
b) Variedad cromática en los encargos de los visitantes calatravos	815

3.10.3. Conclusiones	819
3.11. Conclusiones generales al estudio de las vestiduras litúrgicas en las parroquias del Campo de Calatrava: tipos, usos y nociones religiosas	830
II LA LITURGIA DE LAS HORAS	849
1. La celebración de las Horas en el señorío calatravo	853
1.1. Los libros utilizados para la celebración del oficio y sus tipos	855
1.1.1. Libros compiladores del oficio: breviarios	863
1.1.2. Libros parcialmente compiladores del oficio: oficios, dominicales y santorales	868
1.1.3. Libros que recogen elementos concretos del oficio u oficios determinados	881
a) Libros con elementos concretos del oficio ...	881
b) Libros con oficios determinados	888
1.2. El modo de celebración del oficio	892
1.2.1. Condiciones generales	892
1.2.2. El rezo del oficio por los freiles calatravos adscritos a parroquias	898
1.2.3. El rezo coral del oficio en las parroquias	901
a) Celebrantes	902
b) Calidad	907
c) Frecuencia	910
d) Lugar	918
2. Asistencia del pueblo y vivencia laica del oficio	923
2.1. Liturgia de las Horas y misa mayor: la asistencia del pueblo	925
2.1.1. La obligación de asistir	925
2.1.2. Días y horas de asistencia laica	930
2.2. La vivencia laica del oficio	937
2.2.1. La familiarización de los fieles con el oficio y sus elementos	937
2.2.2. Las actitudes de los fieles durante el oficio	954
2.2.3. Conclusión	963
III LA MISA MAYOR	965
1. La asistencia a la misa mayor	975
1.1. Modos de incumplir el precepto de asistir a la misa festiva	978
1.2. Noticias positivas sobre la concurrencia de los fieles	984

1.3. Concepciones derivadas y actitudes frente al acto litúrgico de la misa mayor	990
2. Los celebrantes y el modo de la celebración	1011
2.1. El ministro y sus ayudantes: curas, capellanes, mozos, sacristán	1013
2.2. El modo de celebración de la misa: rasgos generales	1020

TOMO II

3. El ajuar de objetos litúrgicos para el servicio del altar	1035
3.1. Sábanas, manteles, aras, cruces, cirios y atriles	1041
3.2. Cálices, patenas y paños complementarios	1053
3.2.1. El número de cálices y patenas en las iglesias	1055
TABLA XIII: <i>Número de cálices en las iglesias del Campo de Calatrava</i>	1060
3.2.2. La forma de cálices y patenas	1067
3.2.3. Corporales y paños para cálices	1072
4. Libros litúrgicos para la celebración de la misa	1081
4.1. Libros parciales para la celebración de la misa en las iglesias del Campo de Calatrava	1090
4.1.1. Epistoleros y evangelisteros	1091
TABLA XIV: <i>Iglesias con evangelisteros</i>	1093
TABLA XV: <i>Iglesias con epistoleros</i>	1094
4.1.2. Colectarios	1095
TABLA XVI: <i>Iglesias con colectario</i>	1098
4.1.3. Proseros y otros libros de canto	1098
4.1.4. Libros con el Canon	1101
4.1.5. Libros con misas votivas y de difuntos	1102
4.1.6. Dominicales y santorales para las misas	1103
4.1.7. Libros con misas de festividades determinadas	1107
4.2. Libros plenarios para la celebración de la misa: <i>misales</i>	1111
TABLA XVII: <i>Iglesias que en algún momento carecen de misal..</i>	1112
4.2.1. Características externas	1113
4.2.2. Misales manuscritos e impresos. Misales “romano” y “toledano”	1115
TABLA XVIII: <i>Misales impresos documentados antes de 1500 en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava</i>	1119
- <i>Observaciones a la Tabla XVIII</i>	1120
4.2.3. El número de misales en las iglesias parroquiales	1124
TABLA XIX: <i>Iglesias parroquiales con un solo misal</i>	1125
TABLA XX: <i>Iglesias parroquiales con dos misales, uno de ellos viejo</i>	1126
4.2.4. La renovación de los misales	1130
a) Misales “nuevos” y “viejos”. Sus características.	

Vías de renovación	1130
a.1. Misales antiguos y misales nuevamente adquiridos	1131
a.2. Donaciones de misales	1134
a.3. Proyectos y mandamientos calatravos de adquisición de misales	1136
b) Etapas y ritmos en la renovación	1140
4.3. Coexistencia entre misales plenarios y libros parciales para la misa..	1145
4.4. TABLA XXI: <i>Libros litúrgicos para la misa en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava (1471-1539)</i>	1150
5. La vivencia de la liturgia de la misa mayor	1161
5.1. Factores de distracción para los fieles	1165
5.2. Factores de concentración de la atención.....	1172
5.3. Conductas vinculadas a la globalidad del culto	1185
5.3.1. Misa y sociabilidad	1186
5.3.2. La misa mayor adaptada como oficio funerario por las mujeres	1196
5.4. La vivencia diferenciada del desarrollo del culto	1200
5.4.1. Los preliminares de la misa	1205
5.4.2. Liturgia de la Palabra	1209
5.4.3. Ofertorio	1210
a) Ofrendas	1213
b) Demandas de limosnas	1221
5.4.4. Consagración y elevación de las especies	1233
5.4.5. El rito de la paz y el rito del pan bendito	1235
a) El sentido del rito de la paz: preparación humilde y fraterna para la comunión	1235
b) Conductas externas asociadas al ritual en la archidiócesis de Toledo: perturbaciones, abusos, transmisión selectiva de la paz	1244
c) La necesidad de la expresión sensorial de la fe y el sentido interno del rito	1249
d) La recepción del pan bendito	1256
5.5. Conclusiones	1260
IV. LOS SACRAMENTOS	1265
1. La proyección de la autoridad calatrava sobre la administración de los sacramentos	1275
1.1. La información sobre la vida sacramental en el señorío calatravo: su carácter indirecto y referido a aspectos materiales	1277
1.2. Competencias y actitudes de la Orden respecto a la administración de los sacramentos	1279

1.2.1.	Las actuaciones archidiócesanas: ¿una mayor preocupación pastoral?	1282
1.2.2.	La autoatribución calatrava de la supervisión sacramental, compatible con su escaso interés pastoral	1291
1.2.3.	Un elemento de comparación: el tratamiento de los sacramentos en la literatura catequética y canonística	1295
2.	Los libros y otros elementos litúrgicos para la administración de los sacramentos	1303
2.1.	Libros litúrgicos para administrar sacramentos documentados en parroquias calatravas	1305
	TABLA XXII: <i>Libros litúrgicos para los sacramentos (templos parroquiales del Campo de Calatrava)</i>	1308
2.2.	Los usos vigentes en la Península y en Occidente, entre el final del siglo XV y comienzos del XVI	1313
2.3.	Campo de Calatrava: libros con ritos de sacramentos determinados (libros <i>parciales</i>)	1319
2.3.1.	Libros para bautizar	1320
	TABLA XXIII: <i>Iglesias parroquiales del Campo de Calatrava con “baptisterio” o “bautisterio”</i>	1322
2.3.2.	Libros para dar la extremaunción	1330
2.3.3.	Libros para la administración de varios sacramentos	1331
2.3.4.	Libros con bendiciones	1332
2.4.	Campo de Calatrava: libros con los ritos de todos los sacramentos y sacramentales administrados por el presbítero (libros <i>compilatorios</i>)	1335
2.4.1.	El <i>Manual</i>	1341
	a) Grado de difusión de los “manuales”	1342
	b) Características de estos libros	1344
	c) La renovación de los “manuales”: tendencias normalizadoras	1348
	d) Otros significados del “libro manual”	1351
2.4.2.	El <i>Sacramental</i>	1353
	a) Posibles significados del “sacramental”	1353
	b) El contenido plenario del “sacramental”, ¿similar totalmente al del “manual”?	1357
	c) Características externas de los libros “sacramentales” ..	1358
	TABLA XXIV: <i>Iglesias con libros “Sacramentales” impresos</i>	1359
2.5.	Recapitulación sobre los libros de liturgia sacramental documentados	1361
	TABLA XXV: <i>Resumen de la dotación de las iglesias calatravas en libros para administrar sacramentos</i>	1367
2.6.	Libros de literatura teológica, pastoral y canónica de los sacramentos: el “Sacramental de Valderas” y otros	1370

2.7. Vestiduras e insignias clericales relacionadas con la administración de sacramentos	1381
2.8. Los óleos y el crisma	1384
3. El bautismo	1403
3.1. La concepción y el aprecio del sacramento	1405
3.2. La pila de bautizar y el recinto bautismal	1419
3.2.1. El mal estado de las pilas bautismales	1421
3.2.2. La búsqueda de seguridad y protección para las pilas bautismales	1425
3.2.3. Factura y emplazamiento de las pilas de bautismo	1438
3.2.4. El <i>recinto</i> bautismal	1447
3.3. Los libros de registro de bautizados	1460
3.3.1. Significado e importancia de los libros sacramentales en general	1460
3.3.2. Los registros bautismales en la legislación sinodal toledana del final del siglo XV	1464
3.3.3. Los libros de bautismos en las iglesias calatravas: cronología de su introducción; modalidades de los registros ..	1469
4 Penitencia, eucaristía, extremaunción	1491
4.1. El carácter normativo de la intervención calatrava sobre la confesión y la comunión	1497
4.2. La obligación de la confesión y la comunión anuales y el castigo por el incumplimiento	1501
4.2.1. La frecuencia de su recepción. Sustitutivos de la confesión y de la comunión	1501
4.2.2. El precepto en las exigencias de la Orden a los fieles. Nociones calatravas acerca de estos deberes laicos	1509
4.2.3. El castigo al incumplimiento: mecanismos, carácter de los castigos y sus agentes, en el partido de Zorita y en el Campo de Calatrava. Diferencias con la jurisdicción diocesana	1516
4.3. Algunas noticias sobre medios y modos de confesión	1533
4.3.1. Medios materiales	1536
4.3.2. Situaciones y actitudes generadas en actos de confesión colectivos	1538
4.3.3. Los confesores particulares	1541
4.3.4. Tipos de penitencias impuestas. Algunas nociones sobre la confesión, el perdón y la reparación	1544
4.3.5. La ponderación de la tarea de oír confesiones y su vinculación con la rectitud de vida clerical	1546
4.3.6. La formación clerical para administrar la penitencia. Los <i>Confesionales</i>	1549
4.4. Los pecados públicos	1555

4.4.1.	La consideración calatrava de los pecados públicos	1557
4.4.2.	Los asuntos castigados y el modo de castigarlos	1561
4.4.3.	El contraste entre el moralismo calatravo y el desinterés concejil por asumir la responsabilidad sobre los pecados públicos	1571
4.5.	Algunas consideraciones sobre el sentido del pecado	1574
4.6.	Comunión y devoción eucarística	1580
4.7.	La unción de enfermos o <i>extremaunción</i>	1593
5.	El matrimonio y los pecados públicos contra la moral sexual	1599
5.1.	El matrimonio como sacramento y celebración, y como causa judicial eclesiástica	1603
5.1.1.	El modo de contraer matrimonio	1603
5.1.2.	Matrimonio y justicia eclesiástica	1609
5.2.	Los pecados públicos relacionados con las uniones extramatrimoniales	1619
5.2.1.	Los desposados que viven juntos	1620
5.2.2.	Los amancebados	1626
5.3.	Algunas concepciones relacionadas con la familia: huérfanos, abandono de niños, deberes de los padres hacia los hijos	1640
6.	Las ordenaciones, el sacerdocio, la misión canónica	1655
6.1.	Imágenes del sacerdocio y su función	1660
6.2.	Tipos de clérigos	1664
6.3.	El ministro del sacramento: el obispo. Atribuciones del Prior del Convento. Freiles calatravos y presbiterado	1667
6.4.	La provisión de clérigos y la concesión de su misión canónica para servir iglesias parroquiales	1674
B)	LAS PRÁCTICAS DEVOCIONALES	1687
I	LA DEVOCIÓN EUCARÍSTICA	1695
I.1.	LA FORMACIÓN DE LA DEVOCIÓN EUCARÍSTICA. UNA REFLEXIÓN	1699
1.	La formación general de la devoción eucarística y sus elementos. Planteamientos metodológicos	1701
1.1.	Las nuevas tendencias propias de la Plena Edad Media	1705
1.2.	Las raíces de la devoción eucarística anteriores al siglo XI	1707

1.3. El resultado al final del Medievo: ¿veneración <i>crístocéntrica</i> a la Eucaristía?	1713
1.2. DEVOCIÓN A LA EUCARISTÍA RELACIONADA CON SU CONSAGRACIÓN EN LA MISA	1724
1. El altar, los objetos y los dones consagrados al culto. Actitudes de clérigos y fieles	1726
1.1. El altar	1728
1.1.1. El significado del altar. Su asociación con las especies sacramentadas	1728
1.1.2. Las actitudes hacia el altar en las iglesias parroquiales calatravas	1734
a) El realce ornamental del altar mayor	1735
b) La distancia entre los fieles y el altar reservado a los clérigos	1739
c) La postura corporal en relación con el altar	1744
d) El altar y el descanso eterno	1745
1.2. Los objetos de altar	1749
1.2.1. Vasos sagrados. Paños para el servicio del altar	1749
1.2.2. Donaciones piadosas	1761
1.3. La provisión del pan y el vino para consagrar como devoción individual y colectiva	1769
2. Consagración y elevación	1775
2.1. El cuidado por la fórmula litúrgica de la consagración	1777
2.1.1. Fidelidad y veneración generales a la oración consecratoria. Su reflejo en las sinodales toledanas	1778
2.1.2. Libros del canon de la misa en las iglesias parroquiales calatravas	1784
2.2. La adoración de la Eucaristía en la elevación	1793
2.2.1. La elevación como centro de la misa: la asistencia a este rito como índice del cumplimiento del precepto dominical-festivo	1810
2.2.2. La elevación como centro de la misa: la práctica de asistir sólo desde el rito del "alçar"	1816
2.2.3. El realce ritual de la elevación: el toque de campanillas ..	1818
2.2.4. El realce ritual de la elevación: formas de favorecer la visibilidad	1824
2.3. Conclusiones	1834
1.3. VENERACIÓN A LA EUCARISTÍA FUERA DE LA MISA ..	1843
1. Las condiciones de la reserva eucarística	1849
1.1. Los sagrarios y los signos de respeto. La información de las	

fuentes y la intervención de las jerarquías calatravas	...	1852
1.2. Recipientes básicos de la eucaristía	1860
1.3. Revestimiento y multiplicación de los recipientes	1866
1.4. Signos de intensificación de la honra al sacramento reservado	1869
1.5. Apariencia externa de los sagrarios	1879
2. Las actitudes frente al Sacramento reservado	1887
2.1. Actos de culto al Sacramento sistematizados en el templo	1891
2.2. Gestos y actitudes dirigidos al sagrario	1911
2.3. Elementos renovables de realce a la reserva sacramental y contribución material de los fieles	1923
2.3.1. La luz ante el sagrario	1924
2.3.2. La aplicación de penas pecuniarias a la iluminación del Sacramento	1934
2.3.3. La contribución voluntaria de los fieles	1948
3. La organización colectiva de la devoción al Sacramento: instituciones de limosnas, hermandades de bulas de indulgencias, cofradías	1961
3.1. Demandas de limosna para la cera del Corpus Christi	1967
3.2. Cofradías de bulas del Santísimo Sacramento	1979
3.2.1. Caracterización de estas cofradías	1983
TABLA XXVI: <i>Hermandades de bulas de indulgencias del Santísimo Sacramento en la provincia o partido de Zorita.</i>		1986
3.2.2. Relación entre las <i>cofradías de bulas de indulgencias del Santísimo Sacramento</i> en tierras de Zorita y el movimiento devocional eucarístico de doña Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”	2009
3.3. Cofradías del Corpus Christi o Santísimo Sacramento <i>stricto sensu.</i>		2026
3.3.1. Cofradías del Corpus Christi documentadas	2027
3.3.2. Organización y actividades de las cofradías del Corpus..		2040
a) Organización: oficiales, fuentes de recursos, gestión; autonomía, dependencia respecto a los donantes.		2040
b) Actividades de las cofradías del Corpus Christi	2059
b.1. Función funeraria: misas <i>pro anima</i> ; función testimonial	2062
b.2. Función caritativa: sostenimiento de hospital		2070
b.3. Función cultural	2072
- La celebración de la fiesta del Corpus Christi: culto, actos de fraternidad y renovación de oficios.		2075
- Otros modos de veneración al Stísimo Sacramento		2088

TOMO III

4. Los ritos de veneración al Sacramento fuera del templo: el Viático llevado a los enfermos, objeto de culto	2099
--	-------	------

4.1. La veneración a la eucaristía transportada como Viático en los siglos XIV-XVI: el estímulo eclesiástico y la devoción del pueblo en tierras castellanas	2104
4.2. La veneración a la eucaristía transportada como Viático en el señorío calatravo	2115
4.2.1. Elementos materiales para honrar públicamente la eucaristía transportada: luz y campanilla	2120
4.2.2. Elementos de solemnidad y veneración: los paños eucarísticos y el hábito clerical	2132
a) Paños para llevar y cubrir el Viático. El palio	2133
b) Hábitos clericales: capetas y otras prendas	2145
4.3. La conducción del Viático, objeto de devoción para los laicos	2156
4.3.1. La probabilidad de la existencia de ciertos usos	2156
4.3.2. Los indicios	2163
a) Conducción pública del Viático	2165
b) Conducción del Viático en custodias	2168
c) Contribución laica al realce de la conducción del Viático.....	2175
d) Participación de cofradías del Corpus Christi en la conducción del Viático	2181
4.4. La conducción del Viático y la jerarquía correctora calatrava	2186
5. La fiesta del Corpus Christi	2187
5.1. La importancia general y el significado de la fiesta del Corpus Christi.	2191
5.2. La celebración en las tierras del señorío calatravo	2198
5.3. La organización de la fiesta: concejo, iglesias, cofradías del Corpus Christi	2203
5.4. Procesión y liturgia	2212
5.4.1. La procesión	2212
5.4.2. La celebración litúrgica	2226
a) Elementos materiales y ornamentación	2227
b) Libros litúrgicos	2230
5.5. Otros aspectos de la fiesta: <i>caridades</i> y <i>colaciones</i>	2235
5.6. Otras manifestaciones de la devoción laica a la festividad del Corpus	2244
5.6.1. Elección de la fiesta para conmemoraciones <i>pro anima</i> .	2244
5.6.2. Donaciones de elementos de realce	2248
5.6.3. Creencias en milagros eucarísticos relacionados con la fiesta	2250
5.6.4. Gestos personales de devoción a la eucaristía asociados a la fiesta	2252
5.7. Otras procesiones eucarísticas	2257
II RELIGIOSIDAD POPULAR Y LITURGIA	2265

1.	La devoción popular y la liturgia	2267
1.1.	Las conductas de los fieles durante los actos de culto	2272
1.2.	Las fiestas litúrgicas de obligada celebración: ¿en sintonía con la religiosidad del pueblo?	2282
1.2.1.	Factores presentes en la popularización de las fiestas oficiales. El ejemplo del culto a los apóstoles	2288
1.2.2.	La proyección popular de las principales fiestas del año ..	2293
	a) La Asunción y otras fiestas principales de la Virgen ..	2293
	b) San Juan Bautista	2298
	c) Las Pascuas	2299
	d) Todos los Santos	2301
III	<i>DIOS, LA VIRGEN Y LOS SANTOS: LA PRÁCTICA DEVOCIONAL A TRAVÉS DE LAS ADVOCACIONES Y OTROS INDICIOS</i>	2305
III.1.	<i>LA DEVOCIÓN SEGÚN LAS ADVOCACIONES DE PARROQUIAS, ERMITAS Y COFRADÍAS</i>	2313
1.	La devoción a Dios, a la Santísima Trinidad, a Jesucristo	2321
1.1.	La <i>devoción</i> como dignidad del <i>culto</i>	2324
1.2.	Las advocaciones referidas a Dios y su significado	2328
	TABLA XXVII: <i>Advocaciones referidas a Dios en el Campo de Calatrava</i>	2329
1.3.	La Trinidad, Dios Creador, el Espíritu Santo	2333
1.4.	Jesucristo y la Cruz	2341
2.	La devoción a los santos y a la Virgen María a través de las advocaciones. Consideraciones de conjunto	2357
2.1.	Las advocaciones de las iglesias parroquiales	2360
	TABLA XXVIII: <i>Advocaciones de iglesias parroquiales en el Campo de Calatrava</i>	2362
2.2.	Las advocaciones de las ermitas y de las cofradías	2369
	TABLA XXIX: <i>Número de ermitas y cofradías bajo advocación de la Virgen y de los santos. Campo de Calatrava..</i>	2371
	GRÁFICO 1: <i>Ermitas en el Campo de Calatrava. La Virgen y los santos</i>	2372
	GRÁFICO 2: <i>Cofradías en el Campo de Calatrava. La Virgen y los santos</i>	2372
3.	El culto a la Virgen María expresado en las advocaciones de parroquias, ermitas y cofradías.	2375
3.1.	La Virgen María. Su patronazgo en las parroquias	2377

3.1.1.	Perduración y cambio en las advocaciones	2378
3.1.2.	El predominio mariano en la dedicación de las parroquias.	2382
	GRÁFICO 3: <i>Proporción de advocaciones de iglesias parroquiales. Campo de Calatrava</i>	2384
3.1.3.	<i>Santa María</i> y variantes de esta advocación: <i>La Asunción, Santa María La Mayor</i>	2385
3.1.4.	Otras advocaciones marianas minoritarias en las iglesias parroquiales	2389
	a) Advocaciones bíblico-teológicas	2389
	b) Asociación de la Virgen con la naturaleza	2392
	c) Advocaciones de carácter laudatorio y asistencial	2393
	GRÁFICO 4: <i>Distribución de advocaciones marianas en iglesias parroquiales del Campo de Calatrava</i>	2395
3.2.	La Virgen María y su patronazgo en ermitas, cofradías y hospitales.	2396
3.2.1.	La variedad de advocaciones marianas. Tipología básica	2399
3.2.2.	Presencia de títulos genéricos y específicos. Las abundantes referencias a la naturaleza y a la toponimia local	2401
	TABLA XXX: <i>Advocaciones marianas de cofradías, ermitas y hospitales en el Campo de Calatrava</i>	2405
	TABLA XXXI: <i>Cifras totales y porcentajes de las advocaciones marianas genéricas y específicas</i>	2416
	GRÁFICO 5: <i>Número de cofradías y ermitas de culto mariano. Campo de Calatrava. Advocaciones genéricas y específicas de la Virgen</i>	2421
3.2.3.	El culto a <i>Santa María</i> y sus variantes, escaso en las ermitas y presente en cofradías adscritas a parroquias marianas ..	2422
3.2.4.	El culto a María en sus advocaciones específicas, característico de las ermitas	2424
	a) El sentido de los títulos específicos: asistencial; de asociación a la naturaleza y a lugares concretos; de alabanza; evocador de episodios bíblicos	2427
	b) Diversificación, particularidad y localismo en los apelativos marianos	2434
	c) Su frecuencia y distribución en ermitas y cofradías ..	2436
4.	La devoción a los santos expresada en las advocaciones de parroquias, ermitas y cofradías	2449
4.1.	El culto a los santos y la religiosidad	2454
4.2.	Las claves del carácter del culto a los santos en el Campo de Calatrava	2460
4.3.	La tipología de los santos documentados. Metodología de estudio .	2462
4.4.	La expansión de los cultos en el Campo de Calatrava según las advocaciones de parroquias, ermitas, hermandades y hospitales..	2470
	TABLA XXXII: <i>Relación de advocaciones de santos de templos parroquiales, ermitas, cofradías y hospitales en el</i>	

<i>Campo de Calatrava</i>	2473
4.5. Un panorama de conjunto básicamente tradicional: el predominio de los mártires, San Juan Bautista y los apóstoles	2495
4.6. Los santos y la dedicación de iglesias parroquiales del Campo de Calatrava	2498
4.7. Los santos y la dedicación de ermitas y de cofradías	2510
4.7.1. El culto a <i>cada santo</i> . Grado de difusión	2511
GRÁFICO 6: <i>Número de ermitas bajo advocación de diferentes santos. Campo de Calatrava</i>	2516
4.7.2. El culto a los diversos <i>tipos de santos</i> según la dedicación de ermitas y cofradías. Grado de difusión	2517
TABLA XXXIII: <i>Cifras absolutas y porcentajes de advocaciones de santos en ermitas y cofradías. Campo de Calatrava</i> ..	2518
GRÁFICO 7: <i>Proporción de advocaciones en las ermitas según los tipos de santos. Campo de Calatrava</i>	2521
GRÁFICO 8: <i>Proporción de advocaciones en las cofradías según los tipos de santos. Campo de Calatrava</i>	2522
4.7.3. El predominio de los mártires en ermitas y cofradías, y la hegemonía de <i>San Sebastián</i>	2523
4.7.4. La importancia del culto a los apóstoles en ermitas y cofradías, y el predominio de <i>San Bartolomé</i>	2528
4.7.5. Otros santos titulares de ermitas y cofradías. Su carácter <i>popular</i>	2531
a) Ángeles	2533
b) Santos familiares de Jesús y de la Virgen. El caso particular de <i>Santa Ana</i>	2534
c) Santos evangelistas. <i>San Marcos</i> y sus ermitas	2545
d) Santos discípulos de Jesús. El culto a la pecadora, viajera y penitente <i>María Magdalena</i>	2546
e) Santos ascetas (eremitas y monjes). La devoción por <i>San Antón</i>	2548
f) Santos monásticos y patronos de la milicia calatrava. La presencia sólo testimonial de <i>San Benito</i> y <i>San Bernardo</i>	2551
g) Santos según la vocación religiosa mendicante y el ideal laico de la caridad. La escasa expansión de nuevos cultos. <i>San Francisco</i> y <i>San Roque</i>	2554
h) Santos doctores y <i>de función jerárquica</i> en la Iglesia: la devoción a <i>San Gregorio</i> y a <i>San Agustín</i> en tanto que protectores rurales	2556
<i>Tabla resumen XXXIV: Los grupos de santos y la cantidad de advocaciones</i>	2558
4.8. El carácter y el significado del culto a los santos en el Campo de Calatrava: una interpretación	2562
4.8.1. La devoción a los santos en el Campo de Calatrava: su	

	carácter reciente, su orientación <i>universal</i> y su apego a los cultos tradicionales	2563
4.8.2.	¿Influencia toledana? El escaso arraigo del culto a santos de origen hispano	2568
4.8.3.	Santos de popularidad general y contrastada fama como protectores	2575
4.8.4.	¿Ausencia de <i>localismo</i> en los cultos populares? El papel <i>localista</i> del culto <i>universal</i> a la Virgen	2581
	III.2 OTROS INDICADORES DE LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN Y A LOS SANTOS: VOTOS, IMÁGENES, ENCOMENDACIONES DEL ALMA	2587
1.	El culto a los santos. Intercesión y protección	2593
1.1.	Los santos intercesores <i>pro anima</i>	2595
1.2.	Fiestas de santos asumidas por los concejos	2605
1.3.	Los <i>Votos</i> locales en honor de los santos.....	2608
	TABLA XXXV: <i>Noticias sobre votos de santos en el Campo de Calatrava</i>	2614
1.4.	Las representaciones iconográficas	2625
2.	La Virgen María. La súplica y la alabanza	2631
2.1.	La Virgen María, suprema intercesora en la hora de la muerte	2634
2.2.	Imágenes de la Virgen	2642
2.2.1.	Imágenes de la Virgen en iglesias de dedicación no mariana	2643
2.2.2.	Imágenes de la Virgen presidiendo espacios públicos de función cívica	2644
2.2.3.	El cuidado de las imágenes entre las “cosas públicas”. Las imágenes vestidas.....	2645
2.3.	Las fiestas marianas	2651
2.3.1.	Fiestas bíblico-teológicas, oficiales y semioficiales, y su popularidad	2651
2.3.2.	Fiestas no oficiales: devoción a la faceta asistencial de la Virgen glorificada y a sus rasgos humanos; San José; Santa Ana	2658
2.4.	La devoción a la Virgen en santuarios foráneos de renombre	2666
3.	Algunos aspectos comunes de la devoción a los santos y a la Virgen	2671
3.1.	Otros modos y ocasiones de festejar a los santos y a la Virgen: espectáculos, fiestas de cofradías, fiestas por devoción individual, velas nocturnas	2674
3.2.	El santoral y el ciclo agrícola. Las ferias	2684

TABLA XXXVI: <i>El calendario de los votos de fiestas,</i>		
	<i>las ferias y los tiempos litúrgicos</i>	2698
3.3.	Una ilustración de las devociones populares: el testamento de Francisca Rodríguez, viuda y vecina de Almagro (1446)	2705
IV	<i>OTRAS VERTIENTES DE LA RELIGIOSIDAD DEL PUEBLO. LA LIMOSNA Y LA MUERTE. LA INFLUENCIA CALATRAVA</i>	2709
1.	Limosna piadosa y prácticas funerarias	2711
1.1.	Las limosnas	2719
1.2.	Prácticas funerarias	2736
1.2.1.	Los enterramientos	2737
1.2.2.	Las celebraciones por los difuntos	2748
	a) Capellanías de las Ánimas del Purgatorio	2749
	b) Otros encargos de memorias piadosas	2757
	c) Prácticas de piedad personales	2762
1.2.3.	Actitudes ante la muerte: fe y aceptación, temor y banalización	2765
2.	Cultos y devociones relacionados con la Orden de Calatrava. El Convento y su proyección piadosa	2769
2.1.	San Benito y sus votos. La ausencia de otros santos de la Orden ...	2773
2.2.	El Convento de Calatrava como foco de espiritualidad	2779
2.2.1.	La devoción de los miembros de la Orden a su Convento	2781
2.2.2.	La devoción laica al Convento de Calatrava	2795
	a) La Orden en sus primeros siglos: <i>traditio</i> de laicos, recepción de familiaturas y confraternidades	2795
	b) Donaciones y encargos <i>pro anima</i> al Convento en el siglo XV	2799
	c) La concurrencia de laicos al Convento. Fiestas, misas nuevas, devoción e indulgencias	2803
2.3.	Otras vías de influencia espiritual de la Orden sobre los fieles del señorío	2815
2.3.1.	Las competencias de los comendadores laicos sobre las iglesias, marco para la influencia espiritual de la Orden ..	2816
2.3.2.	El templo parroquial, espacio de la actividad litúrgica de los comendadores	2828
2.3.3.	Donaciones de los comendadores a las iglesias y vinculación por encargos piadosos <i>pro anima</i> . Comendadores fundadores de ermitas	2830
2.3.4.	Caridades de maestros y comendadores	2837

CONCLUSIONES	2841
1. El marco institucional: la jurisdicción eclesiástica compartida entre el arzobispado de Toledo y la Orden de Calatrava	2844
2. Fe y práctica religiosa	2850
2.1. Las condiciones y vivencia del culto y los actos litúrgicos	2850
2.2. Prácticas devocionales	2865
3. La parroquia, centro de la vida cristiana laica y expresión de Iglesia local. La participación de los seglares	2873
4. El papel de la Orden de Calatrava como conformadora de la vida religiosa de los fieles del señorío	2884

MAPAS	2899
a) <i>Campo de Calatrava. Iglesias bajo titularidad de la Orden de Calatrava.</i>	
b) <i>Arcedianato de Guadalajara. Iglesias bajo titularidad del arzobispo de Toledo en tierras de encomiendas de la Orden de Calatrava</i>	
c) <i>Arcedianato de Toledo. Iglesias bajo titularidad del arzobispo de Toledo en tierras de encomiendas o bienes de la Orden de Calatrava</i>	

APÉNDICE:

Relación de iglesias parroquiales, cofradías, hospitales y ermitas documentados en los dominios de la Orden de Calatrava (s. XIII-1/2 s. XVI)	2901
1. Campo de Calatrava o zona meridional	2909
2. Tierras septentrionales	3071

BIBLIOGRAFÍA	3123
1. Historia general de la Iglesia y la religiosidad en Occidente. Metodología. Otras cuestiones generales	3123
2. Historia de la Iglesia y religiosidad en la baja Edad Media hispánica y en España en general. Estados de la cuestión	3128
3. Órdenes Militares y Castilla la Nueva	3136
4. Guías, inventarios, catálogos. Instrumentos de descripción de archivos.	3149

SIGLAS Y ABREVIATURAS

A.H.N.	Archivo Histórico Nacional.
A.H.P.C.R.	Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real.
A.P.S.Pedro C.R.	Archivo de la parroquia de San Pedro de Ciudad Real.
ANABAD	Asociación Española de Archiveros, Bibliotecarios, Arqueólogos y Documentalistas.
B.A.C.	Biblioteca de Autores Cristianos.
B.A.E.	Biblioteca de Autores Españoles.
B.N.	Biblioteca Nacional.
Cjo.	Consejo de las Órdenes Militares.
Cód.	Códice.
Ls. Mss.	Libros Manuscritos.
NBAE	Nueva Biblioteca de Autores Españoles.
OOMM	Órdenes Militares.
Sign.	Signatura.

INTRODUCCIÓN

Agradecimientos

No habría sido posible la realización de esta tesis doctoral sin el apoyo desinteresado de muchas personas.

Ante todo, quede constancia de mi profunda gratitud hacia Don Miguel Ángel Ladero Quesada, director de la tesis. Además de sus valiosas indicaciones para la concreción de la investigación, y las orientaciones insustituibles que me ha brindado, deseo destacar su exigencia de rigor y su actitud de permanente curiosidad científica como referencias de las que aprender. Pero también, desde luego, su inagotable comprensión y su paciencia, ambas tan propias de un auténtico sabio como lo primero.

Quiero agradecer también todo su apoyo a Don Francisco Ruiz Gómez, catedrático de Historia Medieval en la Universidad de Castilla-La Mancha; a él debo el encontrarme aquí, pues fue quien me inició en el conocimiento de nuestra especialidad y me impulsó a profundizar en él y a valorar la enseñanza de la Historia. De su espíritu crítico y de su buen hacer como investigador sigo aprendiendo constantemente, y lo mismo puedo decir de Don Ricardo Izquierdo Benito, catedrático del Departamento en la Facultad de Humanidades de Toledo. Sus sugerencias, su ejemplo, su cálida amistad y los de todos los demás miembros del área de Historia Medieval de la Universidad de Castilla-La Mancha han constituido siempre para mí un estímulo, igual que el de muchos otros profesores compañeros del Departamento de Historia.

Debo, por lo tanto, a una amplia red de maestros y amigos no sólo la culminación de este estudio, más o menos acertada, sino también una enriquecedora experiencia de aprendizaje, y en ella quisiera que se reconocieran.

Fue de gran ayuda la amabilidad de los archiveros y resto del personal del Archivo Histórico Nacional. Y en diversos momentos de la investigación, resultaron cruciales las generosas orientaciones de algunos expertos para aclarar detalles o enfoques; entre ellos, debo recordar en especial las conversaciones con los profesores Don Iluminado Sanz, Don Antonio Linage, o Don Joseph O'Callaghan.

Finalmente, mi sentimiento más intenso de estar presentando un trabajo que es deudor de muchas contribuciones y fruto de muchas voluntades se debe sobre todo a Christian, mi marido, y a su insustituible apoyo.

Él y mis padres, aunque ya no los dos, y los demás miembros de mi familia, la de Ciudad Real y la de Madrid, han sido de continuo el soporte de esta tarea no siempre fácil ni fluida. Faltan algunos, pero están, como Jorge. Y está sin duda, muy cerca, mi madre, a la que quiero dedicar este momento que ella deseó tanto.

* * *

Este capítulo introductorio aspira a centrar el tema metodológicamente. La precisión de algunos de sus límites, recordando a la vez las líneas más relevantes de las investigaciones con que se relaciona, permitirá perfilar los planteamientos. Se concretará cómo se va a articular la estructura del contenido en el trabajo. Y unas reflexiones metodológicas sobre las características de las fuentes más relevantes precederá a su relación.

1. EL TEMA Y SUS ENFOQUES METODOLÓGICOS

El estudio que ahora presentamos, dedicado a las **formas de organización eclesiástica y vida religiosa en Castilla La Nueva**, más concretamente en **el señorío de la Orden de Calatrava** en la meseta sur de Castilla –y en particular, en el solar originario de la misma milicia– durante la baja Edad Media, responde a la conjunción de dos líneas fundamentales de interés temático: de un lado, la *religiosidad del pueblo cristiano en el marco de la historia de la Iglesia*, y de otro, la *Orden de Calatrava* como artífice de la tarea de ocupación y *organización de un territorio* en todos los aspectos, los políticos y sociales, los económicos y, también, los religiosos.

Nuestra investigación en tanto que objeto de estudio definido ocupa un lugar, según su enunciado, en las dos líneas historiográficas expresadas. Tanto en el contexto

de los estudios sobre Órdenes Militares como entre los centrados en la religiosidad cristiana.

Dos campos con sus propios ritmos de desarrollo historiográfico.

Aunque ambos partan –*grosso modo*– del amplio movimiento de renovación del medievalismo hispánico propio del último tercio del siglo XX, parece adecuado afirmar que fue el de las Órdenes Militares –ya de amplia tradición como objeto de estudio estas instituciones en sí– el que antes se vio beneficiado de una decidida orientación de novedad o de revisión en su metodología y sus fines: en la década de 1970 se comenzó a desarrollar una fecunda y bien conocida línea de estudios de Órdenes hispánicas y de amplios territorios cuyo espacio y sociedad organizaron aquéllas en Castilla, Extremadura y Andalucía.

Mientras tanto, por entonces el terreno de la historia de la Iglesia se veía afectado así mismo por una renovación –sin que la tradicional historia eclesiástica dejara de cultivarse y, a la vez, pasara a primer plano la explotación para estudios socioeconómicos de los fondos documentales de instituciones eclesiásticas–, pero menos clara en su dirección, más retardada, atomizada en sus objetos de estudio en particular en el terreno de las expresiones de la religiosidad, y, en todo caso, deudora de la precoz nueva historia de la Iglesia de la historiografía francesa¹, que por la misma

¹ Debemos un crítico balance de las líneas principales de las corrientes historiográficas del siglo XX en Historia de la Iglesia, a la par que sintético, a I. SANZ SANCHO: “Para el estudio de la Iglesia medieval castellana”, *Estudios eclesiásticos. Revista teológica de investigación e información*, 73 (1998), pp. 61-77. Ya desde 1935 comenzaba a aparecer en París, Bluod et Gay, la *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours* dirigida por A. Fliche y V. Martin, de 26 volúmenes, progresivamente renovada y con unas importantes añadiduras de sociología religiosa (la renovación es notable en las secciones de época medieval, con su atención a los temas de la religiosidad del pueblo, por G. Le Bras y E. Delaruelle) a la usual historia eclesiástica de personalidades, doctrinal y política. La traducción al español en la década de 1970 incluía temas hispanos y revisiones bibliográficas (F. Martín Hernández). Desde entonces, no han cesado de emprenderse en la historiografía francesa intentos de obras generales que van incorporando temas y métodos nuevos en el terreno de la religiosidad (destacamos la *Nouvelle Histoire de l'Église* de 1963, en 5 volúmenes, dirigida por L.J. Rogier, R. Aubert y M.D. Knowles), hasta la muy actual *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* (ed. Desclée-Fayard), dirigida por C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard y J.-M. Mayeur desde 1990, que incorpora las inquietudes metodológicas más recientes –a veces, más que los resultados, aún por lograr– y en teoría, también el estudio de las iglesias cristianas no católicas.

década ya estaba en condiciones de acometer una serie de aún insustituibles síntesis sobre la Iglesia en el occidente medieval, según los nuevos presupuestos de la historia social y la historia de la espiritualidad².

Este desfase también explica que se pueda presentar ahora este trabajo. Frente a la disponibilidad, hoy, de sólidas y nutridas investigaciones en cuanto a la Orden de Calatrava y su señorío en las actuales tierras castellano-manchegas, que se vienen sucediendo desde el filo del último cuarto del siglo XX, partimos, en cambio, de una laguna historiográfica en cuanto a los aspectos de la vida religiosa medieval de los pobladores de los dominios de la milicia; puede afirmarse que no ha sido estudiada como tal sistemáticamente, aunque las referencias a iglesias, ermitas o costumbres religiosas hayan formado parte de las historias locales tradicionalmente³ y haya aspectos puntuales de temática religiosa que sí se hayan estudiado, en particular⁴ o formando

² No puede dejar de señalarse que, saliendo de los aspectos institucionales, organizativos y políticos, en cuanto a la religiosidad se trata, más bien, de la Europa carolingia y postcarolingia, una cristiandad latina –no eslava apenas– con escasa presencia de la Península Ibérica. Algunos de los ejemplos más notables: J. CHÉLINI: *Histoire religieuse de l'Occident Médiéval*. París, 1968 (reed. en 1991 con una puesta al día bibliográfica); É. DELARUELLE: *La piété populaire au Moyen Âge*. Turín, 1975; R. MANSELLI: *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*. Montréal, 1975; F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona, 1973; J. PAUL: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, 1: *La santificación del orden temporal y espiritual*; 2: *El despertar evangélico y las mentalidades religiosas*. Barcelona, 1988.

³ A lo largo del trabajo habrá ocasión de recoger algunas de estas obras, cuya producción no ha dejado de tener lugar desde el siglo XIX hasta nuestros días. De momento, resulta muy representativo el erudito compendio de hechos relevantes, personalidades y monumentos –muy consultado todavía para su zona geográfica– de Inocente HERVÁS Y BUENDÍA: *Diccionario histórico-geográfico-estadístico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1890. Y pueden recordarse otras de ámbito local, como A. HERRERA CASADO: *Historia de Almonacid de Zorita*. Almonacid de Zorita, 1990; M. MONDÉJAR SOTO: *Breve historia de Puertollano*. Puertollano, 1977; ID.: *Miguelturra. Historia y tradición*. Puertollano, 1978; A. CASAS DEL RÍO: “Puertollano en el marco de la Orden de Calatrava”, *VI Semana de Historia de Puertollano*. Ciudad Real, 1986, pp. 11-44. J. SÁNCHEZ LILLO: “Puertollano en la Alta y Baja Edad Media”, en *VII, VIII y IX Semanas de Historia de Puertollano* (1986, 1987 y 1988). Ciudad Real, 1989, pp. 75-94. E. AGOSTINI BANÚS: *Historia de Almodóvar del Campo. Y glosa de su antiguo Archivo Municipal*. Ciudad Real, 1972; S. GARCÍA-VELASCO MARTÍN DE ALMAGRO: *Historia de Daimiel*. Madrid, 1987. R.J. MALDONADO COCAT: *Almagro. Cabeza de la Orden y Campo de Calatrava*. Madrid, 1979.

⁴ Con una orientación muy definida, la devoción a la Virgen María en el Medievo, hay que destacar la publicación de *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1988)*. Ciudad Real, 1990. Incluye trabajos de ámbito más o menos amplio (Castilla la Nueva, el Campo de Calatrava): L. R. VILLEGAS DÍAZ: “Religiosidad popular y fenómeno repoblador en la Mancha”, pp. 23-72; F. J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA: “La devoción mariana bajomedieval en Castilla La Nueva reflejada en las Relaciones Topográficas de Felipe II”, pp. 73-96; B. CASADO

parte de trabajos más amplios⁵. No había sido tratado el tema, en efecto, desde la óptica de la sociedad organizada en los dominios calatravos donde los vasallos son también fieles cristianos encuadrados en redes parroquiales que en buena parte dependen de la Orden⁶. Pero tampoco la vida religiosa del territorio había sido abordada en tanto que enmarcado éste en el arzobispado de Toledo, si bien hay que precisar que genéricamente sí es bien conocida la vida religiosa de los fieles y el clero a través de las constituciones sinodales y conciliares toledanas de la baja Edad Media gracias a la obra de J. Sánchez Herrero⁷, y en diócesis sufragáneas como la de Cuenca⁸; hay que precisar también que dejamos a un lado los estudios de carácter etnológico y antropológico que en tantas ocasiones incluyen fiestas plenamente religiosas o con componentes religiosos⁹.

En el marco de la actual diócesis de Ciudad Real, y precisamente a raíz del Centenario de la creación del Obispado-Priorato, fue repasado el proceso de la peculiar

QUINTANILLA: “Advocaciones marianas en ermitas de Calatrava”, pp. 97-108; R. TORRES JIMÉNEZ: “Cofradías bajo advocaciones marianas en el Campo de Calatrava a partir de Libros de Visitas (1491-1510)”, pp. 109-134; J. D. DELGADO BEDMAR: “Religiosidad y construcciones religiosas en el Puertollano medieval”, pp. 199-408. En otra línea: J.P. MOLÉNAT: “La volonté de durer: majorats et chapellanies dans la pratique toledane des XII-XV siècles”, *En la España Medieval*, V, t. II (1986), pp. 683-696. iones religiosas en el Puertollano medieval”, pp. 199-408.

⁵ Sobre confesiones no cristianas, conversos e Inquisición, existe una gran abundancia de trabajos si se entiende incluida Toledo, con una historiografía sobre los judíos y conversos en la Edad Media, de arraigada tradición y renovados métodos y enfoques, en obras monográficas o en el marco de las muchas jornadas, encuentros, congresos y cursos sobre judaísmo o las “Tres Culturas”. Para Ciudad Real, a partir de H. BEINART: *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*. Barcelona, 1983 y el Congreso *Encuentros en Sefarad* (de temática no limitada, desde luego, a la Mancha) existe ya una nutrida bibliografía. Ciudad Real capital cuenta con bastantes estudios (F. Ruiz Gómez, M^a P. Rábade a propósito de las conductas religiosas de mujeres conversas). *Vid.* M^a P. MENCHERO MÁRQUEZ: “Judíos y conversos de Almagro a fines de la Edad Media (la población judeo-conversa a través de los procesos inquisitoriales)”, *Historia de Almagro (Ponencias de las III, IV, V y VI Semanas de Historia)*. Ciudad Real, 1993, pp. 129-168, etc.

⁶ Por nuestra parte, habíamos adelantado algunas informaciones al respecto, en R. TORRES JIMÉNEZ: “Liturgia y espiritualidad en las parroquias calatravas (siglos XV-XVI)”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, I: *Edad Media* (coords.: R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ). Cuenca, 2000, pp.1087-1116.

⁷ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*. Sevilla, Universidad de La Laguna, 1976

⁸ Aparte de sus obras sobre el obispado y la iglesia de Cuenca entre los siglos XII y XV desde la perspectiva institucional y de las relaciones de poder (vid. infra), en la línea de la religiosidad destaca J. DÍAZ IBÁÑEZ: *El clero y la vida religiosa en Huete durante la Edad Media*. Cuenca, 1996.

⁹ *Vid.* más adelante bibliografía al respecto, en la Parte Segunda del trabajo. De todos modos, hay notables iniciativas locales que potencian estudios relativos a la religiosidad popular, desde el punto de vista cultural, histórico, artístico, como la revista *Veracruz* de Puertollano, de la hermandad de este nombre.

conformación eclesiástica de la zona, desde su situación jurisdiccional bajo la Orden de Calatrava hasta 1875, en que por la bula “Ad Apostolicam” se constituyó aquél¹⁰; a ello se han añadido reflexiones en particular sobre la confluencia de las jurisdicciones toledana y calatrava¹¹, y la provincia actual cuenta con un estudio de conjunto para la Edad Media¹². La región castellano-manchega también ha recibido atención a modo de síntesis panorámica en el plano organizativo¹³, sin excluir la vida monástica¹⁴.

Dentro de la provincia eclesiástica toledana, sin duda ofrecen un gran interés una serie de obras recientes en el marco de la historia de la Iglesia bajo las nuevas perspectivas metodológicas, predominantemente en un plano institucional organizativo (salvo en el caso de la Iglesia y vida religiosa de Segovia¹⁵): los sólidos estudios realizados respectivamente sobre la Iglesia y el obispado de Cuenca¹⁶, y sobre el cabildo de la catedral de Toledo¹⁷ (sus autores han tratado igualmente ambas instituciones en sus relaciones con las Órdenes Militares¹⁸), son los más destacables en el momento presente; han venido a cubrir una importante laguna en la historia de la Iglesia de la región en la Edad Media, más notable si se piensa en la importancia de la sede toledana,

¹⁰ Cien años del Obispado-Priorato de las Órdenes Militares. Ciudad Real, 1977.

¹¹ R. TORRES JIMÉNEZ: “Modalidades de jurisdicción eclesiástica en los dominios calatravos castellanos (siglos XII-XIII)”, *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la batalla de Alarcos* (1995. Ciudad Real). Coords.: R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 433-458.

¹² R. TORRES JIMÉNEZ: “Organización eclesiástica”, en la parte de “Edad Media”, *La provincia de Ciudad Real, II: Historia* (coord.: I. SÁNCHEZ SÁNCHEZ). Ciudad Real, 1996 (2ª ed.), pp. 221-243.

¹³ M^a J. LOP OTÍN ha escrito la parte dedicada a la “Organización eclesiástica” en la Edad Media, en la reciente *Enciclopedia de Castilla-La Mancha*, t. V: Historia. Madrid, Edicsa, 1999, pp. 112-115.

¹⁴ L. DAILLIEZ: “El Císter en Castilla-La Mancha”, *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 1988, V, pp. 205-210.

¹⁵ B. BARTOLOMÉ HERRERO: *Iglesia y vida religiosa en la Segovia medieval (1072-1406)*. Madrid, Universidad Complutense, 2000 (Tesis doctoral).

¹⁶ J. DÍAZ IBÁÑEZ: *La Iglesia de Cuenca en la Edad Media (siglos XII-XV)*. Estructura institucional y relaciones de poder. Madrid, 1996 (Tesis doctoral).

¹⁷ M^a J. LOP OTÍN: *El cabildo catedralicio de Toledo en el siglo XV: Aspectos institucionales y sociológicos*. Madrid, Universidad Complutense, 2001 (Tesis doctoral).

¹⁸ J. DÍAZ IBÁÑEZ: “Las Órdenes Militares y la Iglesia de Cuenca durante la Edad Media”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica, I: Edad Media* (coords.: R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ). Cuenca, 2000, pp.1049-1069; M^a J. LOP OTÍN: “Las autoridades eclesiásticas de Toledo y las Órdenes Militares a fines del siglo XV”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica, I: Edad Media*, pp. 1071-1085.

la archidiócesis y la provincia eclesiástica de Toledo¹⁹. De otro lado, trabajos sobre el clero y su formación intelectual, los señoríos episcopales, las rentas de los cabildos, etc., vienen siendo realizados desde hace decenios.

Si bien podría afirmarse que en este trabajo se pretende una *aproximación sectorial* al conocimiento de un señorío de Orden Militar, puesto que es uno de los aspectos de su vida social el que se atiende –el de su religiosidad en un encuadramiento institucional eclesiástico–, también es cierto, por otro lado, que tiene una *dimensión* mucho más *amplia* en tanto que se trata de una mirada a la vida religiosa local de una porción de la sociedad cristiana en la Castilla bajomedieval y en el tránsito a la Edad Moderna; y con el interés, en principio, de encontrarse esas comunidades cristianas locales en un ámbito rural y semirural.

Ahora bien: el papel de la Orden de Calatrava no se limita aquí para nosotros a una mera función instrumental, al sernos conocida *a través de la documentación generada por la autoridad señorial calatrava* la vida litúrgica y devocional, sus templos y otros lugares de culto, sus asociaciones piadosas y prácticas funerarias... También nos interesa examinar cómo ejerció la milicia sus prerrogativas de carácter eclesiástico, bajo qué coordinadas normativas y con qué interés pastoral; es decir, *conocer a la propia Orden en cuanto a su acción jerárquica religiosa proyectada sobre sus vasallos*, considerados como fieles cristianos. Desde luego, esto exige precisar previamente cuáles fueron los límites de su jurisdicción en relación con la autoridad del arzobispado de Toledo, en cuya archidiócesis se extendía íntegramente el citado dominio señorial calatravo. Esta cuestión nos ha llevado a indagar, retrocediendo en el tiempo, sobre el

¹⁹ Hasta la publicación referida de J. SÁNCHEZ HERRERO, prácticamente sólo se contaba con los estudios de J.F. RIVERA RECIO sobre los arzobispos de Toledo sobre todo, aunque también había tocado aspectos organizativos de la provincia: “La provincia eclesiástica de Toledo en el siglo XII”, *Anthologica Annua*, 7 (1959), pp. 95-145; “La primacía eclesiástica de Toledo en el siglo XII”, *Anthologica Annua*, 10 (1962), pp. 11-87; *Los arzobispos de Toledo en la baja Edad Media (s. XII-XV)*, Toledo, 1969; *Los arzobispos de Toledo. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*. Toledo, 1973; *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*. Roma, 1966, y Toledo, 1976. *Vid.* también S. PROUS ZARAGOZA: “La Iglesia de Toledo, 1085-1247” *En la España Medieval*, IV. Estudios dedicados al profesor S. Angel Ferrari Núñez, t. II, Universidad Complutense, Madrid, 1984, pp. 833-863.

modo en que adquirió jurídicamente sus potestades eclesiásticas, puesto que el proceso y los resultados aparecen diferenciados en distintas partes de su señorío en la meseta meridional castellana, respectivamente en la parte oriental –Zorita– y en la meridional –Campo de Calatrava– del que fuera antiguo Reino de Toledo.

El trabajo mantiene abiertas, pues, al menos dos líneas de referencia temática, las Órdenes Militares (Calatrava en particular, y en concreto en su señorío de la meseta sur castellana) y la religiosidad e historia de la Iglesia, y es obligado recordar algunos rasgos más relevantes de su historiografía en la medida en que puedan incidir en el tema.

En ambos terrenos, la enorme eclosión de investigaciones producidas en el medievalismo hispánico a lo largo de los últimos treinta años, en el marco de una indudable renovación de temas, métodos, enfoques y fuentes –aunque con desigual ritmo y grado de consolidación de orientaciones, en uno y en otro caso–, ha facilitado que contemos hoy con una buena serie de importantes balances historiográficos que, además de sus exhaustivos anexos de bibliografía, aportan síntesis de las líneas de investigación que se han seguido y, sugestivos análisis y propuestas.

En el caso de las Órdenes Militares, dichos repertorios, balances y reflexiones (consignamos aquí en las notas sólo los referidos o bien al conjunto de las Órdenes hispánicas o bien a la de Calatrava) arrancan ya de 1975 de la mano de Derek W. Lomax²⁰. A partir de los numerosos trabajos sobre Órdenes estimulados especialmente desde programas de doctorado, proyectos de investigación y jornadas, cursos o congresos, aquel tipo de aportación científica (balances, comentarios de líneas de investigación) se ha prodigado en la década de 1990 en revistas especializadas de Historia Medieval, en el marco de congresos internacionales monográficos dedicados a las Órdenes como el celebrado por la Universidad de Castilla-La Mancha en Ciudad

²⁰ D.W. LOMAX: “La Historiografía de las Órdenes Militares en la Península Ibérica (1100-1500)”, *Hidalguía*, XXIII (1975), pp. 711-724; D.W. LOMAX: “Las Órdenes Militares en la Península Ibérica durante la Edad Media”, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 6, Salamanca, 1976, pp. 9-110. E. BENITO RUANO: “La investigación reciente sobre las Órdenes Militares hispánicas”, *A cidade de Evora*, 59 (1976), pp. 2-15.

Real en 1996, y desde la aportación de expertos hispanistas franceses²¹. Aún cabe esperar los resultados de uno de los últimos encuentros de este tipo, celebrado en febrero de 2002 en Palmela en la tradición de las convocatorias de su Gabinete de Estudios sobre a Ordem de Santiago (*IV Encontro sobre Ordens Militares. As Ordens Militares e de Cavalaria na construção do Mundo Ocidental*²²).

Y en cambio, son más recientes los artículos similares dedicados al tema de la Iglesia y la religiosidad en el medievalismo hispano. Aquí, las reflexiones y repertorios comentados datan de los últimos catorce años²³. Una diferencia temporal que viene a ser también un reflejo del diferente ritmo de renovación historiográfico en tales campos, ya que en el segundo de ellos es más tardía la generalización de los nuevos paradigmas de estudio, aún hoy en pleno proceso de definición y consolidación –salvando la

²¹ E. RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA: “Catorce años de historiografía sobre la Orden de Calatrava en la Edad Media (1976-1989)”, *Hispania*, 50 (1990), pp. 941-964. C. DE AYALA MARTÍNEZ, C. BARQUERO GOÑI, J.V. MATELLANES MERCHÁN, F. NOVOA PORTELA y E. RODRÍGUEZ-PICAVEA: “Las Órdenes Militares en la Edad Media peninsular. Historiografía 1976-1992. I. Reinos de Castilla y León”, *Medievalismo*, 2 (1992), pp. 119-169; C. DE AYALA MARTÍNEZ et alii: “Apéndice II” (continuador de la parte castellano-leonesa), *Medievalismo*, 3 (1993), pp. 142-144. M.A. LADERO QUESADA: “La investigación sobre Órdenes Militares en la Edad Media hispánica durante los últimos decenios: Corona de Castilla y León”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica. Vol. I: Edad Media* (coords.: R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ). Actas del Congreso Internacional “Las Órdenes Militares en la Península Ibérica” en Ciudad Real, 6-9 mayo 1996, Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca, 2000, pp. 9-31. Ph. JOSSERAND: “Les Ordres Militaires dans les Royaumes de Castille et de Léon. Bilan et perspectives de la recherche en histoire médiévale”, *Atalaya. Revue Française d’Études Médiévales hispaniques*, 9 (1988), pp. 5-44.

²² Celebrado entre el 30 de enero y el 2 de febrero de 2002 en Palmela en colaboración con el Instituto Cervantes.

²³ M.A. LADERO QUESADA y J.M. NIETO SORIA: “Iglesia y sociedad en los siglos XIII al XV (ámbito castellano-leonés)”, *En la España Medieval*, 11 (1988), pp. 125-151. M.A. LADERO QUESADA y J. SÁNCHEZ HERRERO: “Iglesia y ciudades”, *Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI). VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*. Málaga, 1991, pp. 227-264. I. SANZ SANCHO: “Para el estudio de la Iglesia medieval castellana”, *Estudios eclesiásticos. Revista teológica de investigación e información*, 73 (1998), pp. 61-77. El mismo autor adelantó algunos de estos planteamientos en la Introducción de su tesis doctoral de 1988, I. SANZ SANCHO: *La Iglesia y el obispado de Córdoba en la baja Edad Media (1236-1426)*. Madrid, Universidad Complutense, 1989, 2 vols. J.L. MARTÍN RODRÍGUEZ: “Iglesia y vida religiosa”, *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*. Pamplona, 1999, pp. 431-456. M.A. LADERO QUESADA: “Historia de la Iglesia de España medieval”, *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano* (ed.: J. ANDRÉS GALLEGO). Murcia, Universidad Católica San Antonio, 2001, pp. 121-190.

espectacular proliferación muy reciente de trabajos y convocatorias sobre *religiosidad popular* casi nunca limitados al Medioevo—. Los análisis sistematizados de la historiografía medieval más reciente en la historia de la Iglesia sólo han sido posibles desde una experta percepción, que ha sabido ser a la vez integradora de las corrientes tradicionales (cuyos temas siguen requiriendo hoy de atención y revisiones), y por otra parte, de las nuevas aportaciones derivadas de la apertura de la *especialidad* en cuanto a métodos y temas. Su mérito es indudable, ya que incluso han debido comenzar por fijar previamente la propia definición de las líneas o corrientes cuyas obras son registradas y objeto de comentario. En efecto, en los propios campos diferenciados para hacer balance de temas y corrientes y plantear perspectivas futuras, puede caber la concepción de la historia de la Iglesia como especialidad en sí misma, con sus objetos de estudio, y también como parte de la historia medieval en general en sus aspectos institucionales y sociales de los que la Iglesia es parte ineludible; igualmente, el terreno de la fe y la práctica religiosa admite un arco amplio de adscripción conceptual: desde el estudio de sus expresiones en pura autonomía en el mundo de la cultura o del espíritu, hasta su inserción en la cultura popular más ampliamente concebida. No se eluden los problemas relativos a la confesionalidad de muchos de sus cultivadores, integrados en marcos académicos eclesiásticos y en perspectivas teológicas.

A partir de la riqueza de referencias y de la clarificación de orientaciones metodológicas de estos trabajos, y gracias a todo ello, las llamadas de atención que aquí se hacen sobre determinadas obras pueden ser conscientemente limitadas y selectivas. Y por otro lado, nuestras valoraciones o sugerencias sobre las perspectivas de métodos y conceptos de estudio, en particular en el terreno de la historia de la Iglesia y la religiosidad, serán deudoras, sin duda, de las enriquecedoras aportaciones citadas.

En lo que afecta a la línea en la que pretende inscribirse este trabajo, digamos que hoy ocupan en particular el interés del medievalismo hispánico, entre otros temas relacionados con las Órdenes Militares, los estudios de sus *señoríos*. En lo referido a Castilla *La Nueva* en particular, se sirven de su documentación para conocer las regiones conquistadas y organizadas por ellas entre los siglos XII y XV, con más

dificultad y lagunas en el centro de ese arco cronológico. Hay buenos y sólidos estudios de carácter global, o bien particularizados en un plano de la realidad, lo último comúnmente con los aspectos socioeconómicos colocados en un primer plano. Y en tanto que artífices de aquella articulación social del espacio, no dejan de ser atendidas las propias milicias, titulares de autoridad señorial; el ejercicio de esta autoridad, ejercida en el campo eclesiástico y enfocada en sus difíciles relaciones institucionales con las sedes episcopales, continúa igualmente siendo objeto de interés.

Y por otro lado, en segundo lugar, también gana terreno en una historia de la Iglesia renovada la necesidad de conocer la práctica y las mentalidades religiosas. Su importancia está sobradamente reconocida, además, en el marco amplio de una historia social que pretende la comprensión integral de todas las facetas de la estructura y las funciones de las sociedades en el pasado.

Sin embargo, estaba prácticamente pendiente la conjunción de las vías de estudio que acaban de ser mencionadas.

.1. ***Una perspectiva parcial: La religiosidad y su marco institucional como un aspecto del estudio de señoríos de Órdenes Militares.***

En el vasto y rico panorama de los estudios referidos a Órdenes Militares, este trabajo podría encuadrarse, primero, entre los que abordan el conocimiento de los señoríos, más que de la propia *institución* militar, y aquéllo desde una perspectiva concreta, la *creencia y práctica religiosa de sus poblaciones*. Nótese que, si bien hoy contamos con un amplio conocimiento de los territorios que las Órdenes conquistaron y articularon, aquél ha primado los aspectos *socioeconómicos*, tal como se ha indicado (hoy, también se hacen votos por los estudios de carácter global que integren estudios

espaciales y del poblamiento a partir del análisis arqueológico, “un campo en el que está prácticamente todo por hacer”²⁴).

Así ha ocurrido, en concreto, en la bien conocida región entre el Tajo y Sierra Morena, que ha concentrado investigaciones de gran solidez y de carácter global, a causa de la representatividad de este territorio –hasta el punto de existir un desequilibrio geográfico notable en los estudios de Órdenes a favor de esta zona–: fronterizo en su momento, vinculada su defensa al nacimiento mismo de la milicia de Calatrava, aparece como el ámbito de acción por excelencia y el más modelado por las milicias hispánicas entre los siglos XII y XV. Además, ha facilitado el mismo predominio territorial en los estudios de Órdenes y señoríos la disponibilidad de la documentación medieval propia de las de Calatrava y de Santiago a partir de la transferencia de sus propios archivos centrales respectivos al Archivo Histórico Nacional; completada con la documentación generada y recibida por una institución diferente con sus propios fondos, el plural Consejo de Órdenes. La conservación y concentración de sus fondos es un hecho, por discontinuo, fragmentario y aquejado de traslados a diversos lugares que fuera aquel proceso de transferencia²⁵.

En todo caso, los aspectos de la vida religiosa de las gentes de los dominios, en su encuadramiento parroquial particularmente, no han llamado hasta ahora la atención de un modo sistemático (aunque sí se han tratado cuestiones concretas) y es la laguna que pretendemos cubrir en alguna medida a partir de nuestra experiencia de investigación relativa al Campo de Calatrava en una temática más limitada, las cofradías como cauce colectivo de religiosidad, y la asistencia a los pobres en los hospitales del

²⁴ Así se expresaba R. IZQUIERDO en su sugerente aportación, tan nutrida de reflexiones teóricas de interés como de propuestas metodológicas prácticas: R. IZQUIERDO BENITO: “El espacio de las Órdenes Militares: planteamientos para un análisis arqueológico”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, vol. I: *Edad Media* (coords.: R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ). Cuenca, 2000, pp. 33-55.

²⁵ M^a J. ÁLVAREZ-COCA GONZÁLEZ: “Los fondos de las Órdenes Militares del Archivo Histórico Nacional. Aportaciones a la historia de los archivos”. *Boletín de la ANABAD*, XLVI (1996), núm. 1, pp. 95-118. IDEM: “El Consejo de las Órdenes Militares”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 15 (1995), pp. 297-313; IDEM: “El Consejo de las Órdenes y el Archivo Histórico Nacional. Historia de una excepción al sistema archivístico de la Administración”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, II: *Edad Moderna* (coord.: J. LÓPEZ-SALAZAR PÉREZ). Cuenca, 2000, pp. 1235-1268.

territorio²⁶. Este trabajo se había realizado a partir de los fondos de la milicia calatravense, en particular las Visitas, y a medida que se realizaba se pudo tomar conciencia de las posibilidades de esta documentación para acometer estudios de mayor amplitud.

Visto de este modo, nuestro estudio resulta ser de carácter *parcial* en cuanto que su aproximación al señorío de la Orden de Calatrava en las cuencas del Tajo y del Guadiana tiene esa perspectiva. En efecto, así es, y por ello se reconoce tributario de las numerosas y fecundas investigaciones que, sobre todo bajo enfoques *globales*, han cubierto bien los aspectos de organización socioeconómica, obtención de renta señorial, administración territorial y local y conformación política, etc. del mismo territorio, a veces en marcos geográficos más amplios –incluyendo *todo* el dominio calatravo en Castilla *La Nueva* y Andalucía–, desde el propio inicio de la existencia de la Orden de Calatrava en el siglo XII hasta el final del siglo XV²⁷, aunque todavía queda mucho por hacer en el terreno de las síntesis comparativas entre diferentes Órdenes y señoríos en el propio territorio²⁸.

²⁶ R. TORRES JIMÉNEZ: *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*. Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1989. Edición de la Memoria de Licenciatura presentada en la Universidad Complutense de Madrid en 1988.

²⁷ Muchos trabajos, artículos en especial, han tratado aspectos parciales y puntuales dentro de esas realidades, o bien marcos espaciales reducidos (ciertas encomiendas, poblaciones concretas). Entre los sólidos estudios de carácter global que han marcado el renovado interés por las Órdenes y sus señoríos desde la década de 1970, *vid.* especialmente, E. SOLANO RUIZ: *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media*. Sevilla, 1978 (que integra también el estudio del señorío calatravo en Andalucía). Y E. RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana. Los señoríos de la Orden de Calatrava en los siglos XII-XIII*. Madrid, 1994. Añádase una reciente investigación que cubre el periodo de mediados del siglo XIII a mediados del XIV, aunque se trata de una visión de conjunto sobre las Órdenes en Castilla, y no sólo la de Calatrava: Ph. JOSSERAND: *Les ordres militaires dans le royaume de Castille (1252-1369)*. Nantes, Tesis doctoral, 2000.

²⁸ En este sentido, la obra de pronta publicación de Francisco Ruiz Gómez, relativa a la implantación de las Órdenes Militares en el actual territorio castellano-mancheo, vendrá a cubrir una necesidad historiográfica en el marco de la siempre deseable perspectiva global.

Geográficamente, nosotros hemos prestado atención a las plataformas señoriales más compactas, en las cuales ejerció la Orden una jurisdicción eclesiástica más o menos amplia, y no a los simples bienes y rentas dispersos que también conformaron algunas encomiendas en las actuales provincias de Toledo y Madrid. Es decir: en particular nos ocupamos de los territorios del *Campo de Calatrava* y del finalmente llamado *Partido de Zorita*.

Son, respectivamente, las zonas de la *cuenca central del Guadiana* (entre los Montes de Toledo y Sierra Morena, con el eje norte sur de la vía Toledo-Córdoba y los sucesivos centros religiosos y de gobierno de la Orden, Calatrava *La Vieja* y el Convento de Calatrava *La Nueva*, hoy buena parte de la provincia de Ciudad Real) y del *Tajo oriental*, señorío centrado en Zorita y extendido en Zorita, Almoguera y los alfoques de ambas villas (hoy, la parte suroccidental de la provincia de Guadalajara). Todo ello ha sido suficientemente estudiado con aproximaciones *concretas* a los procesos de conquista, poblamiento, delimitación de territorios y red de encomiendas, proyección feudal de la autoridad de la institución militar en cuanto a la organización jurídica del territorio, la obtención de rentas, la actividad económica y diferentes perspectivas de la organización de la sociedad. Son ya muy abundantes los estudios para época medieval, aparte de las monografías de investigación de zonas amplias y enfoques integrales antes registradas. Pueden referirse aquí algunos remitiendo a la exhaustividad de los citados repertorios comentados sobre investigación en Órdenes Militares, a los que cabe añadir otros relativos a la actual región castellano manchega y a todo el territorio entre el Tajo y Sierra Morena²⁹.

Tales estudios vienen a añadirse a los de repoblación u “organización social del espacio”³⁰, y atañen tanto a las tierras que aquí tenemos por “meridionales” o Campo de

²⁹ R. IZQUIERDO BENITO: “Aproximación a las fuentes para el estudio de Castilla-La Mancha en la Edad Media. Fuentes documentales y bibliografía”, *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, I, Ciudad Real, 1988, pp. 39-60. E. CABRERA: “La investigación histórica sobre Castilla-La Mancha referida al periodo medieval”, *Presente y futuro de la Historia Medieval en España* (ed.: C. SEGURA GRAÍÑO). Madrid, 1990, pp. 285-311. ID.: “Conquista cristiana y repoblación de Extremadura y Castilla La Nueva. Estado de la cuestión”, *Actas del Coloquio de la V Asamblea general de la Sociedad Española de Estudios Medievales*. Zaragoza, 1991, pp. 101-120.

³⁰ No cabe olvidar la obligada referencia al maestro J. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ: *Repoblación de Castilla La Nueva*, 2 vols. Madrid, 1975-1976. ID.: “La repoblación de La

Calatrava³¹ Y una obra más, particularizada en el Campo de Calatrava, bajo una perspectiva historiográfica tradicional, muy rica en aportación erudita y con un arco temporal que supera

Mancha”, *VII Centenario del Infante don Fernando de la Cerda* (Jornadas de Estudio en Ciudad Real, abril 1975). Coord.: M. ESPADAS BURGOS. Madrid, 1976, pp. 1-27. Desde otra perspectiva: J.P. MOLÉNAT: “L’organisation du territoire entre Cordillère Centrale et Sierra Morena du XIIe au XIVe siècle”, *Génesis medieval del Estado Moderno. Castilla y Navarra 1250-1370*. Valladolid, 1987; *Campagnes et Monts de Tolède de XIIe à XVe siècles*. Madrid, 1997. E. CABRERA: “Del Tajo a Sierra Morena”. *Organización social del espacio en la España Medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII al XV*. Barcelona, 1985, pp. 123-161. J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR: “La organización social del espacio en La Mancha medieval: propuesta metodológica y sugerencias de aplicación”, *Espacios y fueros en Castilla-la Mancha (siglos XI-XV). Una perspectiva metodológica* (Coord.: J. ALVARADO PLANAS). Madrid, 1995, pp. 17-43.

³¹ Además de las obras citadas en las notas previas: en particular para las tierras del Campo de Calatrava, pero en el marco más amplio de la actual provincia de Ciudad Real o “La Mancha”: M^a L. DE VILLALOBOS RODRÍGUEZ-PONTRÉMULI: “Régimen dominical de la provincia de Ciudad Real desde el siglo XII hasta fines del Antiguo Régimen”, *VII Centenario del Infante don Fernando de la Cerda*, pp. 191-216. M. CORCHADO Y SORIANO: “Toponimia medieval de la región manchega”, *VII Centenario del Infante don Fernando de la Cerda*, pp. 29-106. L.R. VILLEGAS DÍAZ: “Propiedad y paisaje agrario en el Campo de Calatrava a fines de la Edad Media. Datos para su historia”, *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 18 (1988), pp. 59-115. ID.: “Las ferias del Campo de Calatrava en la Edad Media. Una aproximación”, *En las España medieval*, 11 (1988), pp. 305.-333. ID.: “Religiosidad popular y fenómeno repoblador en La Mancha”, *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio*. Ciudad Real, 1990, pp. 23-73. F. RUIZ GÓMEZ: “Conquista cristiana y orden feudal (siglos XIII-XV)”, *La historia de la provincia de Ciudad Real*, III. Ciudad Real, 1986, pp. 115-121.

Puede consultarse cuatro capítulos en la misma obra colectiva: *La provincia de Ciudad Real, II: Historia* (coord.: I. SÁNCHEZ SÁNCHEZ). Ciudad Real, 1996 (2^a ed). Se refieren todos al periodo medieval: F. RUIZ GÓMEZ: “La repoblación de Ciudad Real en los siglos XII y XIII”, pp. 149-179; R. IZQUIERDO BENITO: “La explotación del territorio y la distribución de la renta feudal”, pp. 181-197; M^a J. LOP OTÍN: “Organización señorial”, pp. 199-220; R. TORRES JIMÉNEZ: “Organización eclesiástica”, pp. 221-243. Referencias de todo tipo, incluyendo obras más amplias dedicadas a estudios de frontera, estructuras agrarias, etc., que integran la zona desde los Montes de Toledo a Sierra Morena (Ch. J. Bishko, R. Pastor, etc.) pueden encontrarse en los repertorios bibliográficos de los recién citados capítulos de síntesis; cabe decir lo propio de las relaciones bibliográficas incluidas en muchas de las ponencias y comunicaciones directamente relacionadas con este territorio recogidas en dos congresos organizados por la Universidad de Castilla-La Mancha: 1) R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ (coords.): *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la batalla de Alarcos* (1995. Ciudad Real). Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996. Y 2) bajo los mismos coordinadores: *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica, I: Edad Media*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000. Vid. J.M. MENDOZA GARRIDO: *Violencia, delincuencia y persecución en el Campo de Calatrava a fines de la Edad Media*. Ciudad Real, 1995.

ampliamente el Medioevo: M. CORCHADO SORIANO: *Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava*. Parte I: *La Orden de Calatrava y su Campo*; Parte II: *Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*; y Parte III: *Los pueblos y sus términos*. Ciudad Real, 1984, 1983 y 1982. Sobre el Campo de Calatrava en el contexto de las relaciones de la Orden con el núcleo de realengo de Ciudad Real: L.R. VILLEGAS DÍAZ: “Algunos datos acerca de las luchas entre la Orden de Calatrava y el concejo de Villa Real en la primera mitad del siglo XV”, *VII Centenario del Infante don Fernando de la Cerda*, pp. 179-190. ID.: “Calatrava y Ciudad Real. Unas notas sobre las relaciones entre la ciudad y la Orden (siglos XIII-XV)”, *Cuadernos de Estudios Medievales*. Granada, VIII-IX (1980-1981), pp. 215-240., a veces en contextos más amplios³² como a las “septentrionales” o zona de Zorita y Almodovar³³. En la línea de empresas editoriales de estudios provinciales o regionales

³² M.A. LADERO QUESADA: “Comentario sobre los señoríos de las Órdenes militares de Santiago y Calatrava en Castilla La Nueva y Extremadura a fines de la época medieval”, en *Las Órdenes Militares en el Mediterráneo Occidental (siglos XII-XVIII)*. Madrid, 1989, pp. 169-180. C. DE AYALA MARTÍNEZ: “Las Órdenes Militares y la ocupación del territorio manchego (siglos XII-XIII), *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la batalla de Alarcos* (1995. Ciudad Real). Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 47-104. Y para la delimitación del territorio en sus fronteras con otros poderes durante los siglos XII y XIII: C. DE AYALA MARTÍNEZ et alii: “Delimitación de la frontera meridional del Campo de Calatrava en el siglo XII”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 5 (1991), pp. 61-92; E. RODRÍGUEZ-PICAVEA: “Delimitación de la frontera occidental y septentrional del Campo de Calatrava en el siglo XII”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 7 (1993), pp. 269-282.

³³ Continúa siendo una referencia para los siglos XII y XIII el estudio de J. CATALINA GARCÍA: *La Alcarria en los primeros siglos de su reconquista* (Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, 27 de mayo 1894). Ed. Guadalajara, 1973. El mismo autor estudió y editó las Relaciones Topográficas ordenadas por Felipe II para la provincia de Guadalajara. ID. (ed): *Relaciones Topográficas de España. Relaciones de pueblos que pertenecen hoy a la provincia de Guadalajara, con notas y aumentos de d. Juan Catalina García*. Madrid, Memorial Histórico Español, tomos XLI-XLVII, 1903-1915.

Por otra parte además de los trabajos generales referidos en notas anteriores, que integran en sus análisis este territorio (E. Solano, para el siglo XV; E. Rodríguez-Picavea, para los siglos XII-XIII), resultan imprescindibles los estudios de Plácido Ballesteros y los de Francisco Fernández Izquierdo, éstos últimos a veces entrando plenamente en la Modernidad. P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: *La Alcarria en la Plena y Baja Edad Media. Transformaciones político-institucionales en la comarca suroccidental de la provincia durante los siglos XI al XV*. Universidad Complutense (tesis doctoral inéd.); ID.: “Hermandades en Zorita, Almodovar y sus tierras”, *En la España Medieval*, VII. *La ciudad hispánica durante los siglos XIII-XVI*, 1985, I, pp. 973-990. ID.: “Regulación del regadío en tierras de Zorita durante la Plena y Baja Edad Media”, *I Congreso de Historia de Castilla La Mancha*. Ciudad Real, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, VI, 127-134. ID.: “La despoblación de La Golosa en el contexto de la crisis

es posible encontrar también referencias imprescindibles. De hecho, el conjunto del territorio de la actual *Castilla-La Mancha* en el periodo medieval ha recibido atención también como tal, en el contexto de las necesarias obras de síntesis –además de los ya citados estudios sobre repoblación y estados de la cuestión–, con su insustituible utilidad para tener presente una visión de conjunto de las investigaciones fundamentales sobre el antiguo “Reino de Toledo” y espacios afines (sobre el asentamiento de las Órdenes Militares de Calatrava, Santiago y San Juan, las ciudades de referencia de Toledo y Cuenca, etc.)³⁴.

Por último, por tratarse de un periodo cronológico afín a nuestro estudio, que eventualmente se alargará en aspectos de religiosidad hasta mediados del siglo XVI, no podemos dejar de hacer alguna referencia a algunos trabajos representativos de los muchos que también han estudiado la Orden de Calatrava o los territorios citados de su Campo y La Alcarria Baja en los inicios de la época moderna³⁵.

demográfica bajomedieval en el sur de La Alcarria”, *Tres Estudios sobre La Golosa (1391-1991)*, Berninches, 1991, pp. 9-44. ID.: “Historiografía y visión histórica de La Alcarria Baja en la Edad Media durante los siglos XVI al XX”, *Wad-al-Hayara*, 18 (1991), pp. 27-71. Y la más completa: P. BALLESTEROS SAN JOSÉ y R. MURILLO Y MURILLO: *Aproximación histórica a la Alcarria Baja. Tierras de Zorita y Almoguera*, Guadalajara, 1985. R. MORÁN MARTÍN: “La organización de un espacio de la Orden de Calatrava en el siglo XII: La Alcarria”, *Espacios y fueros en Castilla-la Mancha (siglos XI-XV). Una perspectiva metodológica*, pp. 255-293. M. T. SANTOS CARRASCOSA: *Estudio de bienes de la mesa maestral de Zorita en los siglos XV y XVI a través de una fuente documental: las “visitas”*. Universidad Complutense de Madrid, 1983 (Memoria de Licenciatura). F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO: “Órdenes Militares y régimen señorial: los dominios de la Orden de Calatrava en tierras de la provincia de Guadalajara (siglos XI-XIV)”, *Wad al-Hayara*, 12 (1985), pp. 69-80; ID.: “El régimen concejil de Almonacid de Zorita bajo el dominio de la Orden de Calatrava” (siglos XIII-XVI)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 16 (1986), pp. 391-420.

³⁴ Sin olvidar los señoríos nobiliarios, la zona alcarreña y las tierras de Albacete. Las empresas de divulgación se convierten en un fecundo estímulo para las tareas de síntesis que permitan a la Historia cumplir su siempre deseable función social de ofrecer una comprensión coherente y a la vez rigurosa del pasado a sus coetáneos. Así ha ocurrido en R. IZQUIERDO BENITO: *Castilla-La Mancha en la Edad Media*, Toledo, 1985. Igualmente, en la enciclopedia de Castilla La Mancha: F. RUIZ GÓMEZ: “La reconquista (siglos XI-XIII)”; R. IZQUIERDO BENITO: “El Bajomedieval: una época turbulenta” y “Las minorías socio-religiosas”; M^a J. LOP OTÍN: “Organización eclesiástica”; M.A. LADERO QUESADA: “Las ferias y mercados”, *Enciclopedia de Castilla-La Mancha*, t. V, *Historia*. Madrid, pp. 80-90; 96-111; 112-115; y 116-117 respectivamente.

³⁵ Citamos obras de conjunto: J. LÓPEZ-SALAZAR PÉREZ (Coord.): *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, vol. II: *Edad Moderna*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000. F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO: *La Orden de Calatrava en el siglo XVI*.

1.2. Una perspectiva global, en cuanto estudio de historia de la Iglesia y religiosidad.

La eclosión de las investigaciones sobre Órdenes Militares no impide percibir que su orientación se decanta cada vez más a hacia la globalidad; es decir, se busca profundizar en la integración de las instituciones citadas y su sociología, de su actuación militar y política, de su modelo de articulación señorial de espacios y sociedades..., en el conjunto de la realidad histórica medieval analizada en esos planos.

En este sentido, nuestro estudio de las prácticas y nociones religiosas vividas en las tierras calatravas no es visto como algo particular, sino enmarcado igualmente en la

Madrid, 1982. Antes de la publicación de esta obra, su tesis doctoral, el mismo autor había avanzado importantes noticias en el Coloquio celebrado en 1983 cuyas actas, sin embargo, se editarían seis años más tarde.- FERNÁNDEZ IZQUIERDO, F.: “La Orden de Calatrava en la Edad Moderna”, *Las Órdenes Militares en el Mediterráneo Occidental (s. XII-XVII)*. Coloquio 1983. Madrid, 1989, pp.181-212. N. SALOMÓN: *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II*. Barcelona, 1982. J. LÓPEZ-SALAZAR PÉREZ: *Estructuras agrarias y sociedad rural en La Mancha (ss. XVI-XVII)*. Ciudad Real, 1986. *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, tomo VII. Ciudad Real, 1988. Como obra más reciente: F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO, A, YUSTE MARTÍNEZ, P. SANZ CAMAÑES: *La provincia calatrava de Almonacid de Zorita en el siglo XVI según las Visitas*. Madrid, 2001.

espiritualidad y corrientes de la época. Cuestión diferente es que, desde luego, sobre todo en el Campo de Calatrava, el hecho de tratarse de una estructura parroquial inserta en la proyección señorial de una Orden Militar suscite el interés de conocer cómo condicionó esta realidad jurisdiccional eclesiástica a los cristianos del señorío, en cuanto tales creyentes y fieles afectados por las coordenadas cristianas de fe, disciplina y moral.

En esta misma Introducción se expondrá cómo se va a ordenar el contenido concreto del trabajo en su temática organizativa y en el estudio de la fe y práctica religiosa. En el presente epígrafe, sin embargo, queremos precisar algunas cuestiones de planteamiento metodológico, tanto en algunos términos teóricos generales relativos a la historia de la Iglesia y la religiosidad, como en dimensiones más concretas y referidas a los límites temáticos del estudio y la periodización que comprende.

* * *

Ya hemos hecho referencia a la renovación historiográfica que se está produciendo en el campo de la historia de la Iglesia, y a las recientes reflexiones y comentarios bibliográficos que han puesto de relieve sus orientaciones, aportando a la vez sugerencias y propuestas importantes³⁶, a veces muy estructuradas en cuanto a temática, marcos espaciales y periodizaciones³⁷. Una renovación necesaria pero que aún

³⁶ *Vid. supra* las referencias a M.A. Ladero y J.M. Nieto (1988), M.A. Ladero y J. Sánchez Herrero (1991), I. Sanz Sancho (1998, retomando reflexiones de 1989), J.L. Martín (1999), y M.A. Ladero (2001).

³⁷ Destacan los esquemas teóricos de M.A. Ladero y J.M. Nieto: proporcionan una distinción básica muy operativa para establecer la dialéctica entre la especialidad y la historia social: de un lado, la Iglesia en su especificidad más profunda, con las manifestaciones religiosas que conectan para su estudio con un campo más amplio de disciplinas entre las ciencias sociales y las humanidades, y de otro lado, la Iglesia considerada en relación con la sociedad (por ejemplo, los señoríos eclesiásticos, la dimensión política de la jerarquía, las complejas relaciones entre poderes regio y episcopal, un campo tan conocido por estos especialistas, en particular con los innovadores trabajos de obligada referencia de J.M. Nieto Soria, como *Iglesia y poder real en Castilla. El episcopado, 1250-1350*, Madrid, 1988). Por su parte, Iluminado Sanz Sancho ofrece una completa y muy afinada sugerencia sobre una serie de distinciones conceptuales y planos de la realidad objetos de estudio para la Iglesia castellana

se encuentra inmersa en un proceso de apertura a nuevos temas y enfoques que, desde nuestro punto de vista, quizás en el momento presente no ha terminado de definirse, aunque se van precisando sus perfiles.

No es extraña la vacilación en las direcciones de este tipo de estudios puesto que en el campo de la religiosidad convergen historia de la Iglesia e historia de las mentalidades; y quizás, sobre todo, si se piensa en que a *lo religioso* pueden atribuirse las connotaciones más diversas, y por ello cabe desde el prejuicio académico renuente a verse confundido con un supuesto tradicionalismo historiográfico, hasta el recelo hacia lo visto epistemológicamente como una disciplina extraña a la historia y, aunque atractiva, más situada en la esfera de la antropología.

Incluso cabría alertar sobre los peligros de un neopositivismo encubierto de postmodernidad deconstructivista, valedor de la disolución de la arquitectura conceptual para estudiar sistemas históricos³⁸ (o simplemente un neopositivismo inconscientemente influido por un difuso consenso social sobre la prevalencia de las manifestaciones singulares del pasado), pero que termina primando lo individual y episódico en un

medieval, así como esquemas de periodización amplios. Su guión sistemático comprende la delimitación de seis tipos de análisis: marcos espaciales y demográficos; las instituciones episcopal y capitular de las catedrales; los agentes del culto y la pastoral (clero secular y regular); la religiosidad; y las bases económicas de la Iglesia. Cada uno incorpora perspectivas de estudio interno en el marco específico de lo intraeclesial (naturaleza, funciones, mecanismos institucionales), y perspectivas de relación con la historia general (por ejemplo: grupos de poder y análisis sociológico en cada caso; aportación a la cultura; aportación a la historia de las mentalidades; a la historia agraria, urbana y económica).

³⁸ Vid. J. ANDRÉS-GALLEGO (dir.): *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una Nueva Historia*. Madrid, ed. Actas, 1993. Las aportaciones de los nuevos modos de enfocar la realidad histórica en algunas de estas propuestas son enormemente atractivas, sin duda. Por nuestra parte, pensamos que, pudiendo rechazar sus puntos de partida (el radical relativismo cognitivo, con todas sus consecuencias), a la vez sus efectos en temas, enfoques y reflexiones sobre la realidad son *integrables* (noción no afín al deconstruccionismo, claro está) en las especialidades de la historia. Así, en la historia social en sentido amplio y en las mentalidades y la historia de la vida privada, etc., caben presupuestos de esta *nueva historia*: la superación del despotismo de lo cuantitativo, nuevos modos de *pensar* los grupos sociales y la actividad social (pero *pensándolos*, aplicando la construcción de conceptos), incluyendo temas como el tiempo, el temor del otro, la psichistoria, los sentimientos y nuevos cauces de sociabilidad como “lugares comunes de memoria”, lugares del placer, del dolor o de la marginación o de la vergüenza, los ritmos de vida y la salud, etc.- Como representativas intervenciones en el curso *New History*, vid. J.H. HEXTER: “La implosión de la deconstrucción: un réquiem”, pp. 103-117; A. MORALES MOYA: “Postmodernismo e historia”, pp. 139-153; J. RÜSSEN: “La historia, entre modernidad y postmodernidad”, pp. 119-137.

mismo plano que las costumbres y símbolos, todo visto de un modo más o menos autónomo y evitando la sistematización que no nazca, al fin, del propio dato, tal como le sea dado al investigador.

Frente a ello, es necesario el esfuerzo por aplicar la lógica del pensamiento histórico y de la narración histórica, adecuadas al objeto de estudio que es la Iglesia y lo religioso; un objeto complejo, pero diferenciable en su temática y susceptible de planteamientos teóricos con los cuales interrogar a las fuentes y fijar relaciones entre las categorías de datos. Si en el sentido de no renunciar a la comprensión racional de las sociedades en el pasado, la “historia es un discurso intencionado”³⁹, en efecto, el discurso historiográfico sobre la historia de la Iglesia y la religiosidad debe partir de presupuestos adaptados a esta temática a partir de la búsqueda de su significado propio y en relación con el mundo medieval.

Esta lógica propia de lo religioso como objeto de estudio reclama, nos parece, asumir su carácter irreductible, el respeto por lo específico que tiene la relación con la trascendencia, no asimilable con lo cultural o folklórico aunque se relacione con estos campos, genere elementos en ellos o se nutra de ellos. Así, el conocimiento de la estructura de la creencia en el cristianismo, y cómo se produjo el despliegue teológico, es fundamental para la comprensión de las imágenes de Dios, del mundo y de ellos mismos, que tenían los hombres. Conocer técnicamente los códigos propios de la liturgia, y lo que se llaman las “propuestas religiosas de la autoridad”, parece, entonces, tan importante como inventariar los cultos populares en las ermitas y los modos de perfección acuñados por los seculares. Quizás habría de ser esta una vía de trabajo, el reclamo de una mayor preparación profesional en estos terrenos: sin que la historia de la Iglesia abandone el método histórico para supeditarse a la teología, el investigador debe tener en cuenta esta última, y lo mismo cabe señalar en cuanto a la nomenclatura, usos y sentido de los objetos, lugares y elementos litúrgicos.

³⁹ F. RUIZ GÓMEZ: *Introducción a la historia medieval. Epistemología, metodología y síntesis*. Madrid, 1998, p. 75. *Vid.* en especial la primera parte, dedicada a la “Epistemología. La Edad Media como categoría historiográfica”, y los capítulos sobre fuentes y discurso historiográfico en la segunda, “Metodología. Las Fuentes y el estudio de la Edad Media”, que combina la síntesis de las actuales tendencias historiográficas con la reflexión sobre la peculiaridad de las fuentes en la Edad Media y la crítica textual que requieren.

Resulta difícil sintetizar las tendencias que se abren paso más decididamente en este fenómeno historiográfico de renovación, pero puede señalarse una serie de ellas como sigue:

a) Se aboga por la *inserción de la historia de la Iglesia en la historia social*, rechazando el aislamiento de la disciplina, desde la constatación de que la naturaleza del fenómeno religioso se imbrica en los procesos sociales, y más aún en el Medievo, pero al mismo tiempo se reconoce la necesidad del estudio particular de la institución eclesiástica y las manifestaciones religiosas⁴⁰. En todo caso, la normalización de las relaciones entre la vida religiosa e Iglesia, y la historia general, se refleja ya ampliamente en las obras de *Historia de España* recientes⁴¹, y se retoman con rigor las reflexiones sobre la aportación del cristianismo a la conformación de la comunidad hispánica⁴². Con todo, a veces los intentos de síntesis se resienten de carencias de estudios de base en el terreno de las prácticas religiosas.

b) Se abre camino la preferencia, como objeto de estudio, por las expresiones de la religiosidad de los fieles, auténtico “corazón religioso de la sociedad en cada época”⁴³, desde enfoques multidisciplinares; entre ellas, todo lo relativo a cultos, devociones, milagros y, en suma, “religiosidad popular”, y se preconiza la necesidad de

⁴⁰ J.L. MARTÍN RODRÍGUEZ: “Iglesia y vida religiosa”, p. 431.

⁴¹ Ya se incluía un capítulo sobre “La vida religiosa de los laicos” en la baja Edad Media a cargo de M^a C. GERBET en B. BENASSAR (dir.): *Historia de los españoles*, I, siglos VI-XVI. Madrid, 1989. De gran interés los capítulos realizados respectivamente por J. SÁNCHEZ HERRERO y J.M. REVUELTA SOMALO en *Historia General de España y América*, vols. IV (1085-1351), pp. 179-257 y vol. V (1351-1516), pp. 189-270. Madrid, 1982 y 1984. Recientemente, aunque en una perspectiva muy concreta, es exponente de la atención a estos aspectos la inclusión de F.J. FERNÁNDEZ CONDE: “La transmisión del saber en una sociedad predominantemente analfabeta: Una catequesis permanente”, *Historia de España Menéndez Pidal*, XVI. Madrid, 1994, pp. 863-890.

⁴² No directamente como objeto de estudio en sí, sin embargo esta reflexión ocupa un lugar importante, como uno de los hilos conductores (vinculado al neogoticismo e imperialismo castellano-leonés), al tratar del origen medieval de la tensión entre el sentimiento unitario de comunidad política y la percepción de las diferencias internas regionales, en el analítico y documentado ensayo sobre la progresiva conciencia e imágenes de *España* como un ámbito común en la Edad Media, de M.A. LADERO QUESADA: “España: Reinos y señoríos medievales”, *Lecturas sobre la España histórica*. Madrid, 1998.

⁴³ M.A. LADERO QUESADA: “Historia de la Iglesia de España medieval” (2001), p. 136.

que el investigador aborde estos temas y en particular, las fuentes, con una “sensibilidad especial hacia las mentalidades religiosas de la época”⁴⁴. Las reflexiones más lúcidas, en general, reclaman que la tradicional “historia eclesiástica” ceda el paso a la “historia eclesial”.

c) Se suele señalar que los intentos y logros son desiguales. Sin embargo, se van produciendo síntesis⁴⁵, y se han aquilatado buenos modelos de trabajo con enfoques globales integradores de los aspectos organizativos y los de práctica religiosa; con el trasfondo de la relación dialéctica con la sociedad, y en marcos espaciales coherentes y homogéneos: en particular, las diócesis⁴⁶.

Con todo, parece indudable que, de un lado, proliferan cada vez más estudios de muchas *instituciones eclesiásticas* aún no suficientemente conocidas –obispos, cabildos– desde los nuevos supuestos de la historia político-institucional, con la extensión al enfoque sociológico e incluyendo muchas veces la perspectiva de las formas de vida del clero; y, de otro lado, hay una desbordante inquietud por los temas integrados en la versátil *religiosidad popular*.

Creemos que probablemente este último aspecto está necesitado de clarificación temática y metodológica.

Es lógico, porque en el auge de las investigaciones sobre este tema han concurrido diversas líneas de renovación: la que desde dentro de la propia historia de la Iglesia reclama la atención hacia la fe y las expresiones religiosas del laicado; las preferencias actuales en la historia social sobre las mentalidades, costumbres, vida

⁴⁴ *Ibidem*, p. 130.

⁴⁵ F.J. FERNÁNDEZ CONDE: *La religiosidad medieval en España. I. Alta Edad Media (s. VII-X)*. Oviedo, Universidad, 2000. Añádase la conocida *Historia de la Iglesia en España* (dir. R. GARCÍA VILLOSLADA), vols. I-III, 1979-1982, con sus heterogéneas y valiosas aportaciones en cada caso; y los capítulos dedicados a la Iglesia y la religiosidad en los volúmenes de Edad Media algunas historias de España colectivas, además del obligado *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (dirs.: Q. ALDEA, T. MARÍN y J. VIVES), Madrid, 1972-1987, 5 vols.

⁴⁶ Los modelos más característicos: J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*. León, 1978; J. RODRÍGUEZ MOLINA: *El obispado de Baeza-Jaén. Organización y economía diocesanas, siglos XIII-XVI*. Jaén, 1996. I. SANZ SANCHO: *La Iglesia y el obispado de Córdoba en la baja Edad Media (1236-1426)*. Madrid, Univ. Complutense (tesis doctoral), 1989.

cotidiana, sentimientos, etc.; la tan preconizada interdisciplinariedad, con la irrupción de la antropología, sus métodos y temática, en la disciplina histórica, etc. Baste constatar la abundancia de la bibliografía sobre religiosidad popular en la década de 1990, gracias, en buena parte (además de la dedicación de institutos de investigación específicos⁴⁷), a la sucesiva convocatoria de jornadas, encuentros y congresos bajo esta temática, concebidos en un arco cronológico totalmente abierto, interdisciplinares habitualmente⁴⁸, y con una diversidad y atomización de temas también abiertos⁴⁹, aunque la conciencia de la necesidad del tema en el periodo medieval se apreciaba ya en la concepción de la *Historia de la Iglesia en España* de la B.A.C. en 1982 y 1983⁵⁰, y múltiples aspectos del amplio campo de la religiosidad del pueblo han sido cultivados en realidad desde hace muchas décadas⁵¹.

Precisamente este es un campo donde coexisten la renovación y el peligro de neopositivismo y dispersión.

⁴⁷ Como el CEIRA (Centro de Estudios e Investigaciones sobre la religiosidad andaluza, de la Universidad de Sevilla), y sus publicaciones (dir. J. Sánchez Herrero) sobre cofradías y fiestas en el siglo XV (1990, 1991, 1997).

⁴⁸ Muy orientado a la interdisciplinariedad de las ciencias sociales estuvo el Coloquio de la Casa de Velázquez *Fiestas y liturgia. Fêtes et liturgie*. Madrid, 1988. Otro ejemplo de colaboración entre especialidades, en A. RUIZ MATEOS et alii: *Arte y religiosidad popular. Las ermitas en la baja Extremadura (siglos XV y XVI)*. Badajoz, 1985.

⁴⁹ Recordemos ocho convocatorias de congresos recientes: 1) el Encuentro recogido en C. ÁLVAREZ SANTALÓ et alii (coords.): *La religiosidad popular*. Barcelona, 1989, 3 vols. 2) J. ARANDA DONCEL (ed.): *Congreso de religiosidad popular en Andalucía*, Córdoba, 1994; 3) E. SERRANO MARTÍN (ed.): *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII (Congreso Zaragoza, 1990)*. Zaragoza, 1994. 4) *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium (El Escorial)*. Madrid, 1997, 2 vols. 5) J. RUIZ FERNÁNDEZ et alii (coords.): *Jornadas de religiosidad popular*. Almería, 1998; 6) *Religiosidad popular y Archivos de la Iglesia (Congreso Asociación de Archiveros de la Iglesia en España)*, en *Memoria Ecclesiae*, XX-XXI (2001). 7) *Iglesia y religiosidad en España. Historia y Archivos* (Congreso en Guadalajara, mayo 2001, en prensa). 8) J.C. VIZUETE MENDOZA y P. MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA: *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. Cuenca, 2000.

⁵⁰ Vid. los respectivos capítulos sobre religiosidad popular de F.J. Fernández-Conde y de J.L. González Novalín en los tomos II-1º y II-2º (siglos VIII-XIV y XV-XVI respectivamente).

⁵¹ Por citar autores y enfoques dispares, piénsese en las obras del P. Gabriel Llompart (relativas sobre todo al espacio mallorquín) y el propio C. Sánchez Albornoz y el espacio que concedió a tratar del sentimiento religioso popular hispánico en su *España, un enigma histórico*.

Por nuestra parte, creemos que resulta siempre preferible la orientación de síntesis, sin desgajar las diversas manifestaciones de cultos populares, fiestas, folklore, etc., de lo litúrgico y del marco parroquial, *sobre todo* en la Edad Media.

Y también nos cabe alguna reserva sobre el transdiacronismo que a menudo marca estos estudios: a veces se desliza al presentismo o atemporalidad; de otro lado la Edad Media, con fuentes menos explícitas, cede terreno fácilmente al periodo de la Modernidad y a enfoques antropológicos y sociológicos sobre la *tradición* que en ocasiones no es tal... Creemos que la deseable aportación de la historia de la Iglesia y la religiosidad a la historia general exige que se acote en lo posible el estudio de aquella precisamente al Medievo, aún teniendo en cuenta, lógicamente, la realidad específica de muchas manifestaciones devocionales que son propias de un tiempo de larga duración, como lo son de otro lado muchas realidades socioeconómicas, y las periodizaciones propias en este sentido.

Las reflexiones sobre la naturaleza de la “religiosidad popular”, sus oposiciones o no con la “religiosidad culta o clerical”, etc., que se plantearon con profundidad en la historiografía francesa en la década de 1970⁵² al tiempo que se hacían propuestas de métodos operativos y fuentes para su estudio⁵³, son ya abundantes también en España⁵⁴, a veces desde perspectivas no necesariamente históricas⁵⁵. Entre las más prácticas,

⁵² Cfr. R. MANSELLI: *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*. Montréal, 1975. J.C. SCHMITT: “Religion populaire et culture folklorique”, *Annales, Économies, sociétés, civilisations*, 31 (1976), pp. 931-953; y sobre todo: B. PLONGERON (dir.): *La religion populaire. Approches historiques*. París, 1976. En esta obra colectiva, son de gran interés las aportaciones de F. Rapp y J. Delumeau.

⁵³ F. RAPP: “Reflexions sur la religion populaire au Moyen Âge. Directions de recherche”, B. PLONGERON (dir.): *La religion populaire. Approches historiques*. París, 1976, pp. 51-98. J.D. DURAND y C. PRUDHOMME (dirs.): *Guide du chercheur en Histoire Religieuse*. Lyon, 1994.

⁵⁴ Resulta muy clarificadora la sistematización de posturas sobre la “religión popular” de Eliseo Serrano en “Muerte, religiosidad y cultura popular. A modo de introducción”, en *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*. Zaragoza, 1994, pp. 5-12. Igualmente, las acotaciones de F. Martínez-Gil y F.J. Campos y Fernández de Sevilla en estudios dedicados a la Edad Moderna en *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*.

⁵⁵ L. MALDONADO: *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid, 1975. Y desde la literatura medieval: J. SAUGNIEUX: “Culture populaire et culture savante dans l'oeuvre de Berceo (Problèmes de méthode)”, *Berceo*, 94-95, Actas de las II Jornadas de Estudios Berceanos. Logroño, 1978, pp. 65-84. Resultan de gran interés las reflexiones desde la

destaca la necesidad de precisar algunas distinciones conceptuales: por ejemplo, entre “propuestas de la autoridad eclesial” y, de otro lado, “cultos populares”, “desviaciones” y “persistencias de la religiosidad natural”, sabiendo que, en todo ello, no ha de quedarse la investigación en la descripción sino que debe llegar a la explicación tipológica y estructural⁵⁶.

La “religiosidad popular”, según D. de Pablo Maroto, es el lugar “donde la religión deja de ser teología, doctrina, tesis, y se convierte en vida del pueblo” enraizada en su matriz cultural⁵⁷.

No hay duda de que puede haber consenso sobre esta afirmación, haciendo abstracción de los matices y objeciones de la expresión y del concepto, y aceptando las preferencias de otros autores por términos diferentes, como puede ser la “religiosidad *local*” de W.A. Christian, y también que haya quien se refiera más ampliamente a las “*mentalidades religiosas*”; no en vano, muchas de las reflexiones metodológicas sobre la historia de las mentalidades incluyen también las conductas⁵⁸ (el diálogo entre el saber, el *actuar* y el sentir sería otra expresión de la religiosidad, según la sociología de la religión⁵⁹). En esta línea de alternativas terminológicas, no cabe olvidar la *espiritualidad* en el sentido que le otorga André Vauchez (el modo en que los fieles laicos privilegian o valoran diferentes aspectos del misterio cristiano, su concepción de Dios y de las relaciones entre Dios y el hombre, su manera de interpretar el mensaje de Cristo)⁶⁰.

* * *

En nuestro caso, sí queremos hacer unas precisiones.

filosofía en J. GÓMEZ CAFFARENA y J.M. MARDONES (eds.): *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión*, III. Barcelona-Madrid, 1993.

⁵⁶ I. SANZ SANCHO: “Para el estudio de la Iglesia medieval castellana”, pp. 84-86.

⁵⁷ D. DE PABLO MAROTO: *Espiritualidad de la Alta Edad Media (s. VI-XII)*. Madrid, 1998, pp. 384 ss.

⁵⁸ C. BARROS: “Historia de las mentalidades: posibilidades actuales”, en *Problemas actuales de la Historia*. Terceras Jornadas de Estudios históricos. Salamanca, 1993, pp. 49-67.

⁵⁹ G. PASTOR RAMOS: *Tributo al César*. Sociología de la religión. Salamanca, 1992.

⁶⁰ A. VAUCHEZ: *La espiritualidad del Occidente medieval*. Madrid, 1985.

-- Pretendemos enfocar el conocimiento de la religiosidad del pueblo entendido en su relación fluida, de interacción, con la religiosidad del clero; entendemos la religiosidad, espiritualidad o mentalidades religiosas como una realidad conjunta y mudable⁶¹, y que incluye la liturgia. Planteamos precisamente la hipótesis de trabajo de la superación de las oposiciones entre lo culto y lo popular, y la permeabilidad de la liturgia *tal como es vivida* como campo de exploración de este aspecto. La capacidad de creación de la religión del pueblo y su aportación al culto, y su familiarización con el mismo, han sido puestos de relieve en otros trabajos⁶², y creemos que constituye una vía adecuada de enfoque aquí, donde no hay un alto clero refinado intelectualmente, sino un clero parroquial que comparte el medio rural con los feligreses y seguramente es partícipe de sus mismas concepciones.

A través de la vivencia del culto litúrgico precisamente –que suele ser visto como fijo, inamovible, incomprensible para el pueblo, etc.– intentaremos comprender si se constata un fenómeno de muchísima mayor amplitud, la tarea de la Iglesia procurando cristianizar –y ritualizar con actos litúrgicos, piénsese en los *sacramentales, bendiciones, procesiones, rogaciones*-- todos los aspectos de la vida y los momentos esenciales de su ciclo; y nos preguntaremos también por el grado de simbiosis y acogida de lo popular en ese proceso, que es lo más lógico⁶³. El pensamiento de los visitantes calatravos y sus criterios de corrección de conductas, por otro lado, pueden representar de algún modo el contrapunto de la religiosidad culta, pero será interesante constatar si

⁶¹ Es interesante recordar los problemas de la transmisión de ideas y concepciones, no sólo de arriba a abajo, sino también en la dirección inversa, que plantea F.VÁZQUEZ: “Los problemas de la explicación en historia de las mentalidades”, *Historia a debate, II: Retorno del sujeto* (ed. C. BARROS). Santiago de Compostela, 1995, pp. 46-48.

⁶² J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN: “Infiltraciones de la devoción popular a Jesús y a María en la liturgia romana de la baja Edad Media”, *Studium Ovetense*, 3 (1975), pp. 259-285. ID.: “Misas supersticiosas y misas votivas en la piedad popular del tiempo de la Reforma”, *Miscelánea José Zuzunegui (1911-1974)*, II, Vitoria, 1975, pp. 1-40. A. GARCÍA Y GARCÍA: “Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular”, *Fêtes et liturgie*, pp. 38-45; F. RAPP: *Histoire du Christianisme, 7: De la réforme à la réformation (1450-1530)*, dir. M. VENARD. París, 1994, p. 259.

⁶³ Planteábamos estos problemas, recordando cómo la liturgia fue algo *vivo* hasta su fijación y reforma en el misal romano de Pío V (1570) después de Trento (también el Breviario se unifica, 1568), de manera que en la baja Edad Media los diferentes usos locales y las añadiduras sospechosas eran lo habitual, en “Liturgia y espiritualidad en las parroquias calatravas (siglos XV-XVI)”.

también ellos mismos, como jerarquía correctora, comparten puntos de vista que puedan rozar la heterodoxia. Al fin y al cabo, los visitantes calatravos no son profundos autores de espiritualidad. Pero representan la proyección de la autoridad en lo eclesiástico.

-- Una aclaración más se hace necesaria en cuanto a los límites del tema. *No es la vida religiosa de los propios miembros de la milicia lo que aquí se pretende estudiar, ya en buena medida tan conocida a través del interés por los caracteres estatutarios y disciplinares que ha guiado múltiples trabajos, tanto desde la tradición historiográfica interesada por los perfiles jurídicos de institutos eclesiásticos como a partir de renovados criterios de estudio sobre la vida interna de las Órdenes, pues esta cuestión en concreto constituye un buen exponente de la continuidad y renovación que caracteriza la historiografía de estas instituciones*⁶⁴. Es cierto, con todo, que se echa en falta un

⁶⁴ Las obligaciones religiosas de los miembros de la Orden fueron tratadas en el estudio de E. SOLANO RUIZ: *Ob. cit.* Una serie de buenos conocedores de la temática han integrado esta milicia en la perspectiva de la adscripción regular del conjunto de las Órdenes: entre otras obras del mismo autor, A. LINAGE CONDE: "Tipología de la vida religiosa en las Órdenes Militares", *Anuario de Estudios Medievales*, 11 (1981), pp. 33-58. Otros autores han abordado estudios o la edición de textos de *estatutos* y *definiciones* de la misma Orden de Calatrava. D.W. LOMAX: "Algunos Estatutos primitivos de la Orden de Calatrava", *Hispania*, 21 (1961), pp. 483-494.

Sin duda, hay que recurrir a J.F. O'CALLAGHAN en todo lo referente a la filiación cisterciense de esta Orden, sobre todo a partir de "The Affiliation of the Order of Calatrava with the Order of Citeaux", *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, XV (1959), pp. 161-193, también en su compilación *The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates*, London, 1975. En el mismo volumen quedan recogidas también sus ediciones de *Definiciones*: "The Earliest Definiciones of the Order of Calatrava, 1304-1383", *Traditio*, 17 (1961), pp. 255-284; y "Definiciones of the Order of Calatrava enacted by Abbot William II of Morimond, April 2, 1468", *Traditio*, 14 (1958), pp. 231-268. En la década de 1990 ha retomado esta línea: "Algunas peticiones de los frailes conventuales de la Orden de Calatrava", *En la España Medieval*, 16 (1993), pp. 55-58; y "Las definiciones de la Orden de Calatrava, 1383-1418", *En la España Medieval*, 19 (1996), pp. 99-124. Una visión de conjunto sobre los fines y formas de vida de las Órdenes en sus inicios: "La vida de las Órdenes Militares en España según sus estatutos primitivos", *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la batalla de Alarcos* (1995. Ciudad Real). Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 7-29. Ha reflexionado al respecto L.R. VILLEGAS DÍAZ: "De Regla a Código. Sobre el sistema correccional de la Orden de Calatrava", *Ordens Militares: guerra, religio, poder e cultura. Actas do III Encontro sobre Ordens Militares*, I, Lisboa-Palmela, 1999, pp. 245-272. ID.: "Calatravensis Militia, Cisterciensis Ordinis", *Cistercium*, 216 (1999), pp. 547-562; "Las transformaciones de la Orden de Calatrava a fines del siglo XIV", *Actas III*

conocimiento integral de estos aspectos que vaya más allá de las pautas normativas marcadas para los freiles y se adentre en las siempre más inaccesibles situaciones *de hecho*. Este enfoque no parece posible, de momento, sobre todo en el caso de los freiles que ocupen curatos, prioratos y encomiendas fuera de los Conventos⁶⁵.

Aunque, desde luego, no cabe descartarlo, desbordaría los objetivos de este trabajo. En el propio proceso de elaboración de este estudio se comprendió que el mismo no perdería coherencia si era la vida religiosa de los fieles del señorío la que lo centraba, dejando a un lado provisionalmente el estudio de la vivencia cristiana de los miembros de la Orden Militar conforme a sus propias exigencias regulares; se vio además la inutilidad de repetir lo ya conocido en el terreno de las normas. Y finalmente, a medida que se profundizó en el conocimiento de las fuentes, se pudo entrever que existían posibilidades de canalizar una serie de informaciones, no directas pero complementarias, hacia esta esfera temática de la vida y costumbres religiosas de los freiles. Pero precisamente por ello, una metodología y enfoques nuevos, que no se limitaran a inventariar conductas sino que situaran en sus coordenadas unas tendencias de religiosidad propias de una institución peculiar (arraigada en el monacato más clásico, con su ideología de cruzada y con su evolución hacia la nobiliarización) exigirían una extrema minuciosidad que podría conducir a una perspectiva muy

Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval. La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492), ed.: M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ. Sevilla, 1997, pp. 689-705.

⁶⁵ En tanto que, en principio, permiten conectar lo normativo y lo real, son de gran valor las *visitas personales* (o a las personas) específicamente realizadas a comendadores y freiles clérigos dispersos por el señorío de la Orden de Calatrava, para comprobar el ajuste de sus formas religiosas de vida a lo exigido por sus reglas y establecimientos, en particular respecto a los rezos a los que están obligados. Sin embargo, presentan inconvenientes: primero, sólo son sistemáticas desde mediados del siglo XVI (constituyen una ampliación de las inspecciones periódicas que se venían realizando desde mediados del XV sobre el estado de las encomiendas y, fuera del ámbito interno de la milicia, a los asuntos públicos de las villas, a las iglesias, etc.). Segundo, la información, aunque confidencial, procede de las respuestas de los propios freiles inspeccionados, lo que merma su credibilidad; y tercero, en muchos casos el absentismo de los comendadores frustró la investigación.

interesante, en efecto, pero con suficiente consistencia en sí misma como para añadirla a nuestro estudio. He aquí una propuesta. Por ejemplo, a partir de la ya elaborada lista de reglas y otras formas de ordenación jurídica, no puede descartarse la posibilidad de estudiarlas en detalle para rastrear en ellas –consideradas como un conjunto y en su evolución– las huellas de las conductas reales: los incumplimientos, las adaptaciones a necesidades, problemas, lacras y en suma, a la realidad. Habría de combinarse este enfoque con los datos de unas tardías inspecciones a las personas (válidos para consideraciones de tendencias a largo plazo en pautas de comportamiento y en espiritualidad), y con los indicios dispersos de la vida y mentalidad religiosas de los freiles, específicamente considerados, que puedan aparecer en las visitas a los señoríos. Con ello, habría que sistematizar los problemas directos planteados en los Capítulos generales a propósito de personas y situaciones de la Orden en el terreno de sus conductas religiosas, ver en qué medida reflejan realidades extendidas, y qué modos de afrontarlos se arbitraron. La comparación con otros estatutos de Órdenes pero también con la información de las casas cistercienses más relacionadas con la Orden Militar de Calatrava (Morimond, San Pedro de Gumiel) podría servir también al respecto, y quizás así mismo, cada vez más, la confrontación con los modos de vida del clero secular y los ideales cristianos fijados para la nobleza laica.

Por otra parte, el estudio de las religiosas calatravas (San Salvador de Pinilla, ya conocido a través de Emma Solano⁶⁶, San Felices de Burgos fuera del territorio⁶⁷) habría de limitarse al Monasterio de la Asunción de Almagro. Hemos manejado documentación de gran interés y detalle para esta casa de religiosas (por ejemplo, libros de cuentas diarios que permiten incluso observar su vida cotidiana integrada en los ciclos litúrgicos), pero parece conveniente postergar su investigación para otra ocasión, sobre todo porque la fundación data de 1542 y el periodo de estudio entraría plenamente

⁶⁶ E. SOLANO RUIZ: “El Convento de San Salvador de Pinilla a fines de la Edad Media. Aportación para su estudio”, *Revista de Historia Canaria*, 38 (1984-1986), pp. 533-553.

⁶⁷ Dedicado en buena parte a este monasterio: R. SÁNCHEZ DOMINGO: *Las monjas de la Orden Militar de Calatrava*. Burgos, La Olmeda, 1997.

ya en una época distinta, si bien su raíz, ideológica y espiritual, era plenamente medieval.

Sin embargo, nuestro trabajo no ha despreciado las noticias sobre la espiritualidad de los miembros de la Orden u otros aspectos más concretos referidos al terreno litúrgico y devocional, si bien han sido tratadas más bien al servicio de la proyección de la Orden sobre la religiosidad de sus vasallos. De todos modos, por ejemplo, la influencia devocional del Convento de Calatrava nos ha hecho prestar interés, primero, al papel espiritual ejercido por la casa en el siglo XV y comienzos del XVI –antao el centro del gobierno– entre los propios miembros de la milicia. Igualmente, determinadas amonestaciones hechas por los visitadores a los curas en las iglesias parroquiales cobran sentido para la temática de la vida religiosa de los freiles, cuando aquellos curas son de extracción calatrava,. De otro lado, nuestro estudio sobre las provisiones de curatos y comisiones canónicas no dejan de referirse a los freiles clérigos que los pueden ocupar.

Y fundamentalmente, nos ha interesado en todo momento, por descontado, rastrear la espiritualidad, puntos de vista, nociones y criterios manejados por las jerarquías calatravas que actúan sobre la vida religiosa de los feligreses en el señorío.

-- En otro orden de cosas, en relación con el periodo estudiado, es preciso aclarar que alargamos la observación de las prácticas religiosas y devocionales hasta mediados del siglo XVI eventualmente. No sólo las fuentes lo posibilitan así, sino que realmente el periodo de la primera mitad de esta centuria continúa conformando un todo con el siglo XV en los aspectos de la religiosidad . Justamente las últimas décadas de este siglo y las primeras del siguiente han sido considerados como un tiempo de enorme interés entre los titubeos reformistas y las inercias del medievo. El inmenso poder de la costumbre, contra el movimiento que al final de la Edad Media quiere separar nítidamente lo sagrado de lo profano desde las jerarquías eclesiásticas más lúcidas. Es un periodo encuadrado en un tiempo de larga duración que puede prolongarse sin

dificultad hasta la mitad del siglo XVI: entonces –dice Joseph Pérez-- Trento modela un nuevo semblante en la Iglesia católica, y se inicia un cambio radical marcado por la fijación y el elitismo teológico, entre otras cosas. Es una época, pues, de múltiples contradicciones en la superposición de corrientes de espiritualidad, usos y proyecciones reformistas. En las tierras de la Orden de Calatrava, la aplicación de la autoridad de la milicia está ahora sustentada por el interés de los monarcas por lo religioso.

Lo coyuntural y los procesos más amplios se verán entrecruzados, y es de esperar que se pueda percibir algún indicio de los fenómenos de personalización de la fe que caracterizaron en el siglo XV la religiosidad laica cada vez más en ciertos ámbitos, a la vez que el modo aparentemente rutinario de vivir la fe se imponga en la documentación⁶⁸.

* * *

⁶⁸ Sobre la unidad de los siglos XV y XVI como periodo: J. PÉREZ: “Introducción” en *Cultura y sociedad en tiempos de Santa Teresa*. Congreso Internacional Teresiano. Salamanca, 1983, pp. 31-33; también refiriéndose al problema de la “fe popular” y al de la “fijación de periodos” precisamente en los siglos XV y XVI y sus ambigüedades, E. DELARUELLE, E.R. LABANDE y P. OURLIAC: *Historia de la Iglesia* (dirs.: A. FLICHE y V. MARTIN), vol. XIII. Valencia, 1977, pp. 15-19. Lo mismo cabe indicar en el caso de la *Histoire du Christianisme* y su concepción del vol. 7 (1993), y también a propósito de la propuesta de periodización de I. Sanz Sancho: “Para el estudio de la Iglesia medieval castellana”.

Desde el punto de vista de la religiosidad, el trabajo querría aparecer como un intento de comprensión de la vivencia de la fe y las prácticas litúrgicas y devocionales, del laicado fundamentalmente, en un ámbito territorial dotado de coherencia institucional. Esta última viene dada por la adscripción señorial, bajo un poder que, por tener una naturaleza en parte religiosa, no sólo proyecta en la zona prerrogativas eclesiásticas al modo de un patronato señorial sobre *iglesias propias*, como podría ser la presentación de clérigos, sino que va más allá. El criterio de homogeneidad territorial, pues, no lo sustenta en este caso la pertenencia de una sociedad cristiana, con su red de iglesias y demás centros de culto, a una diócesis o grupo de ellas, que es lo que ha guiado en las últimas décadas una serie de excelentes trabajos sobre organización y vida religiosa del clero y el pueblo; sino la identificación del territorio estudiado con el señorío de una Orden Militar.

En definitiva, ha de quedar claro que en este trabajo un interés primordial lo ofrece la temática propiamente religiosa: se colocan en primer plano como objeto de estudio la observación del despliegue ritual y piadoso en su materialidad, en las conductas y en las actitudes; las relaciones de los feligreses con sus parroquias, la selección de cultos de santos y la orientación de la piedad mariana, la profundización en las concepciones mentales que se manejan, las nociones de lo sagrado y de la relación con Dios y con el más allá, etc.

Nos situamos, pues, en la línea de encuadrar la historia de la Iglesia y la vida religiosa, y también la religiosidad en el señorío calatravo y su marco institucional, en el conjunto de la historia social. Pues en la Edad Media, el hombre no es sólo cristiano el domingo; lo es en su vida cotidiana, y la *consecratio mundi* impregnaba la época⁶⁹.

⁶⁹ J. CHÉLINI: Histoire religieuse de l'Occident medieval. París, 1991, p. 13.

No parece que sea ya tan necesario como hace unas pocas décadas dedicar unos párrafos a la justificación de la necesidad de tratar este tema. Pero de hecho, se sigue haciendo. Y aquí no eludimos reivindicar que la clave *religiosa* ha de estar presente *también* en el estudio de la historia de la religiosidad, y por ello es deseable la integración de los conocimientos más tradicional y puramente eclesiásticos en la comprensión de este tipo de fenómenos históricos. Y en todo caso, pretendemos transmitir que la perspectiva de la religiosidad estudiada para el señorío calatravo no es el aspecto *amable* o lúdico, como hermano menor de los estudios socioeconómicos. Es un nivel de la realidad histórica que incluso puede verse con vocación integradora, dado lo unitario de la visión del mundo en Dios, en esa época. Este estudio recoge un interés por la temática religiosa (y eclesiástica), en su papel no sólo como componente sino como substrato de la realidad histórica del occidente medieval. Si no se admiten conceptos vertebradores de este carácter, y se adopta una línea de negación de la construcción del discurso histórico, entonces, desde la irracionalidad, cualquier perspectiva, sea económica, mental, lúdica o política, no pasará de la anécdota.

2. ORGANIZACIÓN SISTEMÁTICA DE LOS CONTENIDOS

El trabajo ha sido organizado en dos partes que responden a la finalidad planteada; es decir, conocer en sus cauces materiales, discursos y mentalidades el despliegue de la vida cristiana en un área geográfica concreta y que está definida por una peculiaridad institucional: su correspondencia con el dominio señorial de la Orden de Calatrava con lo que ello implica a efectos de jurisdicción eclesiástica, una jurisdicción cuyos perfiles y razón de ser también pretendemos conocer y explicar.

Las dos partes, sin embargo, invierten esta temática tal como se acaba de expresar: primero, se abordará el *marco institucional* eclesiástico, y después, *la fe y la práctica religiosa*. Conviene partir, en efecto, de la primera cuestión, pues la lógica de la exposición histórica así lo exige –e incluso la articulación geográfica y cronológica de los contenidos–. Pero no debe trazarse una correspondencia total entre la primera y la segunda, en el sentido de condicionar la una a la otra. Recordemos primero algunas premisas generales sobre la relación entre el citado marco institucional y la vida religiosa del pueblo –algo que ya ha quedado sugerido en páginas anteriores–, y después expondremos cuál es la estructura orgánica del contenido del trabajo.

Partimos, pues, de la base de la configuración peculiar en cuanto a la proyección de jurisdicciones eclesiásticas en los dominios de la Orden. Pero el centro de interés del estudio está más bien, en las formas de religiosidad, fundamentalmente del laicado. Estas formas de práctica religiosa están organizadas y encuadradas, claro está, por la actuación de la Orden de Calatrava en ese terreno. Pero su desarrollo no queda absolutamente constreñido a las prerrogativas, potestades, normativa y corrección de la milicia, sino que desborda todo ello.

No es en absoluto una novedad poner de relieve que, con independencia del ejercicio concreto de su autoridad por parte de la Orden Militar, la religiosidad del clero local de las parroquias y del laicado –y aún, apurando el argumento, de la propia jerarquía calatrava–, en cuanto a sus gestos y ritos como en cuanto a las actitudes y concepciones que comporta, recibe influencias que hunden sus raíces en un tiempo de larga duración: dentro de la más pura tradición cristiana de doctrina, disciplina y moral, y también recogiendo ancestrales elementos de cultura popular de carácter no necesariamente cristiano.

Y no sólo en el tiempo, sino también en el espacio, el plano de la fe y su práctica se inserta en una red de intercambios a través de la cual se difunden continuamente usos, devociones y gustos, según mecanismos mal conocidos pero cuyo alcance puede llegar no sólo a la sociedad confesionalmente cristiana hispánica, sino a la cristiandad occidental. Desde todos los puntos de un mundo unitariamente cristiano se pueden terminar proyectando influencias religiosas en una porción de territorio castellano situado en el centro-sur de la Península, una posición precisamente favorecedora del tránsito de personas y de ideas.

Con todo, esto no significa que se esté defendiendo que el desarrollo de la vida religiosa del pueblo en las tierras del Campo de Calatrava –sobre todo en ellas–, sea autónomo e independiente de su autoridad señorial-religiosa. El cristianismo no es una abstracción, sino que es vivido en circunstancias, tiempos y lugares concretos. Y por ello, evidentemente el papel de la autoridad de la Orden de Calatrava resulta decisivo: puede actuar como filtro o como catalizadora de novedades; puede promover inercias conformistas entre los cristianos de su territorio, etc.

El estudio ha de combinar lo *particular* de las atribuciones precisas que consiguió la institución militar para promover y controlar la vida cristiana en sus dominios, examinando cómo las ejerció, con otro plano más tendente a lo *universal*, que habría de conectar con unas pautas generales de creencias y usos religiosos.

La primera parte se atenderá, por lo tanto, al protagonismo de los dos poderes eclesiásticos, el ordinario y el señorial, en sus conflictivas relaciones y en su proyección sobre la vida religiosa del señorío: poderes –el arzobispado de Toledo y la Orden de Calatrava– bien concretos en un tiempo y en un espacio: una época que arranca de las conquistas cristianas, la restauración de la sede toledana y el propio surgimiento de la Orden, y espacio (el Tajo oriental y las tierras desde los Montes de Toledo a Sierra Morena) cuya sociedad conformaron, en la administración religiosa en unos casos y en todo el resto de la organización en otros.

La segunda parte habrá de tener en cuenta una mayor amplitud de información, con objeto de no limitarnos a describir, sino tratar de explicar y comprender la práctica y las mentalidades religiosas. El discurso que puedan proporcionar los datos deberá contar con las líneas de evolución anteriores del cristianismo occidental en su conjunto, y con el fondo sincrónico de la vida de la fe en general en la época. Y puesto que las tierras objeto de análisis aquí, el Campo de Calatrava en especial, no dieron autores espirituales, deberemos recurrir a tratadistas hispanos y foráneos; a los contenidos de sínodos y concilios, a lo conocido sobre las orientaciones generales de la piedad y sobre los pormenores de los usos del ajuar litúrgico... No se olvidará la concreción, pues la condición propia de las iglesias, el despliegue de cofradías y ermitas, los gustos, la pobreza o suntuosidad del material, etc., serán los propios del territorio cuyo control en lo religioso pugnó la Orden por mantener y aún incrementar.

I. La Parte Primera se ordena, pues, a conocer el *marco institucional* de la organización y práctica religiosas de las tierras situadas bajo dominio de la Orden de Calatrava en las cuencas del Tajo oriental y el Guadiana central durante la Baja Edad Media. Se trata de examinar cómo construyen su autoridad territorialmente *los poderes*, qué *relaciones* mantienen entre ellos, cuál es *su proyección sobre la vida religiosa del señorío*.

Como se ha dicho, el análisis cuenta con la progresión casi paralela de dos realidades: el poder señorial de la milicia, desde su nacimiento mismo –acompañado de prerrogativas de exención eclesiástica– y la organización eclesiástica de la archidiócesis toledana en una línea restauradora. Se trata de estudiar cuál era la situación de las jurisdicciones que en lo religioso proyectaban ambas autoridades en las iglesias, clero y fieles del señorío. Evidentemente, hemos partido de lo ya conocido en la historiografía sobre la progresiva formación de la plataforma señorial calatrava y también sobre la conflictividad que hubo entre ambos poderes en los siglos centrales de la Edad Media. De todos modos, hemos retomado este periodo (siglos XII y XIII) para intentar reflexionar sobre la relación existente entre la ocupación del espacio y el grado de control eclesiástico, y para replantear los derechos calatravos al respecto.

En esta parte se distingue un primer grupo de capítulos donde se hace un recorrido del marco jurisdiccional *doble* (se plantea si existe tal duplicidad, qué variantes se dan en ella y por qué) desde el siglo XII hasta comienzos del XVI. Hay que empezar por recordar las líneas de la formación inicial del señorío calatravo, pero se hace desde una perspectiva particular: se pretende analizar comparativamente la situación en las tierras de Zorita y Almoguera, de un lado, y en el Campo de Calatrava, de otro, de cara a comprender por qué en el futuro queda conformada de diferente forma la manera de compaginar las dos jurisdicciones eclesiásticas, toledana y calatrava. Un capítulo descriptivo del espacio señorial en el suroeste de la actual provincia de Guadalajara –con ramificación a la provincia de Toledo– y la plataforma principal, el Campo de Calatrava en coincidencia en gran parte con la provincia de Ciudad Real de hoy (pero desde la óptica del resultado al final de la Edad Media, y con el apoyo en los estudios aludidos) es necesario como mapa de conjunto para comprender espacialmente cómo esta geografía se vio encuadrada en las dos organizaciones territoriales, la eclesiástica archidiocesana de Toledo, y la señorial pero también en buena medida con atribuciones eclesiásticas, de la Orden de Calatrava. Plantearemos esta inserción del señorío en una jurisdicción eclesiástica –que preferimos llamar, más que doble, *compartida*– desde sus *fundamentos*, retomando el análisis en detalle de los textos legales que respectivamente sustentan las alegaciones de derechos (restauración de la

diócesis toledana en plenitud, esquivando la de Oretum; los supuestos privilegios recibidos por la Orden para quedar exentos sus miembros de la jurisdicción diocesana pero, además, ejercer su *patronato* sobre templos, clero y bienes en las tierras que conquisten...).

Nos preguntamos, en esta parte, cuál es verdaderamente el *hito* jurídico, supuestamente, para la formulación legal de ese patronato de la Orden sobre sus iglesias, o el conjunto de bases legales con el que contó la milicia para reivindicar sus prerrogativas, indagando sobre los medios que empleó la institución militar para conseguirlos o, según pretendía, no ya obtener algo que se le concediera sino verlas reconocidas. Es la perspectiva que guía también la revisión de los *conflictos jurisdiccionales hasta mediados del siglo XIII*; además, tratamos de averiguar si los enfrentamientos –ya estudiados para el Campo de Calatrava– se produjeron también en las tierras septentrionales o “dominios del Tajo”, las de Zorita y Almoguera. En qué medida ejerció la Orden en un principio su patronato sobre las iglesias en esta zona, o no, y si hubo choques entre la milicia y los arzobispos de Toledo por esta razón, es algo que no había sido planteado, dado que al final del Medievo la red parroquial de la zona aparece plenamente insertada en la estructura diocesana.

En suma, a través de una aproximación crítica a fuentes ya conocidas y con la aportación de nuevos datos, tratamos de discernir cómo se van conformando *dos modelos de jurisdicciones eclesiásticas* que en el siglo XV ya aparecen definidos (predominio calatravo en el Guadiana, predominio arzobispal en el Tajo), y qué factores concurrieron para que la evolución fuera diferente, ya que, realmente, se dejó notar la huella de los conflictos *también* en las encomiendas de lo que sería después el partido de Zorita.

Los tres últimos capítulos de este grupo se centran en los perfiles de este marco institucional eclesiástico en la *baja Edad Media*. La pretensión es fijar, primero, cómo fue quedando encuadrado el señorío calatravo en los arcedianatos y arciprestazgos de la archidiócesis toledana (*todos* los bienes y rentas en función de las villas y lugares donde están situados, con independencia de que las iglesias sean de dependencia arzobispal o calatrava); aquí, la perspectiva es más bien la de la archidiócesis y sus demarcaciones,

que se van estableciendo con variaciones y una progresiva definición en los siglos XIII y XIV, y en las que van quedando comprendidos espacios señoriales.

Y también desde la perspectiva del arzobispado, estudiamos, en segundo lugar, qué agentes de intervención arzobispal podían proyectar la autoridad del prelado, y en qué sentido, tratando de contrastar en las fuentes disponibles cómo hacían realidad las atribuciones que teóricamente les eran conferidas a los arcedianos, arciprestes y otros. Se ha tratado de comprobar cualquier modo de presencia del clero diocesano en las iglesias del territorio de la Orden; claro está que de entrada es de esperar que aquella sea dominante en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera, pero tiene interés la encuesta sobre los modos de presencia de ese clero.

En tercer lugar, planteamos si hubo conflictividad jurisdiccional todavía en la baja Edad Media entre el arzobispado y la milicia, aplicando a la documentación una encuesta que privilegie los indicios de los choques reales, en el aspecto económico y en el judicial, y ello en las *dos zonas*, los arciprestazgos de Zorita y de Almoguera por una parte, y el Campo de Calatrava, por otra.

Un segundo grupo de capítulos se centra en la *parroquia como demarcación eclesiástica local*. Nos interrogamos por la situación institucional concreta de la célula de la vida eclesial en los dominios donde la Orden consiguió su control, y también, desde luego, pretendemos establecer cuál fue la red parroquial en las tierras de la milicia.

Preferimos trasladar aquí la continuidad del tema anterior, los conflictos de jurisdicciones, en lo referido a las iglesias, los clérigos y la supervisión de la vida religiosa de los laicos. No hay correlación entre los modos en que una y otra autoridad controlaban todos estos elementos, y en especial es el tema del clero el que merece la pena estudiar más a fondo, dado que canónicamente los clérigos estarían sometidos a la autoridad episcopal (en el sentido más centrado del término), por el *orden* obligadamente conferido por los prelados y por la *obediencia* intrínseca al clero servidor de iglesias respecto al pastor. En línea con estos problemas, los aspectos institucionales de las parroquias calatravas y su problemática en el panorama de las exenciones ocupan

otro capítulo. Nos interesa seguir el proceso por el cual la milicia fue ampliando competencias progresivamente, y entramos en el periodo en que la administración del maestrazgo estaba en manos de la Corona, tratando de ver si ambas cuestiones guardan relación.

Este estudio ha pretendido documentar la serie de iglesias y otros centros de culto que se extendieron en los dominios de la Orden de Calatrava. En el último capítulo de la Parte Primera nos proponemos dar a conocer los resultados de esta búsqueda en los aspectos más significativos, empezando por el problema mismo de la localización de iglesias parroquiales, y comentando algunos casos especiales, o dudosos, o las variaciones internas que se producen en esa red parroquial, pero todo ello en el marco del Campo de Calatrava, que es aquél donde las iglesias estaban bajo jurisdicción de la Orden Militar. Un *Apéndice* final del trabajo recoge desde cuándo conocemos su existencia y bajo qué advocación se encontraban –en lo posible–. No pretendíamos limitar esta encuesta al Campo de Calatrava, y por ello la relación del Apéndice incluye toda la serie de iglesias que, situadas en territorios que la Orden controló, o sobre los que ejerció jurisdicción plenamente, también formaron parte del arcedianato de Calatrava (arciprestazgo de Ciudad Real o Calatrava), el arcedianato de Guadalajara (arciprestazgos de Zorita y Almoguera) y varios arciprestazgos en el arcedianato de Toledo.

2. La **Parte Segunda** del estudio pretende conocer la *fe y práctica religiosa* en el señorío, las condiciones en que se desarrollaba y su vivencia.

Debe advertirse que el marco institucional delineado previamente condiciona el enfoque de esta parte, en lo espacial y también en lo temático. Así, suscita el mayor interés para nosotros conocer el despliegue de la práctica religiosa en el contexto parroquial, pero en un estudio de la vivencia cristiana en un señorío de la Orden, son las iglesias parroquiales bajo su control, entonces, las que deben centrar nuestra atención.

Puede recordarse aquí que una pregunta de fondo que actúa a lo largo de la búsqueda de información, su sistematización y su análisis, es la siguiente: en qué medida la proyección de la autoridad jerárquica de la Orden, pretendiendo prácticamente suplantar a la diocesana, repercutió en una situación peculiar de la vivencia cristiana en dichas iglesias. Para ello, un buen campo de observación es, desde luego, la parroquia.

De todos modos, el encuadre señorial de los *concejos* de las tierras de Zorita – aún a pesar de la progresiva autonomía que institucionalmente adquirieron al final del siglo XV sus administraciones locales frente a la Orden– también abre una ancha vía de intervencionismo calatravo en la vida de fe y moral de las gentes de esas tierras. No queda fuera del estudio de la segunda parte esta zona, entonces, pero el Campo de Calatrava sí constituirá el foco principal de análisis para las prácticas conocidas más internamente desde los propios templos parroquiales.

Como planteamiento general, digamos también que interesa tanto el plano de las conductas como el de las concepciones y –en lo posible– los sentimientos; que no se ha aislado el estudio del clero por falta de suficientes datos para ello, y porque también se ha optado por un análisis comparativo o integrador del clero local y el pueblo en cuanto a los modos de práctica litúrgica y devocional, y de la espiritualidad. En todo caso, el clero parroquial o adscrito a las parroquias –sea de extracción calatrava o no–, primero; el pueblo en segundo lugar; y en tercer lugar la jerarquía calatrava, ésta última representada en la actuación y los mandatos de los visitadores, constituyen los vértices de un triángulo de observación, que está guiada por la pregunta sobre la convergencia o divergencia entre sus ideales y comportamientos.

En esta parte del estudio hemos separado las *celebraciones litúrgicas* y las *prácticas devocionales*. Es una diferencia más propia de hoy que del Medievo (y desde luego más doctrinal que vivencial), pero la justifica el orden metodológico de la exposición y, además, una distinción conceptual: el culto litúrgico se caracteriza por su carácter ordenado oficialmente por la Iglesia –en teoría–, su obligatoriedad, y su

identificación plena con la parroquia (aunque las misas pueden celebrarse, por supuesto, en las ermitas, oratorios, etc., pero no será la *misa mayor* parroquial que es la obligada en las fiestas); mientras que las prácticas devotas pueden resultar necesarias, incluso más, pero son asumidas sin que ningún mandamiento obligue a ello, su campo es el de la piedad popular y a sus aspiraciones de emotividad, proximidad y tangibilidad responden; además, se desenvuelven en la parroquia pero también fuera de ella.

A) En primer lugar se suceden una serie de capítulos dedicados a la *liturgia* como *oración, celebración y vida sacramental*. Distinguimos las Horas, la misa y los sacramentos.

Su perspectiva y objetivos son los siguientes. Están enfocados bajo el interés por percibir cómo era captada la liturgia por el pueblo e indagar en la posibilidad de que, contra toda apariencia y juicio previo desde la óptica actual, las gentes estuvieran en condiciones de *participar* de diferentes formas en las solemnidades y ritos. Además, pretendemos conocer en qué marco general se desenvolvían el culto y los actos litúrgicos, tanto en el terreno de las actitudes y concepciones (pues las actitudes generales hacia lo sagrado y los espacios sagrados condicionarían el modo de conducirse las gentes en el transcurso de una celebración) como en el marco material en toda su extensión. Igualmente, otro objetivo de esta parte será el de aproximarnos al modo como los clérigos oficiaban los ritos y administraban los sacramentos. Y los juicios de los visitantes calatravos sobre todo esto, su intento de reconducir conductas, sus admoniciones sobre ciertos modos de proceder, la importancia que dan a los diversos aspectos de celebraciones y sacramentos (sea en el terreno del modo de oficiarlos, sea desde el cumplimiento y costumbres del laicado), y los mecanismos y contenidos de los castigos, todo ello será objeto de atención también por sí mismo –y no sólo como vía de información para estudiar los temas indicados–, pues lo consideramos revelador del modo de proyectar la Orden de Calatrava su autoridad eclesiástica, algo

que procuraremos valorar y contrastar con las disposiciones equivalentes en la archidiócesis toledana, cuando sea posible.

Se procurará que el estudio sea global, pues en realidad todos los puntos de interés enumerados están muy relacionados entre sí.

-- De hecho, consideramos importante la parte inicial, *el marco general de la vivencia del culto litúrgico*, a causa de la perspectiva abarcadora de muchos aspectos que puede suministrar sobre los modos de integrarse las gentes en la oración litúrgica. Téngase en cuenta que, lógicamente, carecemos de fuentes narrativas sistemáticas acerca de cómo se conducían las gentes en los templos y acerca de sus prácticas comunes; y, aún menos, no disponemos de testimonios explícitos, personales o no, sobre el sentido religioso que el pueblo otorgaba a las celebraciones o a algunas partes suyas. En las visitas afloran usos reprobables, por lo común, y conocemos los objetos y su disposición en los templos. Por ello debemos servirnos de todos los datos conjuntamente, e integrar la información sobre las relaciones con lo sagrado en general, no limitándonos a considerar de forma estática el desarrollo del culto como si se produjera aisladamente del resto de la vida y del entorno. De hecho, algo que se percibe pronto al manejar fuentes con referencias a criterios y a costumbres religiosas es que en esta época la práctica y la creencia –con más o menos profundidad, convicción y frecuencia, la primera– *no* aparecen como algo desgajado de la vida cotidiana, individual, colectiva y cívica.

La reflexión previa sobre el uso del latín litúrgico por el pueblo y sobre el alcance que podía tener entonces la idea de su *participación* en la liturgia, se sitúa en la misma esfera que la consideración que introducimos sobre *el espacio y el tiempo sacros*. Creemos, en efecto, que tiene mucho interés estudiar a través de diferentes indicios sistematizados qué representaban los lugares sagrados para la sociedad local (no sólo para los individuos) y qué tipo de relación tenían con ellos habitualmente, para encuadrar la práctica religiosa concretada en la asistencia al *officium divinum*. El motivo de integrar en este punto una referencia al tiempo sagrado en cuanto al modo de guardar

las fiestas es el mismo: la transgresión o la observancia, de por sí, son reveladoras de las actitudes generales que explican o generan disposiciones respecto a lo celebrado (de otro lado, por supuesto, se quiere conocer en qué medida se guardaban las fiestas y qué modos concretos de hacerlo les eran exigidos a los fieles).

Contamos también entre las condiciones o marco para los modos de vivir el culto cómo quedaba preparada la *apariencia del templo como espacio sagrado* para el culto: la decoración y la focalización de la atención en puntos centrales, las imágenes y los mensajes que transmitían, pueden ser estudiados en los inventarios de las iglesias, y aquí cobra mucho sentido una pregunta que puede responderse buscando los datos sobre donaciones: en qué medida los fieles contribuían a conformar a su gusto esa apariencia escenográfica que fomentaba su piedad. Téngase en cuenta que esto podía condicionar mucho la percepción que tuvieran de la puesta en escena de la plegaria litúrgica (las horas, la misa), y su actitud más o menos activa.

Cabe aclarar que partimos de una hipótesis a raíz de un primer examen de las fuentes, la existencia de una *doble dirección* en la relación entre los fieles, de un lado, y el culto a partir de la dotación litúrgica y ornamental del templo, de otro. Es decir: los feligreses no aparecen sólo como receptores del ritual, sino que la liturgia los envuelve sensorialmente, de un modo que ellos han contribuido a hacer posible con sus donaciones y también con sus preferencias por ciertos ritos.

Y como un elemento más en este conjunto de condiciones o marco general para la celebración y vivencia litúrgicas, consideramos los ornamentos, en concreto las *vestiduras*. Las entendemos interesantes en sí mismas, como exponente del nivel de la disponibilidad de las iglesias del Campo de Calatrava en ajuares suficientes; pero también como expresión de la religiosidad en diversos sentidos: pueden reflejar desde el concurso habitual de mozos en las celebraciones (una vía de transmisión del mensaje cristiano e integración laica en la vida parroquial) hasta el grado de la formación litúrgica; las orientaciones en los gustos por ciertos ritos, litúrgicos o extralitúrgicos (¿con preferencia por dotar de esplendor a los funerarios?) según se prodigue la

renovación de este ajuar en una u otra línea; el sentido de la diferencia litúrgica a lo largo del año; la importancia que se da a determinadas fiestas (¿en honor de quién o de qué misterios cristianos?); y de nuevo, la convergencia entre los criterios y gustos del pueblo (donantes) y del clero. Creemos que merece la pena entrar en el detalle del estudio de las vestimentas e insignias, a pesar de los inconvenientes del manejo masivo de inventarios con su prolijidad y diferencias descriptivas.

-- En el estudio individualizado de las Horas, la misa y los sacramentos, el ajuar en *libros* litúrgicos se analiza en cada caso, buscando confrontar lo conocido sobre los usos teóricamente más extendidos en la época, con los practicados en las iglesias parroquiales calatravas. Se atiende en especial a las menciones de libros impresos, compilatorios, romanos, toledanos, y a la autoría de algunos tratados.

A menudo ha quedado minimizado el rezo de las *Horas canónicas*, cuya celebración, no obstante, tenía una gran importancia en la época medieval como parte del “*officium divinum*” incluso fuera de las iglesias catedralicias, en las parroquiales y como parte, así mismo, de los deberes clericales. Pretendemos reconstruir algunos modos de la celebración, el cumplimiento por los freiles calatravos de su obligación de rezar el oficio, la calidad, la frecuencia, el lugar... Pero quizás lo más interesante es la constatación de la asistencia del pueblo; con ello, la vivencia laica de esta celebración, en qué momentos y días, y con qué actitudes, ha supuesto el eje de un capítulo que puede resultar indicativo de la religiosidad del final de la Edad Media con sus peculiaridades y formas a menudo alejadas de lo que *a priori* se está dispuesto a valorar en ella cuando se estudia.

En el examen de la *misa mayor* (estudiada ésta con preferencia sobre la misa sin más, por tratarse de la que reúne al pueblo obligadamente, la solemne y parroquial del domingo y de las fiestas), pretendemos también reconstruir la celebración del lado clerical y según los objetos, libros y demás elementos del culto conocidos, en particular

los que se utilizan para el servicio del altar; pero prestamos la mayor atención a la *vivencia* de esta liturgia por parte de los fieles. Todo se interrelaciona, y de hecho, si el clero acostumbra a seguir localmente usos litúrgicos diferentes, esto ha de repercutir en el pueblo; y la solemnidad con la que los actúen los clérigos y dispongan el ornato del altar, introduzcan música o se reúnan para concelebraciones oficiando dos capellanes como diácono y subdiácono, etc., constituirá un factor de importancia que podrá contribuir a involucrar a los fieles en una atmósfera sagrada. Procuraremos distinguir en conjunto los agentes favorecedores de esto último, y los factores que contribuyen a dispersar la atención; la sociabilidad que acompaña a la misa y otras pautas de conducta serán tenidas en cuenta. Pero junto a estas coordenadas generales sobre la percepción y modos de celebrar el culto, buscaremos cuáles serían las partes más importantes para los fieles, y qué sentido les otorgarían. Con ello, pensamos que nos situamos en el centro de la vida religiosa y espiritual del pueblo cristiano; sentimientos de súplica o propiciación, adoración, veneración o indiferencia, temor, arrepentimiento, ansia de salvación..., todo ello puede ponerse en juego a lo largo de estas celebraciones, y al menos podemos aproximarnos a tales sentimientos con el concurso de los datos de las fuentes, en combinación con lo aportado en tratados de la época (formativos o de denuncia), que ayudarán a ver el sentido que se les daba y qué se esperaba del pueblo. Además, se buscará constatar si se seguían en las misas ciertos ritos introducidos por el gusto popular –añadidos– en casi todas partes, en un cambio de sentido de la influencia “de abajo a arriba” en este caso, en cuanto a las expresiones más oficializadas (?) de la piedad y la relación con Dios. Desde luego, será importante profundizar en el sentido que se otorga a las misas (¿sacrificio de Cristo? ¿oficio clerical de tipo véterotestamentario, de mediación entre un pueblo y el Dios al que alcanza el culto y que se manifiesta?) porque con ello nos situamos en el corazón de la especificidad del cristianismo. Con todo, esta especificidad, la fe en Jesucristo Hijo de Dios encarnado y redentor, puede ser vivida y expresada de muchos otros modos. La devoción a Jesucristo, en el segundo bloque de temas tratados en esta Parte Segunda, atenderá a ello. Pero lo conocido sobre la vivencia de la liturgia de la misa puede combinarse con las ideas subyacentes en los datos que proporciona la observancia total o parcial de la

obligación de asistir, y también cómo los visitantes calatravos juzgan estas conductas. Todo esto, pues, apunta a intuir una serie de concepciones espirituales que parecen sustentar las nociones y criterios sobre el propio acto de culto: en el fondo está el substrato de cómo se concibe a Dios y cómo se entiende que es posible la relación con Él. Las variables existentes en estas concepciones, si las hay, entre laicos, clérigos y autoridades calatravas, serán de gran interés.

En cuanto a *los sacramentos*, hemos considerado adecuado estudiar en qué medida les presta atención, y cómo, la actuación supervisora y correctora calatrava, porque es un tema muy sensible a la apreciación del reformismo latente o no en las iniciativas de las autoridades eclesiásticas. Al final de la Edad Media, en efecto, al menos en teoría estaba muy extendida la preocupación pastoral sobre la práctica de los fieles, su corrección, las circunstancias que la favorecieran (no en cuanto a favorecer la comunión frecuente, y sí la preparación)... Las ideas manejadas en los confesionales como guías para ayudar al confesor y al pecador y calibrar la gravedad o atenuantes del pecado, son representativas de esta mayor sensibilidad pastoral. Así pues, uno de los esquemas teóricos que ha guiado esta parte del estudio ha buscado no sólo inventariar las cuestiones que en este terreno son objeto de inspección por los visitantes, sino observar su carácter, para apreciar su línea formalista o pedagógica. De nuevo, las medidas para favorecer la dignidad de las celebraciones, los mecanismos de castigo, etc., han podido compararse con las disposiciones sinodales.

Hemos indagado también –forzosamente, en la estela de las visitas– sobre las condiciones materiales de la administración de los sacramentos. A falta de información en otros terrenos referidos a la vida sacramental, la resistencia u obediencia de los responsables locales de las iglesias a las órdenes dadas por los freiles calatravos sobre aquello, muestran al menos hasta qué punto eran secundados los intentos de mejorar la dinámica de la vida cristiana en las parroquias, aunque se tratara de aspectos formales. Y con las denuncias o los mandatos de los visitantes, los inventarios y el fondo del contraste conocido para la época, hemos tratado de llegar a las conductas y la observancia por parte del pueblo, así como las percepciones e ideas que manejaban al respecto. Puesto que las noticias sobre el aspecto más puramente restringido de la vida

sacramental no son muchas ni explícitas, planteamos vías para conocer de modo indirecto las nociones de los fieles a propósito de cuestiones colaterales: el sentido del pecado, culpa y reparación, las actitudes y ocasiones de confesión, la costumbre de casarse o no y conceptos relativos a la familia y la moral, la imagen de la muerte asociada a la administración de los últimos sacramentos, etc. Cuestión diferente es saber cómo se acercaría el pueblo a recibirlos, si desde una auténtica fe en la virtud comunicativa de gracia de estos signos sensibles de la misma, o desde actitudes supersticiosas. Los pecados públicos también nos han interesado en este apartado, planteando cómo procedía la Orden a castigarlos, y cómo respondían los oficiales de los concejos a quienes la milicia implicaba en los mecanismos punitivos, porque ello puede ser un indicio del grado de extensión de los ideales morales en la sociedad, al menos en cuanto a las convicciones sobre el *deber ser*.

B) Un segundo grupo de capítulos en esta Parte Segunda del trabajo se ha dedicado a las *prácticas devocionales*.

Para estudiarlas, nuestra información adolece de lagunas como pudieran ser relatos devotos de la época o, en todo caso, textos de carácter narrativo. Son los heterogéneos y prolijos inventarios, y las ocasionales intervenciones de los visitantes para encauzar o corregir alguna práctica, las fuentes que proporcionan los principales datos. Han sido atendidas otras vías para documentar siquiera cultos diversos a través de las advocaciones. Contamos, siempre, con lo conocido sobre la religiosidad común y sus expresiones en Castilla en especial, y hemos podido manejar escritos espirituales del periodo, siempre de autoría foránea. Pero para el Campo de Calatrava, las narraciones más expresivas y dedicadas claramente a las fiestas y sus elementos y a registrar la causa de la fama –a veces– de los santuarios, son más tardías, pues se trata de las famosas “Relaciones” de Felipe II que, con todo, resultan útiles en muchas ocasiones para concordar su información o complementarla con alguna que ya poseemos. Hay que

advertir también que la encuesta sobre supersticiones de las condenadas en la época por los tratadistas apenas ha arrojado resultado alguno.

Las prácticas devocionales las entendemos muy ligadas a lo festivo litúrgico, y a ello dedicamos un apartado, guiado por las preguntas sobre la sintonía del pueblo con las fiestas obligadas. Se trata de comprobar la relación entre *religiosidad popular y liturgia* que indicábamos en los planteamientos teóricos, algo que ya guiaba el estudio de las celebraciones litúrgicas propiamente dichas, pero que aquí se planteará de forma más definida. Trataremos de ver qué elementos influyen en la popularización de unas u otras fiestas, teniendo en cuenta cuáles propone la jerarquía eclesiástica y, también, considerando la realidad propia de la sociedad de las tierras calatravas, una sociedad marcada por la vida rural, sus ciclos y problemas. Así pues, una vez más reaparecerá la cuestión de las respuestas del pueblo a lo establecido por mandato de la Iglesia.

Las prácticas devocionales se encuadrarán sobre todo en tres líneas más tratadas: la devoción eucarística, la devoción a la Virgen y la devoción a los santos. En cada una hay planteamientos distintos, pero siempre se trata de describir conductas y, además, explorar qué significado tienen.

La *devoción eucarística* suscita de por sí interrogantes sobre lo que supone la veneración al Santísimo Sacramento; partiendo de esa reflexión (¿cristocentrismo?), propondremos diversos modos de indagar sobre esta forma de piedad: la devoción que tiene lugar dentro de la misa y fuera de la misa, las maneras de expresarse que reviste, los cauces colectivos que asume dicha devoción y el papel del laicado en ello, la fiesta del Corpus y su procesión, así como otras procesiones... Se tratará, para responder a todo esto, de sistematizar muchos datos a veces casi nimios, con las preguntas de fondo sobre el grado de expansión que pudieran tener en la zona y ya a comienzos del siglo XVI ciertas nuevas formas de adoración al Sacramento, que ya existían en el bajo medievo en Europa y que extremarían su expresividad escenográfica en la segunda mitad de aquel mismo siglo.

En cuanto a las *devociones a la Virgen y a los santos*, se presentará de un modo lo más sistematizado posible (tablas, gráficos, porcentajes) el conjunto de datos sobre las advocaciones de templos parroquiales, ermitas, cofradías, hospitales también, que entendemos como una buena vía de estudio de la difusión de los cultos. Advertimos que todos esos datos se incluirán también en el *Apéndice* final del trabajo. Pero se prestará atención también a otros indicios: fiestas votadas, imágenes, encomendaciones del alma genéricas y concretas, por ejemplo. De la devoción a la Virgen, aparte del interés por perfilar la red de parroquias y ermitas bajo su titularidad, nos interesa ver qué orientación primaba; al final del siglo XV y comienzos del XVI, en general en Occidente la piedad pasionista se dejaba notar en la mariología, y nos preguntamos si esto era así en las tierras calatravas; también parece interesante rastrear el culto inmaculista, y en general apreciar cuál era el sentido de la relación de los fieles con la Madre de Dios y si en el orden cívico comunitario esta relación tenía una traducción clara. En cuanto al culto a los santos, nos interesa mucho observar qué tipos de santos eran venerados. La hagiografía como forma de acercarse a los modelos de piedad es muy atractiva, y además se cuenta con estudios que permiten trazar como fondo de contraste cuáles eran las tendencias más acusadas al final del Medievo, para confrontar las que podamos distinguir en las tierras del Campo de Calatrava. Será una vía más para intentar comprender qué trazos fundamentales regían la orientación de la religiosidad.

Ha de advertirse que, junto a la Virgen y a los santos, se pretende conocer también en qué medida la *devoción al propio Dios* Creador, a Jesucristo, la Trinidad y el Espíritu Santo era operativa entre las gentes. Las huellas de la piedad hacia la Pasión y la devoción por la Cruz serán observadas especialmente.

No cabe olvidar que también es nuestro propósito clarificar el propio concepto de *devoción* en la misma época, y tal como era entendido por las gentes.

Un último capítulo reunirá *otras cuestiones* también enmarcadas en el terreno devocional. Primero, la práctica y el papel de la *limosna piadosa*, y las *prácticas*

funerarias, que no será posible reconstruir en su secuencia lineal pero sí en otras dimensiones, según cauces colectivos, gestos, lugares de entierro y cuestiones relativas a las sepulturas..., con objeto de precisar en lo posible algunas actitudes ante la muerte que parecen desprenderse de tales conductas. Y en segundo lugar, nos preguntaremos por la *proyección piadosa de la Orden de Calatrava* sobre sus vasallos: la incidencia de los santos patronos de la Orden, las relaciones del laicado con la espiritualidad de la milicia, el grado de presencia devocional del Convento, la voluntad de maestros y comendadores de beneficiar con mandas piadosas a las modestas iglesias del señorío o a sus villas...

En definitiva, con este último capítulo del trabajo pretendemos retomar el hilo conductor inicial: analizamos la vivencia religiosa y la fe de un sector de la sociedad cristiana castellana al final de la Edad Media que está institucionalmente condicionado por su adscripción al señorío de una Orden Militar, la de Calatrava. El encuadramiento mismo, en lo jurisdiccional, por parte de la milicia es lo que nos permite conocer una serie de aspectos de la religiosidad de la zona. Pero la pregunta de hasta qué punto llegó esa proyección jurisdiccional sólo puede responderse al final del estudio. Y complementaria con ella, queda en el aire la cuestión de si la Orden llegó a configurar de algún modo una vivencia cristiana peculiar en el territorio que controló; una parte de ello la constituye también la influencia espiritual de la milicia. Y todo esto apunta, en el fondo, a procurar conocer mejor la vida cristiana en Castilla en el tránsito del siglo XV al XVI, en las peculiaridades regionales ¿con modelos de religiosidad determinados? y en la relación con la unidad de la Iglesia.

3. LAS FUENTES. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Lógicamente, la documentación generada y recibida por la Orden de Calatrava ha servido como base fundamental para este trabajo. Quedará recogida la relación de fuentes bajo el epígrafe correspondiente en esta misma Introducción. Pero quisiéramos llamar la atención sobre las líneas del contenido, las ventajas, inconvenientes, y, en suma, ciertas claves metodológicas para el estudio de algunas de las fuentes, en particular en lo que se refiere a las fuentes para el estudio de la *vida religiosa* y concretamente, a las *Visitas*.

Hemos contado con los privilegios apostólicos (recogidos en el *Bullarium*) y las *reglas y definiciones*. Nos ha sido imprescindible el análisis en detalle de los primeros, esenciales para profundizar en los derechos de jurisdicción eclesiástica calatrava sobre iglesias, cura de alma y fieles, así como para replantear las condiciones de los conflictos con el arzobispado de Toledo hasta mediados del siglo XIII y continuar su estudio hasta las primeras décadas del XVI. Pero han sido considerados sólo como referentes en alguna ocasión aquellos privilegios o concesiones papales, junto con las reglas y definiciones que son tocantes más bien a la vida interna de la milicia (de nuevo debe rendirse tributo a las ya mencionadas ediciones de estos textos). Pleitos tardíos entre la sede arzobispal de Toledo y la Orden, conservados entre los papeles del Consejo de Órdenes, han servido también para conocer hechos, incluso documentar centros de culto y, desde luego, captar con una perspectiva más completa el modo en que la milicia se atribuyó sus prerrogativas en lo eclesiástico, el papel que en ello tenía la Corona y así mismo su condición de institución religiosa, etc.

Esencialmente, la proyección de la autoridad de la Orden sobre su señorío – además de su condición de titular de propiedades y rentas– ha propiciado la concentración de documentación generada o recibida por la milicia, que en gran medida consiste en documentos *simples*. Por ejemplo, la llamada Sección Diplomática de la Orden ha proporcionado *pergaminos* donde, aparte de las compraventas, trueques,

privilegios, etc., y en general, documentos muy útiles para los estudios socioeconómicos y de poblamiento, puede encontrarse *testamentos* (originales o traslados) y *donaciones* de particulares relacionadas con la dimensión religiosa por cuanto se acompañan de entregas como familiares o donados, o en todo caso, se trata de mandas que conllevan como finalidad el bien de las almas de los otorgantes.

Ahora bien: entre la documentación *seriada* de la milicia destacan, sin duda, las Visitas, como se verá a continuación. Con todo, hay que mencionar también los *Capítulos Generales*. No se encuadran del todo en el sentido archivístico de la *serie*, pero sí podemos llamar seriada a su información en cuanto que, al ser producida esta sucesión de documentos respondiendo a la misma función ejercida por la entidad que los produce, aporta datos de carácter similar en sucesivos momentos. La estructura no es la misma porque los temas que se tratan son variados en función de las circunstancias y necesidades de cada ocasión. Se trata de asambleas compuestas por todos los miembros de la Orden, presididos por el maestro, que tienen capacidad decisoria sobre asuntos muy diversos, relativos a los freiles, el patrimonio de la Orden, las medidas de gobierno del señorío, etc.⁷⁰. No hemos encontrado apenas información de interés sobre la vida religiosa del señorío en los textos de Capítulos generales o particulares (estos últimos no reunían a todos los miembros de la Orden sino a los más destacados, sus atribuciones eran más limitadas y obedecían a necesidades muy concretas) de la época anterior a la incorporación de la milicia a la Corona, quitando referencias a los lugares de celebración que, a menudo, son iglesias del señorío, de Almagro –sede de residencia de los maestros– o de otros lugares cercanos en el Campo de Calatrava. Ahora bien, al quedar el maestrazgo bajo la administración de los Reyes Católicos (1489), hubo una gran actividad en este sentido, y se amplió la gama de asuntos tratados en ellos. En efecto, sólo entre 1491 y 1511 los monarcas y el rey Fernando V convocaron seis Capítulos, presididos por ellos (téngase en cuenta que después, a lo largo del resto del

⁷⁰ Concesión de mercedes, privilegios, quejas, peticiones, corrección de faltas cometidas por los freiles, control de su modo de vida, pleitos por cuestiones de términos y otras, ventas, trueques, arrendamientos... Emma Solano trata en detalle las atribuciones y los tipos de Capítulos, al estudiarlos entre los órganos de gobierno de la Orden.- *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, pp. 148-150.

siglo XVI, sólo se celebrarían también seis⁷¹): los de 1492, 1494, 1497, 1500, 1504 y 1511, respectivamente en Santa Fe, Tordesillas, Alcalá de Henares, Granada, Medina del Campo y Sevilla⁷². Después, constan los de 1523 y 1550, además de otros tres Capítulos en la segunda mitad del siglo XVI. La preocupación por la vida religiosa y las iglesias del señorío aparece ahora con mucha mayor intensidad y de forma explícita (aunque se continúe gestionando internamente los bienes, los cargos vacantes, etc.); las propias justificaciones iniciales de estas reuniones lo indican: es su finalidad examinar

“el estado de vida de las personas de la dicha religion e de su patrimonio y bienes, e el culto divino cómo era en ella çelebrado, para confirmar lo bueno, remediar lo malo, castigar lo culpado, esforçar lo flaco, recobrar lo perdido, sostener lo poseido como era tenuto a Dios Nuestro Sennor”⁷³.

En este sentido, hemos manejado en particular los libros manuscritos con el Capítulo de Sevilla de 1511 y el de Burgos de 1523.

Puede considerarse que se trata de una de las fuentes de carácter “multitemático” y *normativo* (las disposiciones que se tomaban daban como resultado las “Definiciones” o “Estatutos” correspondientes). Los asuntos tratados son muy variados, y si bien es cierto que, aún en el ámbito religioso (ahora más atendido) se siguen tomando disposiciones particularmente sobre los propios freiles, también aparecen referencias que afectan al ámbito *externo* de las parroquias y la vida cristiana de los vasallos. Así, junto a una buena parte de temas dedicados a la forma de vida en el Convento de Calatrava (regla, celebraciones por los calatravos difuntos, etc.), y en general a las obligaciones religiosas de los miembros de la milicia (sacramentos, por ejemplo), también hay disposiciones que atañen a la vida clerical de éstos en los curatos de las iglesias de la Orden, a los capellanes de estas iglesias, a las relaciones de los seglares

⁷¹ F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO: “La Orden de Calatrava en la Edad Moderna”, *Las Órdenes Militares en el Mediterráneo Occidental (s. XII-XVII)*. Madrid, 1989, 181-212 p. 184.

⁷² Fr. F. DE RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara (Toledo, 1572)*. Ed. facsímil con estudio de D.W. LOMAX. Barcelona, El Albir, 1980; *Crónica de la Orden de Calatrava*. Ed. facsímil de la Diputación Provincial de Ciudad Real y Museo de Ciudad Real. Ciudad Real, 1980, fol. 83r.

⁷³ Al comienzo del Capítulo General reunido por el emperador Carlos I en 1523, septiembre 8, Burgos.- A.H.N., OO.MM., Ctva., Lss. Mss., Códice 828 B.

con el Convento, a las limosnas y, en especial, las de las Ánimas del Purgatorio tal como se organizan en los concejos y revierten en sufragios en las parroquias del señorío, etc. Además, hay referencias a templos parroquiales sumidos en procesos de obras importantes que necesitan ayudas económicas y detalles de tipo diverso, en suma, sobre la actividad pastoral calatrava en las tierras de su dominio. Resulta indudable el interés de estas informaciones esporádicas, que es obligado rastrear en detalle a lo largo de las actas de los Capítulos; un interés que no estriba sólo en la disposición que se adopte tras constatar un problema, sino en el propio problema o realidad reflejados.

Las fuentes que proporcionan el mayor núcleo de información para el estudio sobre *la fe y la práctica religiosa* que conforma la Parte Segunda de este trabajo son los **Libros de Visitas** de la Orden de Calatrava, realizados a sus señoríos del Campo de Calatrava y el Partido de Zorita. También han aportado información para la Parte Primera: la realidad mostrada en algunas inspecciones de los visitadores, en confrontación explícita los intereses de la Orden con el arzobispado de Toledo, o delatando una pugna soterrada, ha servido para comprender cuáles eran los puntos de fricción más importantes, así como los puntos de vista de la Orden, sus argumentos e ideología.

Pero sin duda, hemos procurado explotar la información *seriada* de estas inspecciones sucesivas, muchas veces reiteradas a los mismos lugares –no siempre–, en cuanto a su contenido específico referente a aspectos religiosos.

Como se sabe bien, los libros o cuadernos de las visitas son el reflejo documental de la tarea de inspección, vigilancia y corrección realizada con periodicidad por parejas de freiles, los *visitadores generales* nombrados cada vez (el cargo no es vitalicio), habitualmente en capítulos generales –darían cuenta en el siguiente capítulo–,

que recorrían las tierras de la Orden examinando los bienes y rentas de las encomiendas, sus fortalezas y los prioratos, con la correspondiente anotación de los tipos de rentas y su cuantía, en muchas ocasiones, y registrando el alcance y valor de los derechos jurisdiccionales. Además, inspeccionaban el estado de sus instalaciones, incluidos los pertrechos militares a veces, edificios, oratorios, heredades; el modo de vida y la observancia de los freiles, etc.

Nosotros nos hemos servido del análisis de los datos suministrados por las inspecciones que proyectan el gobierno de la Orden fuera de la propia institución, sus miembros y casas: es decir, las visitas hechas al señorío. Y en ellas, fundamentalmente, las dedicadas a la inspección de iglesias y otros centros de culto, y asociaciones como las cofradías; pero también todas aquellas inspecciones en las cuales, aunque sus destinatarios y objetos no sean de carácter necesariamente religioso, afloran también conductas y mentalidad religiosas.

Los “escribanos de la visitación” recogían pormenorizadamente observaciones de la realidad; prohibiciones, correcciones y mandamientos; y penas impuestas por los visitantes. Los mandamientos iban acompañados de amenazas de sanciones por su incumplimiento; lo cierto es que, en el caso de comprobarse esto último en otra visita posterior, los visitantes solían perdonar la pena pecuniaria merecida por oficiales concejiles, mayordomos, etc., alegando uno u otro motivo (clemencia o “benignidad”, o una disculpa por los gastos en que el concejo o la iglesia se encontraban inmersos).

En las tierras cuyas iglesias parroquiales eran de la Orden y estaban bajo su jurisdicción, la visitación incluía la *iglesia mayor* o templo parroquial y su contenido; y de todos modos, en estas zonas y también en los dominios donde no era así, la visita alcanzaba a las *ermitas*, las *cofradías* y los *hospitales*.

De otra parte, la inspección de las *cosas públicas* de los concejos incluía, entre los aspectos más variados (salubridad, infraestructuras, datos de población y de

producción, etc.), la moralidad pública y pecados tenidos por públicos aunque, a veces, vemos que estos se identifican con obligaciones cristianas disciplinares y no de moral; y en muchas ocasiones, de nuevo, figura el encargo hecho a los alcaldes y los regidores de resolver –junto con el mayordomo del templo parroquial– necesidades de las iglesias de formas concretas y bajo unos plazos determinados. Las obligaciones de los concejos respecto a las iglesias, el estado de los cementerios, el modo de recibir clérigos y capellanes y vigilar las dependencias y los objetos de los templos y las ermitas, etc., aparecen en todas las visitas a concejos del Campo de Calatrava desde 1471 al menos.

Con todo, no hemos dejado de consultar las visitas hechas a las *encomiendas*, que dan fe de la existencia de ciertas ermitas, oratorios junto a las casas de las encomiendas (ya tan abandonadas como lugar de residencia al final del siglo XV) o testigos de iglesias y poblamiento en dehesas y otros parajes luego despoblados; las *visitas a las personas* de comendadores y freiles clérigos, sistemáticas y en detalle, resultan ser muy tardías, ya propias del final de la década de 1530 y, sobre todo, de mediados del siglo XVI. Es muy frecuente que el intento de inspeccionar el modo de vida de las personas de los comendadores quede frustrado, por su ausencia del lugar visitado; más éxito tienen las visitas realizadas a los freiles clérigos, si ocupan curazgos, pero suelen resultar muy estereotipadas, de modo que es más interesante el cuestionario en sí, como muestra del modelo de buen freile religioso calatravo⁷⁴, que la hipotética veracidad de las respuestas del afectado. La información sobre los modos de vida del clero resulta bastante escasa, salvando noticias indirectas.

En suma, prácticamente ha resultado obligada la lectura de todos los textos conservados de los *cuadernos* o *libros de la visitación* hechas a cada una de las villas y lugares comprendidos en estas giras de inspección entre las últimas décadas del siglo XV y, aproximadamente, las cuatro primeras del XVI (las visitas de 1537 y 1539 son

⁷⁴ Habitualmente: si tiene consigo la regla de San Benito; si tiene actualizado el inventario y cuida de ver los límites de los bienes del curazgo; si reside en él; si observa las normas sobre honestidad en el vestir y sobre dar de comer a los pobres y guardar ciertos ayunos. *Vid.* por ejemplo la visita hecha en solitario por frey Alonso Ortiz entre el 21 y el 22 de diciembre de 1538 a Pozuelo, incluido el curazgo.

ricas en contenidos, a veces clarificadores de aspectos sólo esbozados en visitas anteriores al mismo lugar e iglesia, por ejemplo, lo que ha permitido el seguimiento para apreciar continuidades y diferencias en algunos aspectos).

El examen no podía ser de otro modo sino exhaustivo, dada la pluralidad de dimensiones que revisten las expresiones religiosas: al menos, podemos hablar de su dimensión individual, colectiva, institucional y cívica... El que la religión las adopte es algo que *puede* ocurrir en todas las épocas en el mundo occidental de raíz cristiana – coincidiendo en mayor o menor grado tales vertientes, con predominio de lo personal sobre lo colectivo o al contrario si se ha tratado de “estados confesionales”; con un papel más relevante o más débil de la institución eclesiástica; con un escaso arraigo colectivo pero sí cívico en momentos aislados, cuando el folklore ha unido fiesta y religión, etc.–. Pero no hay duda de que, *de hecho*, esa combinación de dimensiones de la vivencia religiosa, desde lo individual hasta lo público o cívico pasando por lo colectivo, *ocurría* de forma muy unitaria en particular en la Edad Media (pero igualmente bien entrada la Edad Moderna, desde luego). Por ello, informaciones diversas pueden dejar aflorar la centralidad del sentido religioso en la vida individual y colectiva: los mandamientos a los concejos y los asuntos que rigen pueden incluir referencias a centros de culto y actividades religiosas, y a su reflejo en el trazado urbano (espacios delante de las iglesias, procesiones, ermitas, devociones colectivas asumidas y organizadas desde los concejos)⁷⁵.

Sin embargo, la complementariedad que ofrecen muchos datos no directamente religiosos no empaña la importancia fundamental de las inspecciones específicamente realizadas en las iglesias y las consideraciones, correcciones y mandatos relativos al

⁷⁵ En este sentido, rastrear fuentes propiamente municipales como las ordenanzas y los libros de actas de los concejos puede ser una tarea de interés en las zonas donde se conserven para la Edad Media, siempre como información complementaria a otras fuentes fundamentales para la vida religiosa. Lo mismo cabe decir de fuentes narrativas medievales, como las crónicas.

culto, las devociones, la moralidad, y las actividades de ese carácter religioso dependientes de los concejos.

Son ya bien conocidas las Visitas de las Órdenes Militares de Calatrava y de Santiago en la segunda mitad del siglo XV y comienzos del siglo XVI en su riqueza y valor como fuente de investigación para el estudio socioeconómico de los señoríos al final de la Edad Media. Las inspecciones santiaguistas se encuentran en Libros Manuscritos o Códices, procedentes del Archivo de Uclés, en línea con la proverbial solicitud que tuvo esta Orden a la hora de conservar sus escrituras, privilegios y visitas en su archivo central. De hecho, parece que las visitas santiaguistas a sus señoríos son más antiguas, se regularon mejor en cuanto a las atribuciones y cometidos de los visitantes, y resultan ser más minuciosas en algunos aspectos⁷⁶. Las calatravas, quitando algunas dispuestas también en Libros de este tipo como la visita realizada al Campo de Calatrava en 1422-1423⁷⁷ (donde los visitantes, además, hacen referencia a la visitación pasada, la *primera*, de 1418), deben localizarse en una buena serie de legajos del Consejo de Órdenes, lo que no quiere decir que se trate de inspecciones siempre hechas por visitantes ya bajo mandato de la Corona; así –aunque hay visitas de la Orden al señorío desde 1459– las primeras visitas con información religiosa de interés manejada por nosotros datan de 1471, y en efecto se encuentran en esos fondos del Consejo⁷⁸.

⁷⁶ Por ejemplo, Pedro Porras (*La Orden de Santiago en el siglo XV. La Provincia de Castilla*. Madrid, 1997) ha podido utilizar cifras de población (vecinos) de algunas visitas para el final del siglo XV; eran recuentos con fines fiscales o militares, al modo de los padrones locales realizados por los concejos, que incluían relaciones de los vecinos pecheros y de caballeros de cuantía o premia; combinados estos datos con los de otras fuentes (padrones o matrículas de confesados, compras de bulas de indulgencias) y teniendo en cuenta correctivos necesarios, aquel autor fue capaz de ofrecer buenos resultados para la cuantificación demográfica del final del siglo XV y comienzos del XVI, época que suele carecer de datos numéricos.

⁷⁷ A.H.N., OO.MM., Ctva., Ls. Mss., 1.412 C. Son visitaciones al Campo de Calatrava en 1422 y 1423: al Convento, a la Sacristanía, al castillo y la encomienda de Piedrabuena; a las encomiendas de Torroba, Herrera, Almodóvar y Puertollano.

⁷⁸ A.H.N., OO..MM., Real Consejo de las Órdenes Militares, Serie de Calatrava.

La abundante y rica información de las visitas realizadas a sus dominios por la Orden de Calatrava y de Santiago en Castilla La Nueva y Extremadura, en particular, sustentó en buena parte una serie de sólidas investigaciones, tesis doctorales leídas en las universidades de Sevilla y Complutense de Madrid entre 1977 y 1981⁷⁹; fueron pioneras en el estudio masivo sobre esa fuente y ello atrajo el interés posterior de muchos estudiosos. En efecto, las posibilidades de explotación, estructuración y análisis de los datos de las visitas (en particular, el modo de sistematizar los datos cuantitativos) son visibles en estos trabajos, y además fueron puestas de relieve por el director de estos trabajos, el Dr. Miguel Ángel Ladero Quesada⁸⁰. Muchos otros han seguido esta línea a base de reunir síntesis de asuntos variados para ciertas zonas⁸¹, o en aspectos parciales, como fue nuestro caso con las cofradías y los hospitales del Campo de Calatrava al final del Medievo. Otros estudios metodológicos se han referido a las características de las Visitas como fuente de información histórica⁸², y en una reciente obra F. Fernández Izquierdo, A. Yuste Martínez y P. Sanz Camañes han desarrollado un completo estudio sobre la acción en sí de las visitas en su aspecto jurídico institucional, como faceta del poder de la Orden y la Corona (con el análisis de la capacidad ejecutiva y punitiva de los visitantes, su capacidad judicial, y las demás atribuciones), y sobre la estructura de contenidos que muestra la fuente para la zona aprehendida en su trabajo (la Provincia de Zorita en el siglo XVI)⁸³. Se aprecia que la amplitud de la temática que

⁷⁹ E. SOLANO RUIZ: *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media*. Sevilla, 1978; D. RODRÍGUEZ BLANCO: *La Orden de Santiago en Extremadura a fines de la Edad Media*. Sevilla, 1977 (*inéd.*), y *La Orden de Santiago en Extremadura (siglos XIV y XV)*. Badajoz, 1985; P. A. PORRAS ARBOLEDAS: *Los señoríos de la Orden de Santiago en su Provincia de Castilla durante el siglo XV*. Madrid, Edit. Reprografía Universidad Complutense, 1981, 2 vols., publicada como *La Orden de Santiago en el siglo XV. La Provincia de Castilla*. Madrid, 1997.

⁸⁰ M.A. LADERO QUESADA: "Comentario sobre los señoríos de las Órdenes Militares de Santiago y Calatrava en Castilla La Nueva y Extremadura a fines de la época medieval", *Las Órdenes Militares en el Mediterráneo Occidental (s. XII-XVIII)*. Madrid, 1989, pp. 169-180.

⁸¹ J. MARTÍN DE NICOLÁS CABO: "La Mancha santiaguista según los Libros de Visitas (1480-1511)", *Anuario de Estudios Medievales*, 11 (1981), pp. 469-491.

⁸² En relación con la Orden de Santiago: M^a I. ORTIZ RICO: "Los Libros de Visitas de Órdenes Militares como fuentes historiográficas. La Orden de Santiago en Castilla-La Mancha", *La investigación y las fuentes documentales de los Archivos*. Actas de las I y II Jornadas sobre Investigación en Archivos. Guadalajara, 1996, II, pp. 1101-1112.

⁸³ F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO, A. YUSTE MARTÍNEZ, P. SANZ CAMAÑES: *La provincia calatrava de Almonacid de Zorita en el siglo XVI según las Visitas*. Madrid, 2001.

abarcan las visitas permite su explotación a base de sistematizar muchos o varios aspectos para un periodo y una zona, o bien a base de aislar un tema o campo temático y estudiarlo en esta fuente en combinación con otras (este último es nuestro caso en el presente trabajo).

En suma, se trata de una fuente con indudables ventajas: la seriación, la homogeneidad tipológica que permite una organización sistematizada de sus datos a efectos comparativos; además, incluyen cuantificaciones, y su detallismo es extremo en ciertos aspectos.

Entre sus inconvenientes, no puede dejar de señalarse que, aunque se han conservado visitas de Calatrava desde 1422, sólo las que arrancan de 1471 ofrecen datos ricos para la vida religiosa; y aún hemos de retrasar la fecha hasta las más nutridas inspecciones de 1491.

Pero sobre todo, el mayor problema es el de los *formulismos* que se repiten de unos lugares a otros; incluyen a menudo fórmulas estereotipadas en las prescripciones y mandatos de los visitadores, que llevan al investigador a cuestionar si reflejan la realidad o simplemente se trata de la obligada referencia a problemas vigentes en general. En ocasiones, consta la copia de unas a otras visitas. Ocurre igual que con las constituciones sinodales, donde puede darse el forzoso registro de normas o prohibiciones comunes a otros lugares, así como el plagio entre unos y otros sínodos de la misma diócesis o de diócesis diferentes cuyas sedes han sido ocupadas por el mismo obispo, etc.⁸⁴

En todo caso, en este punto debe recordarse que por regla general suelen estar extendidos los problemas, lacras morales, etc., cuya prohibición se reitera; la repetición suele indicar inobservancia, pero puede deberse también a la falta de diligencia de la autoridad que corresponda (obispos, jerarquías calatravas en este caso), que en lugar de

⁸⁴ Las introducciones críticas de las magníficas ediciones de sínodos y concilios del *Synodicon hispanum* (Universidad Pontificia de Salamanca), B.A.C., desde 1981, dirigidas por A. García y García, abundan en este tipo de consideraciones metodológicas.

molestarse en indagar abusos reales recurren a lo que otras autoridades reformistas han establecido. Es lo que sucede con los “hechizeros, logreros, usureros” cuyo castigo encomiendan severamente los visitadores de ciertos años a los oficiales de *todos* los concejos, sin que podamos saber en qué medida había hechicería en unos u otros lugares⁸⁵.

Ahora bien, en bastantes ocasiones se rompe el estereotipo del orden seguido en las admoniciones de los freiles; y entonces, sin duda estamos en presencia de sucesos o costumbres reales: así se observa cuando se introduce algún mandato nuevo, fuera de lo habitual, pero también cuando la amenaza punitiva cambia en relación con las fórmulas comunes (la fórmula contra los amancebados contiene castigos más severos que los modos de punición arbitrados cuando en ocasiones *realmente* han tropezado los visitadores con casos conocidos de amancebamiento).

Hay también testimonios que resultan preciosos por las prácticas que recogen aisladamente, referidas a lugares concretos, y por las que dan por sentadas como comunes. En el primer caso, a veces se tratan conductas de las cuales los freiles han sido testigos (“e porque estando en la yglesia *vymos...*”), o que les han sido denunciadas (“e porque *fuymos ynformados...*”), o que ellos, sin especificar que las hayan constatado en el lugar concreto, aducen como realmente habituales (“e porque por esperiencia *conoçemos...*”). Es cierto que esta acreditación del propio testimonio es más fiable cuando *no* se trata de una reiteración introductoria en todas las visitas. Pero en general consideramos creíbles tales testimonios, y ello revaloriza el dato correspondiente (como ocurre cuando se sabe que un cierto sínodo ha sido precedido de una visita pastoral del obispo o sus visitadores). También hay ocasiones en que emerge casualmente una realidad que habitualmente no se ve tratada de forma sistemática, seguramente porque no adolece de fallos que corregir o porque estos no llegan a oídos de los visitadores; en varias circunstancias, en efecto, los freiles inspectores han utilizado como

⁸⁵ Precisamente, el sínodo diocesano de Alcalá de 10 de junio de 1480, convocado por el arzobispo toledano don Alfonso Carrillo, incluye su condena de los “adevinos e fechiceros e encantadores e agoreros e sortilegos”, ordenando a los arciprestes su excomunión; se trata de una constitución, la 3ª, dedicada a los pecados públicos.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*. Sevilla, Universidad de La Laguna, 1976, Apéndice documental, p. 304.

argumentación a la hora de imponer un mandato o prohibir algo la frase de que “asi non se usa en toda esta tierra” o lo contrario, aducen que se trata de un uso corriente en las tierras de la Orden.

Además, como cualquier fuente de carácter normativo, plantean el problema de la duda sobre la adecuación entre el *deber* y el *ser*: ¿se cumplían las disposiciones de los visitadores? En ocasiones, se puede responder a ello, cuando sucesivas visitas retoman lo dispuesto por sus predecesores para comprobar el cumplimiento o no. A menudo se aprecia la distancia entre los ideales propuestos por estos freiles calatravos que representan el brazo de la autoridad en lo eclesiástico, de un lado, y la disposición a cumplirlos entre las gentes del señorío, de otro.

Podemos adelantar que, según nuestra impresión predominante, se cumplían los *mandamientos* de los visitadores sobre todo cuando coincidían con las preferencias y tendencias mismas de las propias poblaciones a las que se intentaba imponer la norma.

Por otra parte, no hay que olvidar que, en los últimos años del siglo XV y cada vez más después de 1500, otras inspecciones intermedias venían a añadirse a las teóricamente periódicas de los visitadores: es cierto que se trata de inspecciones predominantemente económicas, pero de hecho, encontramos que antes de la llegada de los freiles calatravos, en años anteriores han podido realizar exámenes de cuentas al mayordomo de la iglesia mayor, por ejemplo, otras autoridades: los oficiales del concejo –en nombre de la Orden– o bien el gobernador de la provincia o su teniente (en este caso, será el gobernador del Campo de Calatrava; el gobernador de Zorita podrá inspeccionar cuentas de los concejos, las ermitas, las cofradías, las demandas piadosas públicas..., pero no las de los templos parroquiales). De igual modo, a menudo los visitadores encomendaban la vigilancia del cumplimiento de sus mandatos al comendador del lugar, o, más tarde, a los gobernadores de los partidos: es decir, la obediencia no quedaba al albur de la sola comprobación de los próximos visitadores. Cuestión diferente es que estas previsiones fueran eficaces.

Cabe otra cautela: las visitas ponen en primer plano las situaciones que son merecedoras de corrección. Por lo tanto, pueden ofrecer trazos excesivamente oscuros de una realidad local que es percibida bajo esa perspectiva. Esto es cierto pero no siempre, sin embargo. Las visitas se tornan progresivamente más minuciosas en los aspectos religiosos y los asuntos y objetos de las iglesias, y terminan incorporando un capitulado al que obligadamente se sujeta el contenido; desde que esto es así, ocurre que bajo algunos epígrafes el balance es positivo. Por ejemplo, pasada la primera década del siglo XVI los visitantes integrarán en las inspecciones “visitaçiones” específicas a las pilas de bautismo, al sagrario, a las crismas..., y el escribano *no* deja de anotar el resultado, con lo que puede verse escrito “vymos el sagrario estar deçentemente...”.

En general, en los textos de las visitas puede diferenciarse, de un lado, entre un tipo de cláusulas *declaratorias* de principios, con enunciados de normas que se reiteran en nombre de la autoridad que asiste a los freiles (“en nonbre de su magestad e horden”), y otro tipo de cláusulas que podemos llamar *experimentales*: declaraciones de normas, también, o prohibiciones, como resultado *a posteriori* de un estado de cosas ya inspeccionado. Aparte de ello, hay ciertos elementos sistemáticos en las visitas, que se mantienen en su estructura, pero cuyo contenido cambia de unos lugares a otros, de unos años a otros: los exámenes de cuentas y los inventarios. En ambos, la exhaustividad es heterogénea: pueden registrarse las partidas de gastos y de ingresos (“cargo”) o sólo las cantidades en maravedíes. Pueden recoger, los inventarios, la capacidad de sembradura de las tierras (fanegas) y las cantidades de viñas de los “pedaços” de viñas, o no; pueden describir con minuciosidad la factura, color y estado de las vestiduras litúrgicas o sólo especificar cuál es (una casulla) o contentarse incluso con reseñar “otra vestimenta”, etc.

De otro lado, en ocasiones quedan defraudadas las expectativas, a decir verdad, pues el interés que guía a los visitantes, a menudo, es predominantemente económico, de manera que, por ejemplo, es difícil conocer las actividades habituales de las cofradías si las cuentas que los freiles examinan, y el registro que de ello queda, no recogen los

conceptos o partidas de gastos⁸⁶. Muchas expresiones al respecto son genéricas. La perspectiva de los visitantes es la de unos administradores más que la de la autoridad preocupada por la práctica religiosa; a menudo, pues, dan primacía a lo económico, y así lo demuestran las detalladas *esaminaciones de quantas* de iglesias, ermitas, cofradías, hospitales y concejos, hechas con todo cuidado a los respectivos mayordomos (además, en esta parte es donde se aprecia realmente la conexión con las visitas anteriores, puesto que a menudo se recoge la inspección de los inspectores previos, con el *alcançe* hecho entonces al mayordomo).

En general, las visitas ofrecen una visión de la realidad que queda tamizada por el punto de vista de la Orden, lógicamente. Pero en este sentido, cobran un valor extraordinario los *inventarios* integrados en todas las visitas hechas a las iglesias, las ermitas, las cofradías y los hospitales. Dejando de lado las dos últimas por haber sido en buena parte ya empleadas en estudios propios anteriores, debe reconocerse que los inventarios de iglesias en particular –aunque también los de los santuarios– proporcionan una información de primer orden sobre los objetos de culto y los libros litúrgicos, además de los bienes raíces o *posesiones*. Son sobre todo los bienes registrados bajo los epígrafes de *hornamentos y libros* los que hemos examinado en detalle.

No hemos querido esquivar los problemas que conlleva afrontar la identificación y sistematización de los prolijos listados de objetos, prendas, paños, vestiduras litúrgicas, etc., porque somos conscientes de que ellos posibilitan un conocimiento *directo* de primer orden (sin mediaciones, en lo posible), neutro, de los ajuares de los templos. Las relaciones no suelen mostrar cómo se relacionan unos objetos con otros, sino que los refieren aislada y escuetamente, pero el manejo de una buena masa de inventarios permite percibir que el orden suele ser el mismo (por ejemplo, al principio se reseña el conjunto de recipientes y ornamentación de la Eucaristía, aunque sólo en inventarios tardíos –década de 1530– se especifique “primeramente el sagrario”), y cabe

⁸⁶ Tuvimos ocasión de reflexionar sobre ello en *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*. Ciudad Real, 1989.

localizar las relaciones recíprocas. Ello permite reconstruir en cierto modo *equipos* de prendas o conjuntos de otros elementos, los usos frecuentes de los infrecuentes, etc. Un dato que siempre habrá que valorar mucho es la indicación de la *finalidad* o cuál es el *uso* del objeto, cuya inclusión en los listados de bienes resulta ser verdaderamente aleatoria (por indicar un ejemplo: “una cortina del altar para la quaresma” puede aparecer una vez entre decenas de menciones de cortinas de las que nada más se anota).

Y su interés radica no sólo en la constatación del uso de ciertos objetos de altar, ciertas vestiduras con sus tejidos, aplicaciones, etc., y ciertos libros (algo que, por otra parte, no deja de constituir una aportación a la historia de la liturgia en cuanto a los usos reales, saliendo de lo normativo). Sino que además, la combinación de los datos de los inventarios, entre sí, sincrónica y diacrónicamente comparados, y con las disposiciones de los visitadores sobre las necesidades de las iglesias, los mandatos de adquirir objetos, y los gastos comprobados al respecto, muestran cuáles son las costumbres litúrgicas y extralitúrgicas, hablan de las preferencias del clero local en unos u otros usos, de las prioridades de los concejos responsables... Y no hay que olvidar otro importante dato que suele quedar incluido en los inventarios: las *donaciones*, no anónimas muchas veces sino con la identificación de la persona que hizo la manda, reflejan los gustos del pueblo, sin duda; pero también, cuál es la valoración de los fieles sobre las celebraciones religiosas, cuáles sus preferencias en el culto a la Virgen y a los santos, su aprecio de las imágenes..., y en suma, su percepción del templo, de los actos de culto en su dinamismo y del mensaje cristiano.

Los libros, con la dificultad que supone la adjudicación rigurosa de sus contenidos y usos, dada la heterogénea nomenclatura –a menudo, con incorrecciones en las denominaciones latinas–, permiten confrontar las costumbres reales de iglesias rurales con las grandes tendencias o novedades en cuestión de normalización de las celebraciones, y además la disponibilidad de ciertos volúmenes hace posible trazar relaciones entre las iglesias de la Orden y el resto de las corrientes de espiritualidad, o bien pensar en el aislamiento de las primeras.

En resumen, las visitas realizadas por los freiles calatravos diputados para ello por la Orden (y el Consejo de Órdenes presidido por los monarcas) en su señorío, resultan de un gran valor informativo sobre las conductas religiosas, su encuadramiento material y las mentalidades. A pesar de los estereotipos. Junto a ellos, recogen multitud de aspectos reales. Y en todo caso, las disposiciones más formulistas reflejarán unos modos de proceder habituales: los de la autoridad eclesiástica de que se trate (es decir, reflejarán los ideales de conducta propuestos al pueblo cristiano y a las poblaciones en cuanto comunidades civiles-religiosas) y los modos de proceder, usos y costumbres más extendidos localmente. Por ejemplo, así puede pensarse de las demandas o “limosnas de las ánimas del purgatorio” –que estarían instituidas en casi todas las poblaciones– cuya buena custodia encarecen por sistema los freiles a los oficiales de los concejos. El inconveniente es que las variantes específicas y locales puedan desaparecer a veces bajo la disposición genérica.

Y por otro lado, las fórmulas mismas nos interesan mucho, si son un eco de disposiciones similares tomadas en los sínodos y concilios, en especial de la provincia o de la archidiócesis de Toledo. La pregunta sobre el papel normativo de la Orden sobre los fieles de su señorío, en tanto que a la par que lo desempeña está sustituyendo a la autoridad diocesana *de hecho*, podrá responderse observando cómo afrontan los visitantes ciertos problemas que se conocen en general para todas partes, y que las constituciones sinodales suelen abordar también. En este sentido, a veces los freiles se expresarán en términos generales –y entonces es posible que se parezcan más sus determinaciones a las del arzobispado de Toledo u otros obispados–, y en otros casos, ante problemas reales estarán *creando* normativa; resulta entonces muy ilustrativo observar cómo proceden al improvisar soluciones, penas determinadas, encontrar atenuantes o suavizar mandatos, para comparar su actuación con las normas que conocemos para Toledo. También pueden expresar mucho las *omisiones*; la carencia de ciertas preocupaciones pastorales en los freiles, que en cambio están presentes, cada vez más, en el episcopado, puede ser reveladora.

En este terreno, nuestra hipótesis de partida es que la Orden tuvo que ir adaptando su concienciación de su deber religioso, desde el núcleo interno de sí misma (como instituto religioso, esto es lógico: la preocupación por la vida y costumbres de los freiles, conventuales o no, es dominante en reglas, definiciones, capítulos, incluso visitas⁸⁷) hacia el externo de la *vida religiosa en el señorío*, y en este campo a la vez había dos círculos sucesivos que cubrir: primero, la preocupación por la dignidad del culto, la disponibilidad de un ajuar decoroso en las iglesias, el propio estado de los templos..., y en ello se incluye la dignidad del clero; ir más lejos, hasta la búsqueda “reformista” (término nunca empleado) de la formación y madurez religiosa del laicado, es dar un paso más. La Iglesia hispana sí empezó a mostrar una preocupación más clara por los feligreses y su vida sacramental, su formación, etc., a medida que avanzaba la baja Edad Media, pero debe reconocerse que ante todo resultaba siempre urgente la reforma del propio clero, en el plano disciplinar y en el moral. La cuestión de la pureza doctrinal estaba siempre presente, pero superaba el campo de acción de los sínodos diocesanos, cuyo contenido tendía a ser más práctico. Pues bien, todo este esquema, pensamos, debió de ir siendo vivido *con retraso* y en la medida –no muy amplia– de sus posibilidades por la Orden de Calatrava, en comparación con la autoridad eclesiástica de la jurisdicción ordinaria, cuando la milicia se fue viendo con competencias eclesiásticas en sus manos que cada vez estaban más firmemente asentadas (gracias a los pleitos y a la tradición, con el respaldo de la Corona y con la omisión, quizás más que otra cosa, de arcedianos y arciprestes archidiocesanos; con el control del clero, en el Campo de Calatrava, sobre todo).

⁸⁷ Explorando las raíces de la práctica de las visitas, F. Fernández Izquierdo y sus colaboradores profundizan en el carácter benedictino-cisterciense de la Orden de Calatrava, inciden en las *visitas* del abad de Morimond al Convento de la milicia, recogen las alusiones al procedimiento incluido por vez primera en las definiciones de 1383 (aprobadas por el maestre Pedro Muñiz), que seguramente estaba sancionando una práctica ya existente, etc. Sin embargo, también llegan a la conclusión de que el fin originario de las visitas realizadas *al señorío* era la conservación del patrimonio de la Orden.- F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO, A. YUSTE MARTÍNEZ, P. SANZ CAMAÑES: *La provincia calatrava de Almonacid de Zorita en el siglo XVI según las Visitas*, pp. 35-36.

Estas visitas, con su información sobre la religiosidad de las gentes del señorío de una Orden Militar y sobre el carácter y la orientación de la acción normativa de la propia Orden en lo religioso, vienen a suplir la ausencia de registros de visitas episcopales –o de los Visitadores diocesanos– que teóricamente cabría esperar encontrar en el Archivo Diocesano de Toledo pero que son tan tardíos, existentes desde el siglo XVII, en todo caso⁸⁸. En realidad, son muy raras las visitas pastorales anteriores al Concilio de Trento conservadas en la Península⁸⁹. Estas Visitas de Órdenes Militares permiten contrastar las noticias normativas, o correctoras pretendidamente basadas en conductas reales, que suministran las constituciones sinodales y conciliares; puede comprobarse el fracaso o el éxito de sus disposiciones (aunque esto requiere minuciosidad y un seguimiento masivo, contando con la aparición constante de ciertos datos, y más bien lo apreciable es el éxito o fracaso de la *orientación* de las normas), y desde luego, podemos comprobar hasta qué punto la autoridad que ejerce un derecho de patronato *sui generis* se hace eco de las prescripciones canónicas sinodales para transmitir las al pueblo. Desde luego, la oportunidad y riqueza de esta fuente –concilios y sínodos– ha sido ya puesta de manifiesto en rigurosos trabajos actuales sobre la religiosidad del clero y del pueblo en la Edad Media, que a la vez estudian la línea del propio reformismo eclesiástico en sí, apreciable a través de estas fuentes. Piénsese en

⁸⁸ Las “Visitas Eclesiásticas” se hallan en el fondo del Archivo del Consejo de Gobernación, integrado en el Diocesano de Toledo. *Vid.* su referencia en *Guía de los Archivos y las Bibliotecas de la Iglesia en España*. León, Ed. Asociación de Archiveros de la Iglesia en España. León, 1985, pp. 475-476. Con más detalle, a falta de otros instrumentos de descripción generales: M. GUTIÉRREZ GARCÍA-BRAZALES: “Historia y fondos del Archivo General Diocesano de Toledo”, *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha, I: Fuentes para la Historia de Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1988, pp. 115-121. Debemos un exhaustivo trabajo de descripción de sus fondos de cofradías, con documentación desde fines del siglo XVI en general, en cuanto a las correspondientes a tierras de Órdenes Militares en el arzobispado, a J.R. GONZÁLEZ ROMERO: “Documentación cofradera de los maestrazgos ciudarrealeños en el Archivo Diocesano de Toledo”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica, II: Edad Moderna* (coord.: J. LÓPEZ-SALAZAR PÉREZ). Cuenca, 2000, pp. 1357-1388.

⁸⁹ M^a M. CÁRCEL ORTÍ: *Las visitas pastorales en España (siglos XVI-XX). Propuesta de inventario y bibliografía*. Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2000. *Vid. La Visita Pastoral en el Ministerio del Obispo y Archivos de la Iglesia, I y II, Memoria Ecclesiae XIV y XV* (ed.: A. HEVIA BALLINA.). Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 1999

los estudios de J. Sánchez Herrero⁹⁰, de I. Sanz Sancho⁹¹, del propio A. García y García y de otros⁹². Hay que contar, sin embargo, con una serie de claves hermenéuticas para interpretar estos textos de tan aparente sencillez, que muy acertadamente resumió Antonio García y García y que pueden sintetizarse en los problemas comunes de toda fuente normativa, que refleja ideales y condenas, pero no siempre la realidad⁹³. Es de esperar que se puedan tratar ampliamente estas y otras cuestiones sobre las asambleas conciliares y sinodales en el Congreso que precisamente se organiza como Homenaje a Antonio García y García (Alcalá La Real-Jaén, 15-16 noviembre 2002), dedicado a *Los sínodos diocesanos en la Iglesia y en la sociedad*⁹⁴.

Aquí, en la zona del Campo de Calatrava en especial (y también en las tierras de Zorita y Almoguera) las visitas realizadas por la Orden cubren la laguna habitual para el conocimiento de lo eclesiástico y lo religioso-devocional (sobre todo, de este último aspecto) que resulta habitual para las zonas *rurales* durante la Edad Media, aún en el periodo final, dejando aparte la valiosa información referida, procedente de textos sinodales –aún con su consabida reiteración legalista–, y en otros casos, las tierras de

⁹⁰ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*. Sevilla, Universidad de La Laguna, 1976; también emplea en gran medida esta fuente en *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*. León, 1978. Y en “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza” *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, pp. 277-331.

⁹¹ I. SANZ SANCHO: “La religiosidad del clero y del pueblo según los sínodos murcianos del siglo XIV”, *Carthaginensia*, 5, nº 7-8 (1989), pp. 31-99; *Los sínodos diocesanos medievales cordobeses y la religiosidad del clero y del pueblo*. 1991.

⁹² J. MATÍAS Y VICENTE: *Los laicos en los sínodos salmantinos*. Salamanca, 1990. Emplea con profusión fuentes sinodales, pues algunas incluyen auténticos catecismos o diversos tratados, L. RESINES: *La catequesis en España. Historia y textos*. Madrid, B.A.C., 1997. En esta temática: J. SÁNCHEZ HERRERO: “Los sínodos y la catequesis”, *Los sínodos diocesanos del pueblo de Dios*. Valencia, 1989, pp. 159-196.

⁹³ A. GARCÍA Y GARCÍA: “Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular” (s. XIII-XVI)”, *Fiestas y liturgia, Fêtes et liturgie*, Coloquio franco español. Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1988, pp. 35-51. El trabajo contiene esa perspectiva metodológica, pero también recoge una síntesis de contenidos de enorme interés sobre la religiosidad popular reflejada en las sinodales, incluyendo las supersticiones más arcaicas.

⁹⁴ En la tradición de la Jornadas de organizadas desde el Ayuntamiento de Alcalá La Real (Abadía de Alcalá la Real, IV Jornadas de Historia).

dominios monásticos. A ello suele contribuir el carácter fragmentario y escaso de los fondos de archivos parroquiales para entonces.

En efecto, a pesar de que el marco socioeconómico rural es el más común para el conjunto de los cristianos, precisamente son más conocidas las manifestaciones de la vida eclesiástica de las relevantes ciudades episcopales, con sus cabildos, variedad de parroquias, mayor proyección de su jerarquía eclesiástica local, en suma, y fasto de las expresiones colectivas de la fe. Justamente en este punto encontramos el mayor valor de la información que, gracias a la Orden de Calatrava y el testimonio de sus visitantes generales (sobre todo, pero no como única vía) nos ha llegado a propósito de las conductas y las actitudes religiosas. Piénsese que, en muchas ocasiones, no es posible conocer cómo se desenvuelve realmente la fe fuera de los ambientes urbanos: por serlo, éstos incorporan toda una serie de rasgos característicos que dan la pauta para documentar los marcos de la vida cristiana y las pautas de las líneas evolutivas de la piedad. Así, en las ciudades con obispo y cabildo hay focos de cultura intelectual y enseñanza, puede acusarse la presencia de autores eclesiásticos, es posible contar, a veces, con historias eclesiásticas locales o con crónicas locales de carácter general (aparte de que la historiografía tradicional eclesiástica, con su erudición, enfoque de personalidades y hechos relevantes, se ha ocupado a menudo de las *historias de obispos* o *memorias históricas de obispados*⁹⁵, que a menudo aportan noticias de gran interés en aspectos de religiosidad) y también se produce una más fácil adopción de tendencias espirituales en el laicado que fueron novedosas del bajo medievo.

Así pues, dado que, como se ha dicho, la disponibilidad de Visitas episcopales antes del siglo XVI es prácticamente nula por regla general, es muy frecuente que el conocimiento de la realidad cristiana rural bajo la jurisdicción ordinaria sólo pueda contar, muchas veces (aparte de las disposiciones de sínodos y concilios, valiosas pero con su posible reiteración legalista), con los textos de los tratadistas. Pero no ha de olvidarse que los tratados pretenden dar lecciones, y no reflejar hechos⁹⁶, y realmente el

⁹⁵ Por ejemplo: T. MINGUELLA Y ARNEDEO: *Historia de la diócesis de Sigüenza y de sus obispos*. Madrid, 1910, 3 vols; M. LÓPEZ: *Memorias históricas de Cuenca y su obispado*. Madrid, 1949-1953, 2 vols.

⁹⁶ Son muy interesantes las obras teóricas que fustigan las supersticiones; ahora bien: se basan en hechos reales, pero éstos pueden quedar como referentes más o menos lejanos de lo

mundo rural constituye un observatorio de primer orden para estudios sobre clero y cultos populares en su conjunción, en la dimensión más eminentemente social del encuadramiento eclesiástico local, la célula parroquial⁹⁷, que aquí lo es también señorial, en el caso de las iglesias bajo control jurisdiccional de la Orden de Calatrava.

expuesto. Con todo, reflejan creencias y prácticas extendidas, aunque lo hagan sin precisión cronológica ni espacial. En nuestro trabajo hemos recurrido a la obra de Pedro CIRUELO: *Reproucion de las supersticiones y hechizerias* [c. Salamanca, 1530]. Ed. de Alva V. EBERSOLE. Valencia, Albatros, 1978. También existe la edición de J. GARCÍA FONT, Barcelona, Glosa, 1977.

⁹⁷ Vid. P. BONNASSIE (ed.): *Le Clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne* (Actes des XIIIèmes Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran, 6-8 sept. 1991). Toulouse, 1995. Y A. HEVIA BALLINA (ed.): *Parroquia y Arciprestazgo en los Archivos de la Iglesia*, I y II, *Memoria Ecclesiae*, VIII y IX. Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 1996.

4. RELACIÓN DE FUENTES UTILIZADAS

I. FUENTES INÉDITAS

I.1. ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL

- *SECCIÓN ÓRDENES MILITARES DEL A.H.N.*

1. Orden de Calatrava.

* Sección Diplomática (“Pergaminos”).

- Pergaminos eclesiásticos:

Bulas y confirmaciones de ellas, pleitos (comisiones de jueces, mandamientos pontificios, sentencias de papas, de otros jueces apostólicos, del abad de Morimond), documentos relativos a elecciones maestres, indulgencias, a concesiones hechas al Císter, etc.

1318-1349: Carp. 446; 1370-1397: Carp. 447; 1455-1466: Carp. 450; 1469-1502: Carp. 451; 1503-1546: Carp. 452.

- Pergaminos particulares:

Donaciones, compras, ventas, trueques, particiones de bienes, contratos de arrendamiento, licencias para arrendar posesiones de priorazgos y encomiendas; nombramientos y deposiciones hechos por el Maestre; cartas de pleito-homenaje; declaración de bienes hechas por comendadores; poderes dados por el Maestre y la Orden a procuradores, testamentos, capítulos particulares de la Orden; asuntos relativos a nombramientos y deposiciones de maestros; actuaciones de concejos.

1302-1314: Carp. 462; 1315-1327: Carp. 463; 1328-1346: Carp. 464; 1347-1386: Carp. 465; 1387-1416: Carp. 466; 1417-1443: Carp. 467; 1444-1462: Carp. 468; 1463-1501: Carp. 469.

2. Real Consejo de las Órdenes Militares.

Se ha manejado sobre todo en su Serie *Orden de Calatrava*, pero también se consultaron legajos de la *Serie General* referidos a prioratos y a pleitos con Toledo, y a visitas del Campo de Calatrava, sin que sus fondos correspondientes al periodo entre el final del siglo XVI y hasta el siglo XIX hayan aportado retroactivamente testimonios de interés de primera mano, al margen de la posibilidad de documentar centros de culto y cofradías para las tres últimas décadas del siglo XVI en el Campo de Calatrava (por ejemplo: Leg. 6.084: Visitas al Campo de Calatrava, 1577 y 1579; y Legs. 6.085 y 6.086, visitas en 1593-95).

* Serie Orden de Calatrava.

Han sido examinados multitud de legajos descritos como correspondientes a visitas de encomiendas y de iglesias, a beneficios y curatos, a capellanías, a conventos, informes tardíos de priores y vicarios, etc.

- Legajos con Visitas a los *partidos* o *provincias* del Campo de Calatrava y de Zorita.

Visitas a encomiendas, cosas públicas de los concejos, instituciones públicas limosnas, patronazgos de las ánimas del purgatorio, iglesias, curazgos, cofradías, ermitas, capellanías (con inclusión de testamentos a veces), referencias a visitas del arcediano y arzobispo de Toledo, etc.

Algunas visitas *personales* a caballeros del hábito y religiosos con información secreta datan de 1549 (Leg. 6.113), a pesar de la anotación preliminar manuscrita que identifica 1507.

Desde el periodo esencial centrado entre 1471 y 1539, se han examinado visitas sistemáticas también hasta 1550 y muchos más legajos que los indicados abajo que, correspondientes a los siglos XVI, XVII y XVIII, a veces contienen pleitos con inserción de traslados de documentación muy anterior (así, el pleito entre la Orden de Calatrava y el arzobispado de Toledo en 1729, Leg. 6.117).

Legajos: 6.075, 6.076, 6.077, 6.078, 6.104, 6.106, 6.107, 6.108, 6.109, 6.110, 6.111, 6.112, 6.113, 6.114, 6.117, 6.078, 6.079, 6.080, 6.081, 6.082, 6.084, 6.085.

- Legajos relativos al Monasterio de monjas de La Asunción de Almagro: Leg. 6.114, 6.062.

- Mapa geográfico del territorio de la Orden de Calatrava (s. XVII-XVIII): Leg. 6.252

- Traslado de un testamento de 1446: Leg. 6.252.

- Traslado de un testamento de 1481: Leg. 6.111.

- Traslado de un testamento de 1506: Leg. 6.115.

- Sacro Convento de Calatrava: censos y capellanías: Leg. 6.064 (a partir del final del siglo XVI, incluye censos de 1487, 1545).
- Constituciones de la cofradía de clérigos de San Pedro de Almagro, aprobadas en 1543 (su redacción solicitando confirmación al monarca, en 1542), en traslado notarial de 1818: Leg. 6.065.
- Referencias en 1799 a cofradías anteriores extinguidas en Almagro: Leg. 3.652 (caja1)

3. Libros Manuscritos de las Órdenes Militares.⁹⁸ (Con referencia a la *Sección de CÓDICES* del A.H.N.).

- Libro registro de privilegios reales y eclesiásticos concedidos a la Orden Militar de Calatrava. Cód. 829 B.
- Privilegios otorgados por los pontífices a la Orden de Calatrava y avenencias celebradas entre esta Orden y algunos obispos, siglo XV: Cód. 834 B.
- Registro de escrituras de la Orden de Calatrava, años 1158-1628. Índice de la colección: Ls. Mss. Sign. 1350 C.
- Registro de escrituras, 1201-1220: Ls. Mss. Sign. 1342 C.
- Definiciones, 1418, 1433, 1452: Ls. Mss. Sign. 1438 C.
- Definiciones, 1468: Ls. Mss. Sign. 1270 C.

- Libro de Visitas al Campo de Calatrava, años 1422 y 1423 (con referencia al “libro primero de la visitaçon” de 1418): Ls. Mss. 1412 C.
- Visitas al Sacro Convento: Ls. Mss. 1486 C.

- Bulario, ms. original: Sign. 411-412 C; Sección de Códices: 834-835 B.

- Capítulo General de Sevilla, 1511: Cód. 813 B.
- Capítulo General de Burgos, 1523-1525: 814 B y 828 B.

- Monasterio de monjas de la Asunción de Almagro. Fundación: Sign. 1266 C y 1267 C; Traslados de bulas y privilegios relativos al Monasterio(1523-1544): Sign. 428 C.

⁹⁸ Seguimos la nomenclatura de A. JAVIERRE MUR y C. GUTIÉRREZ DEL ARROYO: *Archivo Histórico Nacional. Guía de la Sección de Órdenes Militares*. Madrid [1949], que recogían los *Libros Manuscritos* de las Órdenes integrados en la Sección Códices y Cartularios del A.H.N. Las noticias sobre los Códices que actualmente se han ido trasladando a la Biblioteca Nacional de Madrid, en J. MARTÍN ABAD: *Manuscritos de España. Guía de catálogos impresos*. Madrid, 1989; y *Manuscritos de España. Guía de catálogos impresos (Suplemento)*. Madrid, 1994.

- Jerónimo de Mascareñas: “Historia de la Orden de Calatrava”: *Apologia historica por la ilustrisima religion y inclita cavalleria de Calatrava: su antigüedad, su extension, sus grandezas entre las Militares de España* [Madrid, 1650]: Sign. 1269 C.

4. Sección Judicial.

- Monasterio de la Asunción de Almagro. Visitas (desde 1546): Leg. 43.132.
- Visitas, Zorita, 1534: Leg. 37.695.

- SECCIÓN UNIVERSIDADES Y COLEGIOS DEL A.H.N.

- Libro de los Beneficios del Arzobispado de Toledo. Libro 1.192 F [1501][fin s. XV]
Relación de beneficios en cada arciprestazgo, para cada iglesia: identificación del clero, sus tipos, identidades, dotación económica en maravedíes y pan, capellanías.

Probablemente se trate del original copiado en el “Libro Bezorro donde estan escriptos y ay memoria de todos los beneficios curados y beneficijos simples y servideros, préstamos y medios préstamos” de la archidiócesis de Toledo, 1571. Códice 913 B⁹⁹.

- Testamento cardenal Cisneros, copias (1498 a 1517): Legs. 563 y 569.

⁹⁹ Base de la obra de M^a L. GUADALUPE BERAZA: *Diezmos de la sede toledana y rentas de la mesa arzobispal (siglo XV)*. Salamanca, 1972.

I.2. BIBLIOTECA NACIONAL

MANUSCRITOS, INCUNABLES Y RAROS.

- Rodrigo de Santaella: Manual de doctrina necesaria para los visitadores y clérigos de las yglesias (Universidad de Alcalá, 1530).

B.N. R 6559².

- Diccionario geográfico de Tomás López [1756]

B.N. Mss. Imp. 401.

I.3. ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE CIUDAD REAL

ÓRDENES MILITARES. CALATRAVA

Documentación procedente del Archivo del Convento de Calatrava, que pasó de la Delegación Provincial de Hacienda de Ciudad Real al Archivo Histórico Provincial en 1970. Quedó sin ser transferida al Archivo Histórico Nacional de Madrid, probablemente al permanecer extraviada en el transcurso del traslado de los fondos desde el Convento de Calatrava la Nueva a Almagro en 1803¹⁰⁰.

El documento de mayor interés para temática religiosa lo ha ofrecido el nombramiento de una *Cofradía de Beatas en la villa de Abenójar* (sometidas a la exclusiva recepción del Sacristán Mayor de la Orden). Data de 1560, pero hace referencia a la limosna para doncellas pobres y huérfanas instituida por el difunto comendador mayor don García de Padilla (m. 1542), prolífico benefactor de villas y hospitales en el Campo de Calatrava y responsable de la fundación del monasterio de monjas de la Asunción de Almagro.- A.H.P.C.R., O.M., Ctva., Caja núm.1, n. 23.

¹⁰⁰ J. CANOREA HUETE: "El Archivo General de Calatrava y la documentación conservada en el Histórico Provincial de Ciudad Real", *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica. I: Edad Media* (coords.: R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ). Cuenca, 2000, p. 103.

CLERO REGULAR Y SECULAR

Documentación incautada a instituciones religiosas durante la Desamortización relativa a sus propiedades, procedente de la Delegación Provincial de Hacienda de Ciudad Real, ss. XVI-XIX. Habitualmente aparece documentación acreditativa de propiedades y de la trayectoria de los cambios de propiedad anteriores. La tipología contempla dos tipos de documentación fundamentales: sobre censos, y títulos de propiedad. Los últimos pueden contener más datos sobre el funcionamiento interno de las instituciones, como las cofradías y las iglesias; por ejemplo, fundaciones de memorias, noticias sobre limosnas y culto.

- Inventarios del fondo de Clero del A.H.P.C.R.
 - nº 21: Clero secular y cofradías.
 - nº 22: Clero regular y hospitales.
 - nº 23: Inventario-catálogo: Títulos de propiedad del Clero.

- Ermita Vera Cruz y cofradía Nra. Sra. de las Cruces, Daimiel. Desde 1567. Caja 382 B.
- Ermita San Lázaro y cofradía S. Lázaro, Almagro. Desde 1528. Caja 357.
- Cofradía Nra. Sra. de la O, Almagro. Desde 1555. Caja 363.
- Cabildo de clérigos de la Ascensión, iglesia San Bartolomé de Almagro. Desde 1503: Caja 352; desde 1506: caja 351; desde 1508: caja 353.
- Cofradía de la Santísima Trinidad, Almagro. Desde 1520. Caja 363.
- Cofradía San Bartolomé, Almagro. Desde 1532, Caja 357.
- Iglesia parroquial de San Andrés y capellanía de las cuatro cofradías, El Moral. Desde 1534. Caja 403.

I.4. ARCHIVO DE LA PARROQUIA DE SAN PEDRO DE CIUDAD REAL

Como muestra de las iglesias parroquiales del núcleo de realengo (Villa Real, fundado en 1255 por Alfonso X), se ha manejado la documentación más antigua de una de ellas, la de San Pedro. Se reduce a un “Libro de Bautismos” de 1517-1530, Sg. 1.

II. FUENTES EDITADAS

- P. BALLESTEROS SAN JOSÉ y R. MURILLO Y MURILLO: *Aproximación histórica a la Alcarria Baja. Tierras de Zorita y Almoguera*, Guadalajara, 1985. Apéndice documental.

- Ioannes BELETH: *Summa de ecclesiasticis officiis* (s. XII), *Cetedoc of Christian Latin texts*, CLCLT-3. Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi. Turnhout, Brepols, 1996, vol. II (C-D Rom).

- Martín de BRAGA,: *Sermón contra las supersticiones rurales*. Texto revisado y traducción de R. JOVÉ CLOLS. Barcelona, 1981.

- S. BUENAVENTURA: *Collationes in Hexaameron*.. Ed. F. Delorme: *Biblioteca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, t. VIII, pp. 1-175. En *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, CLCLT-3. Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi. Turnhout, Brepols, 1996, vol. II (C-D Rom).

- Petrus CELLENSIS: *Tractatus de tabernaculo*. (s. XII), *Cetedoc of Christian Latin texts*, CLCLT-3. Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi. Turnhout, Brepols, 1996, vol. II (C-D Rom).

- CETEDOC *of Christian Latin texts*, CLCLT-3. Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi. Turnhout, Brepols, 1996, 2 vols. (CD- Rom).

- F. CARO DE TORRES: *Historia de las Ordenes Militares de Santiago, Calatraua y Alcantara desde su fundacion hasta el rey don Felipe II, Administrador Perpetuo dellas*. Madrid, 1628.

- Alonso de CARTAGENA: “Apología sobre el Salmo Iudica me Deus” [fragmto.], *Antología de la literatura espiritual española* (ed.: P. SÁINZ RODRÍGUEZ). I: *Edad Media*, Madrid, 1984, pp. 618-630..

- M. DE CASTRO Y CASTRO, O.F.M.: *Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”*, y *Gutierre de Cárdenas*. Toledo, 1992, Apéndices: Testamento ológrafo de doña Teresa Enríquez; Estatutos de la cofradía del Santísimo Sacramento de Torrijos, etc.

- J. CATALINA GARCÍA, J. (ed): *Relaciones Topográficas de España. Relaciones de pueblos que pertenecen hoy a la provincia de Guadalajara, con notas y aumentos de d. Juan Catalina García*. Madrid, M.H.E., tomos XLI-XLVII, 1903-1915.

- P. CIRUELO: *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias* [1530]. Introd. y edic. A.V. EBERSOLE, Valencia, Albatros, 1978 [según la edic. de Salamanca, 1538]. Otra edición: J. García Font, en Barcelona, Glosa, 1977.

- Concilium Lateranense IV [a. 1215]. Concilia oecumenica et generalia Ecclesiae catholicae (medii aevi). *Cetedoc Library of Christian Latin Texts, CLCLT-3*. Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi. Turnhout, Brepols, 1996, vol. II..

- DUTTON, B. y GONZÁLEZ CUENCA, J. (eds.): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Madrid, 1993.

- F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO (Ed.y estudio): *Relación de casos notables ocurridos en La Alcarria y otros lugares en el siglo XVI, escrita por el cronista de Almonacid de Zorita Matías Escudero de Cobeña*. Almonacid de Zorita, 1982.

- E. FLÓREZ: *España Sagrada*. Madrid, 1751, tomos V y VI.

- F. GALIANO Y ORTEGA: *Documentos para la historia de Almagro*. Ciudad Real, 1894.

- A. GARCÍA Y GARCÍA, A. (dir. de la edición crítica): *Synodicon Hispanum, Ávila y Segovia*. Madrid, B.A.C., Universidad Pontificia de Salamanca, desde 1981:
T.1: Galicia (1981); T. 2: Portugal (1982); T.3: Astorga, León y Oviedo (1984); T. 4: Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora (1987); T.5: Extremadura, Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia (1990); T. 6: Ávila y Segovia (1994).

- J. A. GARCÍA LUJÁN: *Privilegios reales de la catedral de Toledo (1086-1462)*, 2 vols. vol. II: *Colección diplomática*. Toledo, 1982.

- A. GÓMEZ DE CASTRO: *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*. Ed. J. OROZ RETA, Madrid, 1984.

- R. JIMÉNEZ DE RADA: *Historia de los Hechos de España*. Madrid, Alianza, 1989 (traducción de *De Rebus Hispaniae* de Juan Fernández Valverde)..

- Tomás de KEMPIS: *Imitación de Cristo*. Introd. y ed. Francisco MARTÍN HERNÁNDEZ. Madrid, BAC, 1978.

- LOMAX, D.W.: "Algunos Estatutos primitivos de la Orden de Calatrava", *Hispania*, 21 (1961), pp. 483-494. Apéndice de documentos, nº 72.

- D. MANSILLA REOYO, D.: *La documentación pontificia hasta Inocencio III (925-1216)*. Roma, 1955.

- D. MANSILLA, REOYO: *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*. Roma, 1965.
- J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE, A.: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro Cuéllar (1325)*, Salamanca, 1987.
- A. NARBONA (ed.): *Gonzalo de Berceo. Los Milagros de Nuestra Señora*. Madrid, Clásicos Alce, 1980.
- J.F. O'CALLAGHAN: "The Earliest Definitions of the Order of Calatrava, 1304-1383", *Traditio*, 17 (1961), pp. 255-284. [Apéndice documental]
- J.F. O'CALLAGHAN. "'Difiniciones' of the Order of Calatrava enacted by Abbot William II of Morimond, April 2, 1468", *Traditio*, 14 (1958), pp. 231-268, [Apéndice documental].
- J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava [Madrid, 1761]*. Ed. facsímil. Barcelona, El Albir, 1981.
- Frey Francisco de RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcántara [Toledo, 1572]*. Ed. facsímil. Estudio sobre la obra histórica de Rades y Andrada por Derek W. Lomax. Barcelona, El Albir, 1980.
- Frey Francisco de RADES Y ANDRADA: *Crónica de la Orden de Calatrava*. Ed. facsímil. Ciudad Real, Diputación Provincial-Museo de Ciudad Real, 1980.
- J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*. Sevilla, Universidad de La Laguna, 1976. Apéndice documental.
- L. RESINES: *La "Breve doctrina" de Hernando de Talavera*. Ed. y estudio. Granada, 1993.
- M. ROMERO FERNÁNDEZ: *Catálogo del Archivo Histórico Municipal de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1991.
- P. SÁINZ RODRÍGUEZ: *Antología de la literatura espiritual española, I: Edad Media*, Madrid, 1984.
- Fray Hernando de TALAVERA: *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa y de lo que en cada una se deve pensar y pedir a nuestro Señor*, en M. MENÉNDEZ Y PELAYO (dir.): *NBAE, XVI (Escritores Místicos Españoles, 1)*. Estudio preliminar: Miguel Mir. Madrid, Bailly-Ballière, 1911.
- Fray Hernando de TALAVERA: *Breve forma de confesar reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*, en M. MENÉNDEZ Y

PELAYO (dir.): *NBAE*, XVI (*Escritores Místicos Españoles*, 1). Estudio preliminar.: Miguel Mir. Madrid, Bailly-Ballière, 1911.

- Fray Hernando de TALAVERA: *Breve e muy provechosa doctrina de lo que deve saber todo cristiano*, M. MENÉNDEZ Y PELAYO (dir.): *NBAE*, XVI (*Escritores Místicos Españoles*, 1). Estudio preliminar.: Miguel Mir. Madrid, Bailly-Ballière, 1911.

- Fray Hernando de TALAVERA: *En qué manera se deve haver la persona que ha de comulgar. Antes que comulgue, cuando comulga y despues que ha comulgado*. M. MENÉNDEZ Y PELAYO (dir.): *NBAE*, XVI (*Escritores Místicos Españoles*, 1). Estudio preliminar.: Miguel Mir. Madrid, Bailly-Ballière, 1911.

- Rupertus TUITIENSIS: *Liber de diuinis officiis*, Lib. 1, pp. 17-18. *Cetedoc of Christian Latin texts*, CLCLT-3. Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi. Turnhout, Brepols, 1996, vol. II (C-D Rom).

- D. VALERA: *Memorial de diversas hazañas*, Crónicas de los Reyes de Castilla, t. III. Madrid, B.A.E., 1953.

- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II*, II: *Ciudad Real*. Madrid, 1971.

- Santiago DE LA VORÁGINE: *La leyenda dorada* (trad. fr. J. MANUEL MACÍAS, prefacio del Doctor GRAESSE en 1845). Madrid, 1982, 2 vols.

- C.L. WILKINS (edition): *Constanza de Castilla: Book of devotions. Libro de devociones y oficios*. Exeter, University of Exeter Press, 1998.

PARTE PRIMERA

EL MARCO INSTITUCIONAL: LOS PODERES, SUS RELACIONES Y SU PROYECCIÓN EN LA VIDA RELIGIOSA DEL SEÑORÍO.

La Parte Primera del trabajo abordará el marco institucional eclesiástico en el que se desarrolló la vida religiosa en las tierras de los dominios señoriales de la Orden de Calatrava en la submeseta sur –en torno al Tajo oriental y entre los Montes de Toledo y Sierra Morena– durante la baja Edad Media.

Un primer bloque de capítulos tratará de ofrecer una visión de conjunto de la “*inserción del señorío en una jurisdicción eclesiástica compartida*”: analizar el proceso en su evolución histórica; especificar los contenidos de esa jurisdicción eclesiástica compleja, desde la realidad de los conflictos y en el plano jurídico; y explicar cómo queda plasmada espacialmente esa inserción, son los enfoques y objetivos. Se articulan en torno a un eje: el proceso por el que se van abriendo diferencias entre territorios, dos zonas fundamentalmente, que serán objeto de una proyección jurisdiccional diferente en el plano eclesiástico aún correspondiendo ambas al dominio señorial calatravo.

Se intentará fijar cuáles son los parámetros de la relación entre las dos instituciones clave que organizan el territorio: de un lado, el arzobispado toledano, como centro de la archidiócesis de Toledo englobadora de todos estos señoríos calatravos en su geografía, y de otro lado la Orden de Calatrava, con su papel polivalente de defensa y poblamiento de tierras en colaboración con la Corona, su condición de institución religiosa militar y sus privilegios de exención religiosa. Otro objetivo de fondo es la clarificación de las demarcaciones institucionales superpuestas: la geografía de la inserción del señorío calatravo en las demarcaciones territoriales de la archidiócesis.

Las modalidades de jurisdicción eclesiástica generadas en las dos zonas arriba indicadas (al final de la Edad Media, identificadas como *partido* o *provincia de Zorita*, de un lado, y del *Campo de Calatrava*, de otro), nos interesan como marco de la proyección de aquellas autoridades en la vida religiosa de sus gentes, en tanto que conformadoras de su red parroquial y el resto de centros de culto y modos de práctica religiosa. Pero también nos interesan como un proceso en sí mismo: es decir, interesa describir y explicar el cómo y el por qué llegaron a delinearse ciertas potestades jurisdiccionales respectivamente ejercidas por la sede de Toledo o por la Orden; la diferencia entre los dos territorios en este sentido, la conflictividad entre ambas partes en los primeros tiempos (algo ya conocido en buena parte, entre el final del siglo XII y mediados del XIII, pero que será objeto de reflexión en un contexto cronológico y explicativo más amplio); y sobre todo pretendemos rastrear los conflictos y rivalidades existentes entre las dos instancias al final de la Edad Media... Así como indagar sobre los auténticos fundamentos legales respectivos y los factores que actuaron en favor de la amplísima jurisdicción eclesiástica de la Orden, como resultado final, en las tierras comprendidas entre los Montes de Toledo y Sierra Morena.

Según estos enfoques y objetivos, en sendos capítulos recordaremos las líneas fundamentales de formación del señorío calatravo en torno al Tajo y al Guadiana y la geografía de los dominios y sus encomiendas. Todo ello, como base espacial y condiciones de partida para abordar el problema de la doble jurisdicción eclesiástica. Primero, en sus fundamentos, y aquí nos preguntaremos por los derechos del arzobispado y de la Orden para controlar iglesias, bienes y cura de almas, con una reflexión sobre el modo en que la milicia pudo formular progresivamente los términos de su jurisdicción eclesiástica. Recordaremos en otro capítulo los conflictos jurisdiccionales –y las concordias– que tuvieron lugar en los siglos XII y XIII, intentando analizar en particular cómo existieron *también* en las tierras de Zorita, aclarar qué modelos de reparto jurisdiccional resultaron; y quizás sobre todo, qué factores actuaron condicionando tales modelos resultantes. Seguirá el estudio de la correspondencia o integración territorial de partidos y encomiendas calatravos en la geografía archidiocesana: desde el proceso por el que fueron quedando encuadradas las tierras calatravas –con sus iglesias, clero y fieles– en las cada vez más estructuradas demarcaciones territoriales de la organización eclesiástica ordinaria de Toledo, hasta el resultado al final del Medievo, teniendo en cuenta, en consecuencia, qué agentes de la intervención toledana pueden actuar en la zona de señorío calatravo y con qué funciones. Al final de este bloque de capítulos, se abordará la cuestión de los conflictos jurisdiccionales ocurridos entre las dos autoridades, ordinaria y señorial-religiosa, en la baja Edad Media. Los conflictos jurídicos o motivos de choque y protesta, serán examinados aquí en los terrenos económico y judicial, porque trataremos lo relativo a las iglesias, clero y fieles en el siguiente grupo de capítulos de esta Parte Primera, centrado en las parroquias.

En efecto, el segundo conjunto de epígrafes, desarrollado en tres capítulos, gira en torno a la “*parroquia como demarcación eclesiástica local*”. Primero, estudiaremos los conflictos jurisdiccionales en torno al derecho sobre las propias iglesias, su clero y la vida religiosa de sus fieles. Son cuestiones nucleares en relación con los límites a los que puede llegar la *exención* de jurisdicción y, en suma, aspectos esenciales que afectan, no ya al funcionamiento de las células parroquiales, sino a su propia naturaleza institucional. Precisamente esa identificación institucional será el objeto del segundo

capítulo, centrado en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, que es donde la peculiaridad en este terreno se dejó sentir. Y por último, para el mismo ámbito geográfico por la misma razón, el tercer capítulo presentará la red parroquial, aunque en sus detalles (advocaciones, identificación documental) estas iglesias localizadas, como otros centros de culto y también cofradías y hospitales, aparecerán en la relación de un *Apéndice* al final del trabajo. De momento, aquí nos ocuparemos de los problemas metodológicos de identificación, de algunos casos dignos de comentario y de las modificaciones detectadas.

**I. EL MARCO GEOGRÁFICO
Y LA JURISDICCIÓN ECLESIAÍSTICA.**

**LA INSERCIÓN DEL SEÑORÍO
CALATRAVO EN UNA JURISDICCIÓN
ECLESIAÍSTICA COMPARTIDA**

Capítulo 1

EL PUNTO DE PARTIDA: EL SEÑORÍO Y LAS LÍNEAS DE SU FORMACIÓN

Antes de adentrarnos en el objeto de nuestro trabajo, las formas de organización eclesiástica y de vida religiosa en el señorío calatravo de Castilla La Nueva, es evidente la necesidad de situar geográficamente las tierras que conformaron dicho señorío durante la baja Edad Media: muy a grandes rasgos, se trataba de una plataforma básica en el Campo de Calatrava, sobre la cuenca del Guadiana, donde se encontraban los dominios más extensos y compactos; y, más al norte, territorios en la Alcarria Baja (con centro en Zorita) con derivaciones dispersas fundamentalmente en los valles de los ríos Henares y Manzanares y en torno a la confluencia del Jarama con el Tajo, así como alrededor de las ciudades de Toledo y de Talavera.

Para su reconstrucción partimos lógicamente de los numerosos estudios que abordan la constitución del régimen señorial de la Orden en nuestro territorio a partir de distintas líneas¹, teniendo en cuenta que su paulatina absorción de tierras --al servicio, en principio, de la actividad militar-- y primera organización y puesta en explotación en

¹ Remitimos a las obras y artículos citados en la INTRODUCCIÓN a lo largo de diversas notas, en especial las investigaciones referidas al señorío calatravo en tierras de su Campo y de Zorita y Almoguera, entre los siglos XII-XV. *Vid.* las referencias de las obras de E. Solano, E. Rodríguez-Picavea, Ph. Jossierand, F. Ruiz Gómez, R. Izquierdo Benito, C. de Ayala Martínez, L.R. Villegas Díaz, P. Ballesteros San José, F. Fernández Izquierdo, J. González, M. Corchado, etc. Sobre la solidez de sus investigaciones se aborda esta síntesis esquemática que pretende recordar la situación geográfica y, sobre todo, fijar las líneas de formación del señorío no tanto por su interés en sí mismas sino en cuanto que condicionarán el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica de la Orden.

En los más recientes balances del estado historiográfico de los estudios sobre Órdenes Militares, también referidos ya y entre los que destacamos el de C. de Ayala y colaboradores, de 1992-1993; el de M.A. Ladero Quesada en el Congreso de Órdenes de Ciudad Real de 1996 publicado en 2000, y el de Ph. Jossierand, de 1998 (*vid. supra*, Introducción), pueden ser localizados con todo rigor y exhaustividad muchos otros títulos. Se trata de referencias bibliográficas de las más variadas aproximaciones a diferentes aspectos de la vida socioeconómica de ambas zonas, encomiendas concretas, reflexiones sobre el sistema de encomiendas en sí y en particular sobre sus inicios en el siglo XII (cuestión que ha suscitado debates y lo sigue haciendo), además de artículos centrados en los sistemas defensivos o fortalezas concretas, las Orden y la frontera, y nuevos enfoques en el campo de la historia política (la Orden de Calatrava y sus relaciones con la monarquía; sus propios modos de proyección política...), etc.

la Alcarria Baja y en el Campo de Calatrava histórico se produce a lo largo de la segunda mitad del siglo XII y en el siguiente, consolidándose el régimen señorial en las centurias posteriores.

No sólo nos interesa el conocimiento de la distribución geográfica de las propiedades, sino también la progresiva implantación del régimen señorial con todas sus implicaciones en la articulación del territorio y de sus hombres, económicas, sociales y jurídicas. Todo ello ha sido objeto de atención de forma más o menos explícita: bien dentro de obras de ámbito más amplio, en el área de Castilla La Nueva o del sur del Tajo a Sierra Morena y también --desde otro punto de vista-- junto a otras Órdenes, o bien de modo más monográfico (aislando la Orden de Calatrava o particulares sectores de su señorío).

En todos los casos, el conocimiento global de la sociedad que suministran en los aspectos mencionados actuará como soporte del presente trabajo. El estudio de la administración de tipo eclesiástico y las expresiones de religiosidad protagonizadas por sus hombres se ha de trabar ineludiblemente sobre la información acerca de las características de la vida del señorío y sus núcleos de población en la baja Edad Media, en su evolución también desde épocas anteriores y en aspectos no religiosos. Algunas obras, en especial, han colmado recientemente la investigación en este sentido.

Obras cuyas formulaciones nos abstendremos, lógicamente, de repetir, igual que las de otros estudios sobre aspectos eclesiásticos de la Orden de Calatrava o sobre su propia tipología religiosa, ya reseñados en la *Introducción* de este trabajo²; habremos de volver a las cuestiones sobre conflictos jurisdiccionales con el arzobispado toledano, desde luego, pero la vida religiosa interna de los freiles no será objeto de tratamiento

² *Vid supra*. Resultan imprescindibles los trabajos de J.F. O'Callaghan, desde que se ocupó de la afiliación de Calatrava al Císter en 1959 hasta su lección inaugural del Congreso conmemorativo de la batalla de Alarcos (en Ciudad Real, 1995, publicado en 1996). Añádase los trabajos de D. Lomax, de L.R. Villegas Díaz, y las obras de A. FOREY que integran el modo de vida religioso de la Orden de Calatrava en la perspectiva del conjunto de las Órdenes y entre los siglos XII y comienzos o mediados del siglo XIV: A. FOREY: "The Emergence of the Military Order in the Twelfth Century", *The Journal of Ecclesiastical History*, XXXVI (1985), pp. 175-195; ID.: "Novitiate and Instruction in the Military Orders during Twelfth and Thirteenth Centuries", *Speculum*, LXI (1986), pp. 1-17; ID.: *The Military Orders. From the Twelfth to the Early Fourteenth Centuries*, Londres, 1992. También presta atención a ciertos aspectos de la acción asistencial de las Órdenes hispánicas el coloquio *The Military Orders. Fighting for the Faith and Caring for the Sick*. Londres, 1992.

específico –según advertimos ya al fijar los límites del estudio–, salvo que determinadas noticias sobre ello puedan servirnos como referente a la hora de encuadrar la vida religiosa del señorío.

Puesto que los procesos de conquista y colonización del territorio que terminarán configurando el mapa señorial calatravo al término de la Edad Media han sido, como se ha dicho, suficientemente estudiados, únicamente pretendemos aquí mostrar sintéticamente algunas conclusiones y aportar ciertas reflexiones en torno a las grandes líneas de formación de estos dominios y a las circunstancias que propician sus respectivos puntos de partida, atendiendo sobre todo a los partidos de Zorita y de Calatrava, y teniendo en cuenta paralelismos y, sobre todo, diferencias.

Presentamos previamente un esquema simplificado de la situación político-militar conducente a la presencia de la Orden de Calatrava en las dos zonas. La visión de conjunto que pretendemos ofrecer cobrará su sentido al razonar después cómo se va configurando cronológicamente el señorío y, en él, modalidades de jurisdicción eclesiástica diferentes. Además, todo ello ha de ser complementado con la descripción geográfica del dominio, que aspira a *ver* los topónimos en relación con su propio medio físico, entendidos no tanto como unidades aisladas de población sino como integrantes -en distintos niveles de jerarquización-- de agrupaciones tanto administrativas (partidos, encomiendas) como fisiográficas. El punto de vista de la administración archidiecésana, coincidente en parte con la administración señorial de la Orden, con las respectivas demarcaciones, podrá basarse así en esta clarificación histórica y geográfica previa.

1.1. ESQUEMA DEL INICIO DE LA PRESENCIA CALATRAVA EN CASTILLA, EN EL CONTEXTO DEL AVANCE DE LA FRONTERA CRISTIANA.

Tierras de la cuenca del Guadiana y tierras del sector oriental del Tajo.

CUENCA DEL GUADIANA (Partido de Calatrava)

**Tierra de frontera
de 1085 a 1212**

SECTOR ORIENTAL DEL TAJO (Partido de Zorita)

**Tierra de frontera
de 1080/1085 a 1177**

1. ATAQUES ALMORÁVIDES Y DEFENSA CRISTIANA: 1090-1146

1.1. Superioridad almorávide hasta 1138

1.1.1. Situación general:

Dominio almorávide de la cuenca del Guadiana tras la caída del Reino de Sevilla (1091).

Campañas almorávides desde la base de Calatrava hacia la cuenca del Tajo, sobre todo los sectores central y oriental.

Avances y retrocesos de las posiciones respectivas

1.1. Superioridad almorávide hasta 1118

1.1.1. Situación general:

Posición fronteriza al descubierto del sector oriental del Reino cristiano de Toledo, tras la ocupación almorávide de Valencia (1102) y Albarracín, el acercamiento de la taifa de Zaragoza, y sus posiciones en “media luna” a uno y otro lado de los pasos del Tajo.

“Razzias” en tierras del Henares.

Peligro extremo en la zona a pesar de la posición cristiana en el norte: Medinaceli, 1104.

1.1.2. Hitos:

Campanas almorávides en dos fases:

- 1) 1090, 1097 (Consuegra, 1099), 1110.
- 2) 1129-1139 (Aceca, 1130): sector talaverano; razzias al norte del Tajo hasta Escalona y Alamín

1.1.2. Hitos:

1097: Derrota de Álvar Fáñez, señor en tierras de Guadalajara y Cuenca. 1108, toma de Uclés:

dominio musulmán de Cuenca, Huete, Ocaña; y posible caída de Almoguera (1124, ya recuperada).

1109: toma de Alcalá.

1113, toma de Oreja: dominio musulmán de los pasos hacia Toledo y La Alcarria.

1.2. Superioridad cristiana de 1139 a 1146

Entrada almohade en la Península: 1146

1.2. Superioridad cristiana de 1118 a 1146

1.2.1. Situación general:

Decadencia almorávide. Expediciones cristianas a Andalucía y estrategia aseguradora de toda la línea del Tajo.

1.2.1. Situación general:

Reducción del peligro para el valle del Henares y La Alcarria, por el norte y por el sur.

Hacia el sureste, las posiciones musulmanas en Uclés y Cuenca se ven contrarrestadas por el apoyo del rey de Valencia y la plaza avanzada de Huete.

1.2.2. Hitos:

1136: Reconstrucción de Aceca.

1139: Toma de Oreja (interés estratégico para la defensa central y oriental)

1144: Toma de Mora

1.2.2. Hitos:

1118: Toma aragonesa de Zaragoza.

1118: Toma castellana de Alcalá.

1124: Restauración de la diócesis de Sigüenza.

1124: Fijación de los límites territoriales de las fortalezas de Zorita y Almoguera.

1127: Toma castellana de Molina.

1133: Concesión de fuero a Guadalajara.

1137 y 1145: Almoguera: exenciones y fijación de su jurisdicción.

1149: Incremento del alfoz de Atienza.

1149: Alianza con el Rey Lobo de Valencia.

2. ALEJAMIENTO INSEGURO DE LA FRONTERA Y PRIMERA INTERVENCIÓN DE LA ORDEN DE CALATRAVA: AÑOS CENTRALES DEL SIGLO XII (1147-1158/1169).

Política regia de concesiones de plazas a caballeros (defensa y repoblación)

2.1. Situación general:

Comienzo del dominio de la cuenca del Guadiana:

1147: Obtención de Calatrava y otras fortalezas, por pacto con Abengania de Córdoba, (junto con Baeza y Úbeda).

Precariedad de la zona ante los embates almohades que provocan la retirada castellana en Andalucía:

- concesión de las defensas meridionales a caballeros (Mora, Consuegra, Alcázar);

- repartimiento de Calatrava y entrega del castillo a la Orden del Temple.

1158: Relevó por la incipiente **Orden de Calatrava** en la defensa de esta plaza y los demás castillos.

Se producen ataques almohades con-tinuos a la zona y la Orden obtiene nuevas plazas.

2.2. Hitos:

1147: Ganancia cristiana de Calatrava, Caracuel, Almodóvar, Mestanza y Alcudia al menos.

Reparto de Calatrava (arzobispo de Toledo, pobladores, iglesia de Segovia).

Entrega para su defensa a la Orden del Temple.

Intervención de caballeros en la

2.1. Situación general:

Estrategia de fortificación de todo el valle del Tajo, reforzada por la repoblación.: concesión regia a caballeros de plazas frente a la musulmana de Uclés, para reforzar a los concejos de Zorita, Almoguera y Huete.

Mayor *seguridad para la Alcarria* tras la cesión de Uclés por el Rey Lobo en 1157: valladar, con Huete, contra el peligro proveniente de Cuenca.

1158-1169: Problemas castellanos, y discordias entre Laras y Castros, afectan a La Alcarria.

En 1169, la **Orden de Calatrava** interviene junto a Alfonso VIII para arrebatarse Zorita a los Castros.

2.2. Hitos:

1152-1155: Concesiones por Alfonso VII a caballeros: Vállaga, Hueva, Hontoba, Moratilla, Albuer, Almonacid, La Pangía, Anguix (con la obligación de hacer un castillo).

1156: Mozárabes aragoneses son pobladores de Zorita por iniciativa regia, con concesión del castillo, parte de sus bienes y fuero

zona (Zuera, 1156).

1158: Amenaza almohade, defección templaria y defensa de Calatrava por tropas acaudilladas por cistercienses de Fitero, a los que es cedida la villa por Sancho III (con otros bienes, como la aldea de Cirugares, en término de Toledo, y la mitad de la de Ciruelos, cerca de Ocaña).

1164: Institución de la Orden (bula de Alejandro III de 25 de septiembre).

1168: Donación por Alfonso VIII a la Orden de la mitad de Chillón con sus minas, compartida con el conde don Nuño.

especial.

1157: Obtención cristiana de Uclés.

1169: Participación de la Orden de Calatrava junto a Alfonso VIII en el cerco y ganancia de Zorita, junto a los Castro.

3. ATAQUES ALMOHADES: CONQUISTAS CASTELLANAS EN EL SECTOR ORIENTAL Y DERROTAS EN EL SECTOR CENTRAL: 1171-1195

Política regia de concesiones y fomento de las Órdenes Militares.

Incremento de la presencia calatrava en la cuenca del Guadiana y en el sector central de la cuenca del Tajo.

Inicio y consolidación de la presencia calatrava en el sector oriental de la cuenca del Tajo.

3.1. Situación general:

De 1171 a 1173: Ataques almohades dirigidos desde Mérida y Badajoz al valle del Tajo en su sector occidental (tierras de Talavera): ponen en peligro las defensas toledanas, y en situación de alerta las posiciones calatravas del camino Córdoba-Toledo.

En consecuencia, Alfonso VIII propicia el reforzamiento de la línea del Tajo, con las concesiones de plazas a la Orden de Santiago entre 1171 y 1174 (Mora, Oreja, Alarilla, Uclés) y a la de Calatrava en la misma fase y durante la década de 1180 y 1190.

En la cuenca del Guadiana, la Orden de Calatrava practica una política

3.1. Situación general:

La situación fronteriza de la zona terminará con la conquista cristiana de Cuenca en 1177.

Tres años antes, el inicio de la presencia calatrava en La Alcarria se encuadra en el contexto siguiente: el intento almohade de contrarrestar la expansión cristiana hacia Cuenca desde Huete (1172); otras concesiones estratégicas también a la Orden de Santiago; y la posterior conquista cristiana del valle del Júcar.

Las zonas de La Alcarria y valle del Henares se pondrán en manos de la Orden de Calatrava a lo largo de un rápido proceso acelerado deliberadamente a partir de 1177 y durante la década siguiente.

de incremento de posiciones en la línea Córdoba-Toledo e inicia tareas de repoblación y aprovechamiento del territorio con ocasionales implicaciones de caballeros.

3.2. Hitos:

a) **CUENCA CENTRAL DEL GUADIANA**

Entre 1173 y 1194:

* Privilegios reales:

1173: Concesión a la Orden de todos los castillos que conquiste en la frontera.

1182: Concesión a la Orden del portazgo de las recuas de Toledo a Córdoba.

* Integración de castillos y heredades:

-Por donación real: mitad del castillo de Malagón; término de Zacatena.

-Por donación particular: castillo de Dueñas, con la mitad de rentas y heredades.

-Por compra: resto del castillo de Malagón; resto de rentas y heredades del de Dueñas.

Según bula de 1187, posesiones de la Orden en la zona:

Calatrava y castillos de Caracuel, Alarcos, Benavente, Ciruela, Piedrabuena, Malagón y Guadalerza.

* Labor repobladora:

1181: Cesión por la Orden a don Tello Pérez de heredades en Malagón, Alarcos y Benavente, para poblarlas.

1183: Concordia con el arzobispo toledano.

* Consolidación institucional:

1187: Confirmación por bula de Gregorio VIII de la filiación cisterciense de los calatravos bajo dependencia de la abadía de Morimond.

3.2. Hitos:

b) **SECTOR ORIENTAL DEL TAJO**

1172: Victoria almohade sobre el Rey Lobo, aliado de los cristianos.

1174: Asedio (y retirada) almohade de Huete, arrasando el territorio hacia Cuenca.

1174: Concesión de Uclés a la O. Santiago.

1174-1175: Concesiones reales a la **Orden de Calatrava**: castillo de Zorita; Almoguera y su alfoz. Donación particular a la Orden: Hueva, Vállaga y Almonacid.

Hasta 1177: Donaciones de posiciones septentrionales en torno al Henares y al alto Tajo:

-Por particulares: Mierla, del señorío de Molina;

-Por la Corona: Cogolludo, Hita.

Desde 1177 hasta 1190: Actuación de la Orden para adueñarse de la comarca de La Alcarria y consolidar el señorío:

Compras: Auñón.

Trueques: Berninches y El Collado.

Según bula de 1187, posesiones de la Orden en la zona:

Zorita, Almoguera, Vállaga, Almonacid, Pangía, Auñón, El Collado de Berninches, Hueva, la mitad de Moratilla, Cogolludo, una heredad en Molina y la aldea de Mierla.

* Labor repobladora:

1180: Concesión de fuero a Zorita.

1190: Concesión de fuero a La Bujeda.

**C) LÍNEA CENTRAL Y OCCIDENTAL
DEL TAJO** (al norte y al sur del río)

1167-1194: Cesión a los calatravos de castillos y bienes:

- por parte de la Corona (**C.**)

- por particulares: por su voluntad (**P.**) o por mandado del rey (**M.R.**).

La Orden los redondea con compras (**Co.**) o trueques (**T.**).

Nambroca: ciertos bienes, 1167 (P.)

Aceca: la mitad, 1172 (M.R.); entera, 1176 (C.).

Talavera: ciertos bienes, 1172 (C. y P.); otros bienes hacia 1182 (P);
y aldea Manzanas, 1186 (C.)

Ocaña: 1/4 castillo y villa, 1174 (M.R.); h. 1180, toda la villa;
pérdida a favor O. Santiago, 1182 (T.)

Bienes en Toledo y lugares cercanos: casas antes de 1176;
molinos, hornos y heredades, 1164 y 1166 en Deizán (C.); 1169 (P.);
1191 (P.); 1194 (P.); 1210 (C.)

Guadalerza: antes de 1179.

Alhóndiga: 1183 (T.).

Maqueda: antes de 1187, con aldea de Mendeño, 1183 (T.); la villa completa, 1201 (C.).

Bogas: medio castillo, 1189 (P.).

Esquivias: ciertos bienes, 1190 (P.)

Borox: 1191 (P.).

Huerta de Valdecarábanos: 1194 (P.).

1.2. UNAS REFLEXIONES SOBRE LA FORMACIÓN DE LOS DOMINIOS *SEPTENTRIONALES* Y *MERIDIONALES* DE LA ORDEN, EN RELACIÓN CON LAS MODALIDADES DE JURISDICCIÓN ECLESIAÍSTICA.

Tal como puede observarse a través del esquema anterior, las diferencias geográficas entre ambos sectores se traducen en las lógicas disimilitudes en los ritmos de conquista y ocupación cristiana del territorio; con ello y con la misma disincronía en cuanto a la primitiva intervención calatrava, lo más interesante es, quizá, la diferencia en la funcionalidad respectiva de la presencia de la Orden.

1) La sustitución del poder musulmán por el cristiano se produce en las tierras alcarreñas (como en el resto del valle del Tajo) desde 1085, con el anticipo de la propia fortaleza de Zorita entregada cinco años antes. En Calatrava y las posiciones relacionadas con ella, esto ocurrirá a partir de 1147.

2) Los comienzos de la actividad colonizadora castellana son, en consecuencia, mucho más tempranos en el primer sector. Es cierto que la diferencia de más de medio siglo es más aparente que real, ya que sobre todo en la línea de defensa oriental toledana aquélla se produce a lo largo de intermitentes empujes que cuajarán en los años centrales del siglo XII a base de una actuación encomendada a caballeros, dentro de la estrategia general de fortificación del valle del Tajo. Con todo, cuando la Orden

empieza a instalarse como propietaria al comenzar el último cuarto del siglo (1174 y 1175; desde la década anterior en el entorno de Toledo), y a juzgar por la gran cantidad de aldeas obtenidas en los años próximos, se puede decir que en las zonas de la Alcarria Baja, el valle del Henares y el Tajo central los calatravos heredaban un territorio ya puesto en condiciones de aprovechamiento que deberían organizar como señorío propio.

Por el contrario, cuando algunas posiciones de la cuenca del Guadiana pasan a manos de la naciente Orden prácticamente recién obtenidas por el poder castellano, aquí la institución militar habrá de ser responsable de una presencia cristiana *ex novo*, y con mayor intensidad que en el caso anterior se puede decir que el Campo de Calatrava es hechura de la Orden de caballería.

3) A partir de la primera presencia encontramos diferentes ritmos en la organización de los señoríos de la Orden: se realiza en un caso durante un solo y breve periodo y, en otro caso, a lo largo de dos periodos interrumpidos por el paréntesis 1195-1212.

-- La fase que podemos llamar de *reoblación militar de urgencia* había concluido ya en las tierras de Zorita y en las del Tajo concedidas a los calatravos cuando éstos las recibieron. Durante el último cuarto del siglo (entre 1174 y 1190) la Orden se dedicará a adueñarse de la comarca bajoalcarreña, a consolidar y dotar de cohesión el señorío y a propiciar su aprovechamiento con medidas jurídicas¹. Todo ello a lo largo de un único proceso deliberado e ininterrumpido, aunque las tareas de colonización de la zona se vieran algo ralentizadas hasta después de 1212, cuando se inicia un periodo de crecimiento cualitativo en que el desarrollo de la zona recibe nuevos impulsos².

¹ No se puede dejar de mencionar el importante fuero concedido a Zorita (1180), seguido por el de La Bujeda (1190).

² Como muestra de ello, recuérdese el privilegio concedido a Zorita en 1223 ordenando el tránsito de las mercancías y los ganados que atravesasen el Tajo por el puente de esta villa, Toledo o Alarilla.

-- En cambio, el Campo de Calatrava se mantiene dentro aquella primera fase de “reoblación militar” durante toda la segunda mitad del siglo XII: el interés de la Orden se centrará en el control de fortalezas, en función de las cuales protagonizará ya antes de 1195 un primer intento de aprovechamiento del territorio³ aunque la adquisición de grandes solares no se vea correspondida, por las exigencias de la guerra, con tareas repobladoras de envergadura.

El Campo de Calatrava no entrará en la segunda fase de *auténtica repoblación*, que implica un nuevo tipo de hábitat, propiedad y formas de organización económico-sociales, sino con posterioridad al cambio de equilibrio del 1212, partiendo de antiguas fortalezas y poblados musulmanes o creando otros nuevos y dotándolos de un marco legal, todo ello fundamentalmente durante la primera mitad del siglo XIII. Sobre todo, tras las conquistas de Córdoba y Sevilla que generan nuevas circunstancias políticas y económicas responsables de la decadencia de algunos núcleos y de la potenciación de otros, los mejores situados en los numerosos caminos que atravesaban el dominio calatravo⁴. Incluso después de esta fase se habrá de colmar el proceso repoblador: aunque la mayor parte de los núcleos había nacido antes de 1245, la extensión del Campo

³ Con la implicación de particulares, según la política de cesiones en prestimonio vitalicio a caballeros obligados a poblar y cultivar, y también con alguna iniciativa calatrava de compra (mitad del castillo de Malagón) y de organización jurídica (fuero breve concedido al lugar de Berzosa en 1174).

⁴ Ya en la década de 1230 se hacen necesarias las avenencias con las vecinas Órdenes de Santiago y de San Juan. No sólo hay que mencionar la decadencia de Calatrava y Benavente en beneficio de la nueva sede de Calatrava La Nueva y otros lugares como Almodóvar, claves en la frontera hasta la ganancia de Córdoba y Sevilla. Después de ello, es prototípico también el caso de Malagón, que se ve revalorizado por su emplazamiento en la calzada comunicadora de Toledo y Córdoba y por ser lugar de paso de las cañadas ganaderas que se dirigían hacia Alcudia y La Serena, y que arrastra en su desarrollo al cercano Fernancaballero. La misma razón beneficia a La Calzada. También al ser ganada Capilla (1226) se pudo intensificar el aprovechamiento de la comarca de Chillón y Almadén.

Poco a poco se modifica y amplía el campo de interés de la Orden, herencia de la fase anterior a 1195 cuando aquélla buscaba el incremento de sus posesiones a lo largo del camino Córdoba-Toledo para controlar el paso de combates y de mercaderes. Fuencaliente, en otro camino de enlace entre Andalucía y Toledo, verá potenciada su feria por los maestros. Las vías que cruzan transversalmente el Campo de Calatrava favorecerán a Caracuel (control económico de la calzada Chinchilla-Mérida) y a Saceruela (paso de los ganados hacia Extremadura y Portugal). La riqueza minera propiciará la población en torno a los castillos de Puertollano, Mestanza y Almodóvar, etc.

de Calatrava y sus condiciones motivarán un progreso lento después (frente al sector oriental de Castilla), y se encuentran casos de “pueblas tardías” fundadas en los siglos XIV y XV⁵.

De hecho, resulta muy ilustrativa la comparación entre una *relación de las encomiendas* constituidas anteriormente a 1212 y otra relativa al final del siglo XV⁶, que aquí referimos a los “partidos” creados en el último siglo:

	<u>1158-1212</u>	<u>Fin s. XV</u>
	<i>Total: 15</i>	<i>Total: 38</i>
Partido de Campo de Calatrava	6 ⁷	27
Partido de Zorita	3	7
Otras encomiendas en Castilla la Nueva	6	4

Respecto al Campo de Calatrava, la diferencia numérica es de por sí expresiva. Hay que aclararla para los otros dos sectores: el paso de 3 a 7 encomiendas en el partido de Zorita se realizará sobre lugares *ya poseídos* por la Orden antes de 1212⁸; la

⁵ Además del caso de Valdepeñas, que no obtendrá la condición de villazgo hasta el final del siglo XIII o los comienzos del XIV, en 1369 se fundará la villa de Fuencaliente, y en 1472, la de Puebla de don Rodrigo.

⁶ Respectivamente aportadas por E. RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA: “La Orden de Calatrava en la Meseta Meridional castellana: encomiendas y distribución geográfica de las propiedades” y por E. SOLANO RUIZ: *Ob. cit.*

⁷ Benavente, Calatrava, Caracuel, Guadalerza, Malagón y Salvatierra, a las que hay que añadir el priorato de Alarcos.- E. RODRÍGUEZ-PICAVEA: *Ob. cit.*, pp. 879-884, 887-888.

⁸ Antes de 1212 E. RODRÍGUEZ PICAVEA documenta las de Auñón, Zorita y Ciruelos. Al final del siglo XV, a las de Auñón-Berninches-El Collado, Zorita y Otos-Ciruelos-Borox hay que añadir las de Almoguera, Huerta de Valdecarábanos, Vállaga y Fuente del Emperador; tanto los bienes que triplican las de Auñón y Ciruelos como los que se constituirán en las últimas encomiendas están en manos de la Orden antes de 1212, con excepción, tal vez, de la dehesa de Fuente del Emperador.

reducción de 6 a 4 en el resto de la cuenca del Tajo --entendida en un sentido amplio-- se explica por *pérdidas* posteriores a 1212 y *reestructuraciones*⁹. En definitiva, en los dos últimos casos el potencial territorial disponible para su configuración administrativa a base de erección de encomiendas está en líneas generales ya constituido a comienzos del siglo XIII o, al menos, esbozado a la espera de su ulterior desarrollo a medida de la colmatación de la colonización. Por el contrario, en el Campo de Calatrava algunas de las “otras propiedades” escasas no encuadradas en encomiendas que E. Rodríguez-Picavea enumera¹⁰ no llegarán tampoco a hacerlo al final del siglo XV: aquí el incremento de tales circunscripciones comendaticias se corresponderá a partir de 1212 con una agregación efectiva de territorios, primero, y de lenta colonización después.

4) El proceso de adquisición de propiedades obedece a mecanismos distintos en el sector oriental-central del Tajo y en el de la cuenca del Guadiana. En este último se trata mayoritariamente de posiciones ganadas por las armas, previamente cedidas por la Corona. En el primero, el prestigio militar y espiritual de la institución crea una oleada de cesiones de particulares (a veces, propiciadas por el monarca, cuando se trata de lugares potencialmente inseguros, como, fuera de la Alcarria, las porciones de Aceca y Ocaña), completadas por las anexionaciones a través de compras o trueques.

⁹ En 1158-1212: Aceca, Casas de Toledo, Casas de Talavera, Nambroca, Ocaña y Maqueda; al final del siglo XV: Aceca, Casas de Toledo, Casas de Talavera y Moratalaz. Permanecen hasta el final tres encomiendas; Ocaña y Maqueda se habían perdido, y la Orden ya poseía bienes en Moratalaz antes de 1212.

¹⁰ Las fortalezas de Chillón --parcialmente, con las minas de “almadén”-- Alarcos y Ciruela; el lugar de Berzosa y la dehesa de Abenójar.- *Ob. cit.*, p. 899. Las tres primeras posesiones serían objeto del interés de distintos señores, aunque las minas pasarían por donaciones al maestrazgo; sí se conseguirá poblar Almadén (fuero de 1417) y constituirlo en encomienda, que en 1493 sería llamada con el nombre de la de Alcolea a la que fue unida; también la dehesa de Abenójar dio lugar a una encomienda. Chillón fue adjudicado al concejo de Córdoba (luego pasaría a manos reales, hasta que al final del siglo XV los Reyes Católicos lo cedieran a Diego Fernández de Córdoba); Alarcos y Ciruela, al alfoz de Villa Real.

5) En cuanto a la funcionalidad de la primera presencia de la Orden en los territorios de La Alcarria-valle del Henares-Tajo central y en el Campo de Calatrava, creemos que hay que poner en tela de juicio el esquema que le atribuye un papel homogénea y básicamente militar en Castilla La Nueva hasta después de Las Navas y, sobre todo, de las conquistas andaluzas del siglo XIII, cuando la evolución de la Orden entraría ya en una nueva dirección hacia la señorialización y, después, la nobiliarización y la actividad política.

No parece totalmente equiparable el carácter militar de la primitiva instalación calatrava en la fortaleza que le da nombre y origen, por un lado, en unas circunstancias críticas que ponen la zona en primera línea de defensa ante los embates almohades como escudo del flanco sur toledano hasta 1195, con el mismo papel en la siempre referida “situación fronteriza de las tierras de Zorita”, por otro lado.

-- Se suele situar esta instalación en el *Tajo oriental* en el contexto siguiente: la sustitución de la función defensiva a cargo de caballeros en las posiciones de la línea toledana por la más eficaz de las Órdenes Militares, en el final de la década de 1150 y a lo largo de las décadas de 1160 y 1170. Sin embargo, hay que notar que cuando Zorita y Almodovar pasan por decisión regia a manos de la Orden en 1174 y 1175 no se encuentran ya en primera línea de combate (y mucho menos las posiciones obtenidas más al norte).

La evolución de la comarca ha de ser entendida en su relación con el noreste y el sureste (su valor reside en comunicar las zonas centro y norte de la Meseta con Albarracín, Cuenca y Levante). Por ello, sus décadas críticas habían sido las dos primeras del siglo XII, cuando se exponía al peligro proveniente de Zaragoza y de Valencia. Y por ello se benefició de que fueran conjuradas estas amenazas con el establecimiento del poder cristiano en Zaragoza y el valle del Henares y la alianza del poder musulmán de Valencia, en un proceso abierto en 1118 y cerrado en gran parte en 1147 con la obtención de Uclés.

A partir de entonces, sin negar la inseguridad de la zona ni su condición de frontera, entendida ésta tal como era (no una realidad lineal, sino englobadora de áreas extensas), estas tierras no ofrecen el carácter de primera línea de defensa que sí poseen las posiciones de la cuenca del Guadiana.

Dos años antes de la donación de Zorita a los calatravos en 1174 el peligro almohade ha sido resistido en Huete, en cuya defensa no parece haber intervenido la Orden en apoyo de las fuerzas de don Manrique de Lara. Sí lo hará junto al monarca en la conquista de Cuenca en 1177 y después en Alarcón. Aunque habitualmente se señala que la instalación de la milicia en Zorita (paralela a la de los santiaguistas en Uclés) obedece a la vez a una reacción contra lo ocurrido en Huete y a la intención de concentrar efectivos para el inminente asalto castellano contra Cuenca, creemos que, junto al prestigio militar de la Orden, debe pasar a primer plano la participación que la milicia había tenido en 1169 al lado de Alfonso VIII en la toma de Zorita contra los Castro. La tradición cronística pone en estrecha relación este suceso con las primeras concesiones regias en la Alcarria Baja, vistas como recompensa otorgada a los calatravos por los servicios prestados en una coyuntura de enfrentamiento político interno¹¹, conveniente además por la relativa vecindad con Cuenca.

Y si en las dos zonas, la del Guadiana y la del Tajo oriental, su presencia --como el propio origen de la Orden-- está estrechamente ligada a los intereses de la Corona, en las donaciones en la Alcarria Baja esa ligazón evidenciaba por primera vez, y tempranamente, un matiz distinto que en realidad desviaba de sus objetivos de lucha contra el infiel a la institución militar.

La funcionalidad defensiva de las tierras alcarreñas existe, indudablemente, pero con un interés de defensa en retaguardia en previsión de la situación originada tras la caída del Rey Lobo; detrás de la primera contención de Huete y Uclés frente a la Cuenca musulmana (protegida por añadidura por la barrera natural de las sierras de Altomira) y tan sólo, en todo caso, durante tres años, hasta la toma conquense.

¹¹ Frey Francisco de RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres Ordenes y Cauallerias de Calatraua, Santiago y Alcantara...*(1572). Barcelona, 1980, fols. 14v-16r; Francisco CARO DE TORRES: *Historia de las Ordenes Militares de Santiago, Calatraua y Alcantara...* Madrid, 1628, fols. 51r-51v.

En consecuencia, sin exagerar la división tajante entre las tareas militares y las de aprovechamiento económico (que la Orden emprende en paralelo en cuanto le es posible), podría entenderse que hasta el final del siglo XII la institución castrense aprovecha conscientemente las circunstancias que en la comarca de Zorita propician la constitución de un potencial económico señorial (que no parte de la nada sino de las anteriores actuaciones de particulares). Territorio que cumple un papel muy concreto: el de quedar al servicio o como plataforma susceptible de explotación para la actuación militar que, plenamente conformada a sus objetivos, debe desarrollar la institución calatrava en la cuenca del Guadiana, una zona por el momento mucho más difícil de aprovechar por la carencia de efectivos humanos y por el peligro fronterizo¹². A partir de la recuperación de las Navas, el desfase entre la labor colonizadora de ambos territorios tiende a paliarse y a volcarse después en favor del extenso Campo de Calatrava, mientras las tierras de Zorita sufren incluso importantes desmembraciones como la de la villa de Almoguera con la mayor parte de su alfoz, después recuperados¹³.

Una diferencia más conduce a sugerir otro papel desempeñado por las tierras alcarreñas en relación con la expansión calatrava por la cuenca del Guadiana. Mientras en la última no existe otro marco religioso añadido que el diocesano de Toledo, aquellas tierras son lugar de colonización cisterciense, favorecida de Alfonso VII a Alfonso VIII y fundadora de monasterios como Monsalud, Ovila y Bonaval¹⁴. La filiación cister-

¹² El alejamiento de la comarca con relación al resto de las posesiones nucleares de la Orden otorgaría a la primera un nuevo papel durante los siglos XIV y XV, al hilo de las luchas internas por el maestrazgo, como refugio de descontentos y foco de revueltas.

¹³ La Orden cambió Almoguera con la Corona a cambio de Sabiote en 1257.- P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: *Aproximación histórica a la Alcarria Baja*, pp. 99-100 y nota 58. También en el siglo XIII fracasaba el intento calatravo de anexionar Alhóndiga; más al norte se perdía Cogolludo en el siglo XIV, y en este siglo a pesar de la recuperación de Almoguera (1344) nuevas fuerzas en la comarca hacían perder a la Orden su protagonismo: la nobleza y los propios concejos.- *Ibidem*, pp. 101 y ss.

¹⁴ Fundado Monsalud de Córcoles en 1141 (la única abadía entre las tres que es filial directamente de L'Escale Dieu, integrante de la primera oleada de asentamientos cistercienses en España), Bonaval en 1164 y Ovila en 1175 (ambas, resultado de fundaciones ya implantadas en la Península).- L. DAILLIEZ: "El Císter en Castilla-La Mancha". *Musulmanes y cristianos*:

ciense de la naciente Orden de Calatrava --consolidada en 1187, aunque bajo la dependencia de la abadía de Morimond-- tenía en esta zona una referencia muy cercana, con lo que ello pudiera suponer de apoyatura religiosa, que vendría a refrendar un papel de plataforma y sostén más estables --en complementariedad con el aspecto económico-- para las plazas del Campo de Calatrava sometidas a mayores presiones y amenazas.

-- En cuanto al interés de las posiciones que Calatrava adquiere hasta 1195 en la *cuenca central y occidental del Tajo*, participa de las dos funciones que arriba atribuíamos de forma matizadamente separada respectivamente a la cuenca del Guadiana y a la Alcarria Baja. Porque si bien la Corona y los propietarios particulares propician la participación de la Orden en la zona en las décadas de 1160 y 1170 --caracterizadas por las frecuentes *razzias* almohades-- a base de cesiones de algunos bienes y sólo, casi siempre, porciones de castillos, villas y heredades, lo cierto es que muy pronto los calatravos percibirán las posibilidades económicas de la explotación de las tierras toledanas al norte y al sur del río y procurarán redondear aquellas posesiones con nuevas cesiones y trueques. De todos modos, la función militar y de explotación van parejas en este área de expansión calatrava, especialmente después de la pérdida del Campo meridional a raíz de 1195, cuando los Montes de Toledo recobran su carácter fronterizo (cesiones en la comarca de La Sisle, al sur del Tajo); hasta la victoria de Las Navas, la Orden se mostrará activa recibiendo nuevas propiedades, comprándolas o cediéndolas en prestimonio vitalicio para su explotación.

* * *

la implantación del feudalismo. Actas del I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha, Tomo V. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988, p. 206.

Al margen de esta última y tercera zona, tiene importancia reconocer las diferencias entre las tierras *septentrionales* de la Orden (Zorita y Almoguera, en la cuenca oriental del Tajo) y las *meridionales* (cuenca del Guadiana, Campo de Calatrava), en cuanto a los ritmos de los respectivos procesos de presencia militar y colonización en el contexto del avance cristiano, y en cuanto a las funciones de la milicia en ambos territorios. Estas diferencias habrán de ser tenidas en cuenta como marco de partida y explicación, en buena medida, de las *diversas formas de jurisdicción eclesiástica*, en uno y en otro territorio, resultantes de la superposición entre la *administración archidiocesana de Toledo* y el *señorío calatravo* con su proyección en lo religioso. En efecto, entre los siglos XIII al XV, la adjudicación de potestades en este terreno, los derroteros de las disputas de jurisdicción, y los resultados, guardarán una estrecha relación con las raíces del dominio calatravo en ambas áreas geográficas: en particular, en lo que se refiere a un protagonismo previo del arzobispado en las tierras de la Alcarria Baja, y por el contrario, en la zona del Guadiana, un protagonismo calatravo más pujante e independiente de teóricos marcos diocesanos.

Es lo que explica, desde nuestro punto de vista, el que haya unas modalidades de jurisdicción eclesiástica diferentes –diferente modo de repartir potestades– en las tierras septentrionales de la Orden y en las meridionales: el hecho de que en las líneas de formación de los dominios haya un desfase cronológico y una distinta funcionalidad calatrava en una y en otra zona.

CAPÍTULO 2

GEOGRAFÍA DEL SEÑORÍO CALATRAVO AL FINAL DE LA EDAD MEDIA EN *CASTILLA LA NUEVA*

La heterogeneidad que presenta la geografía de los territorios calatravos de *Castilla La Nueva* desaparece, sin embargo, bajo la unidad de la demarcación eclesiástica del arzobispado toledano. El señorío, incluido en la extensa provincia eclesiástica de la sede primada, dependió directamente de la propia archidiócesis de Toledo, cabeza de la provincia, una vez que las sedes episcopales sufragáneas que pudieran haber comprendido parcialmente futuros territorios calatravos no lo hicieron, por no entenderse así en el momento de su restauración y asignación de límites (Sigüenza, 1121¹) o, simplemente, por no haberse restablecido tales sedes --no interesó hacerlo a los arzobispos toledanos-- tal como habían existido en la etapa visigoda (*Complutum* o Alcalá y Oreto), en contra del principio general que guiaba el proceso organizador provincial y diocesano. Sin embargo, dentro de la demarcación toledana la posesión de extensos territorios por parte de la Orden y sus pretensiones en el ejercicio de las potestades eclesiásticas generaron una situación peculiar --no homogénea-- desde el punto de vista jurisdiccional.

Para esta descripción nos limitaremos a los aspectos fisiográficos: señalaremos su localización en función de la morfología del relieve, los cursos de agua y su participación en diferentes unidades paisajísticas. Prescindiremos de otras referencias geográficas que completan a las anteriores (clima, configuración del suelo, vegetación --habría que tener en cuenta su modificación causada por la acción antrópica--), supuesto

¹ El interés que la restauración de Sigüenza ofrecía para el arzobispo toledano don Bernardo se centraba en la contención de la expansión de la provincia Tarraconense (sobre todo, después de la toma de Calatayud por Alfonso el Batallador). No se discutieron sus límites con la propia diócesis toledana y con los anteriormente restaurados obispados de Osma y Segovia; lo importante era la delimitación de aquéllos con las diócesis de Zaragoza y Tarazona, que se realizó mediante varios acuerdos a partir de 1135.- J. GONZÁLEZ: *Repoblación de Castilla La Nueva*, I. Madrid, 1975, pp. 157-158.

el hecho de que todas ellas influyen en gran medida en los asentamientos humanos y en su evolución ulterior².

La potenciación de unos núcleos en detrimento de otros debe mucho, desde luego, a las posibilidades naturales que ofrece el medio; pero hay que considerar muchos otros factores interrelacionados con ellas, como el de su relación con las vías de comunicación que jalonan el territorio, el papel militar y después económico otorgado por la Orden, o la propia gestión de los recursos por parte de los administradores. Todo ello conduce a la existencia de una red de poblaciones más o menos jerarquizada en la cual algunas desempeñarán una función de polo de atracción sobre su entorno, jerarquización que no ha sido presentada sistemáticamente en los estudios sobre los señoríos calatravos, pero que será necesario tener en cuenta --en su trazado al menos aproximado-- al estudiar territorialmente el hecho religioso, a partir de los indicadores que sobre todo Emma Solano aporta sobre el volumen de rentas de cada encomienda,

² Para el análisis geográfico físico completo de la zona pueden verse obras recientes entre las que indicamos las siguientes:

J. ALONSO FERNÁNDEZ: *Estudio geoeconómico de la provincia de Guadalajara*. Tesis Doctoral. Madrid, 1971.

IDEM: *Guadalajara: sierras, páramos y campiñas. Estudio geográfico. Mapas*. Madrid, 1975.

E. ARIJA RIVARES: *Geografía de España. Las comarcas*. Tomo IV, vol. II. Madrid, 1984.

F. ELÍAS CASTILLO y L.R. BELTRÁN: *Estudio agroclimático de la región Castilla-La Mancha*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1981.

J.G. ESTÉBANEZ ÁLVAREZ y otros: "Castilla La Mancha", *Geografía de España*, vol. 7, Madrid, 1984, pp. 159-334.

E. GONZÁLEZ CÁRDENAS: "Geografía física", *Geografía Física, Humana y Económica de Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1986, pp. 5-72.

C. JUÁREZ SANCHEZ-RUBIO: *Caracteres climáticos de la cuenca del Guadiana y sus repercusiones agrarias*. Salamanca, 1979.

J. MUÑOZ JIMÉNEZ: *Los Montes de Toledo. Estudio de Geografía Física*. Oviedo, 1976.

M. PEINADO LORCA y J.M. MARTÍNEZ PARRAS: *El paisaje vegetal de Castilla-La Mancha*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1985.

F. QUIRÓS LINARES: *El Campo de Calatrava*. Madrid, 1964.

VV.AA.: *El espacio rural en Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 1988.

VV.AA.: *La provincia de Ciudad Real (I). Geografía*. Ciudad Real, 1991.

VV.AA.: *Atlas geográfico de Castilla-La Mancha*. Madrid, 1986.

las actividades económicas del señorío, las estimaciones acerca del volumen de población, etc.

Por conveniencia metodológica utilizamos incluso de modo retroactivo la nomenclatura propuesta por Emma Solano, que se corresponde con la división realizada por la Orden en su territorio al final del siglo XV a efectos administrativos y por encima de la división básica en encomiendas y prioratos: los *partidos* o provincias respectivamente de **Zorita** y del **Campo de Calatrava**.

El primero se encuentra en el extremo suroccidental de la actual provincia de Guadalajara con una prolongación menor en las zonas norte y sur de la actual provincia de Toledo; el segundo, mucho más compacto y el más extenso, queda incluido en su totalidad dentro de los términos de la actual provincia de Ciudad Real, salvo la encomienda de Guadalerza localizada en el sur de la toledana.

Otras propiedades no aparecen encuadradas con suficiente claridad en ninguno de los dos partidos: corresponden a la encomienda de *Moratalaz* --en la provincia de Madrid-- y, en la provincia de Toledo, a otras tres encomiendas y un priorato: *Aceca*, las *Casas de Talavera*, las *Casas de Toledo* y el *priorato de Toledo*. Sus posesiones son dispersas pero indudablemente guardan una relación geográfica estrecha con el partido de Zorita³, si bien en rigor no pertenecen al mismo según el inventario de encomiendas y prioratos hecho en 1509⁴. La conexión de este conjunto de núcleos señoriales calatravos con la provincia de Zorita rebasa lo estrictamente geográfico para convertirse en una tendencia natural hacia dicho partido al menos por su extremo suroeste, ya que el priorato de las Casas de Toledo tiene pertenencias y percibe rentas en Borox.

³ Salvo el caso de las Casas de Talavera, más aisladas hacia el oeste de la provincia toledana, las propiedades de este conjunto gravitan en primer lugar en torno a la ciudad de Toledo (al noreste, en el caso de Aceca, y las de la encomienda de las Casas de Toledo --con bienes también en la propia ciudad-- al suroeste y al sureste: Polán y Casas Buenas, por una parte, y Nambroca por otra). En segundo lugar se localizan junto a Madrid por su lado sur (Moratalaz, que incluye heredades en Villaverde). Por lo tanto, no quedan más alejadas del núcleo de la propia Zorita que la parte en la cual el partido del mismo nombre se prolonga en torno a Aranjuez (encomienda de Otos, Ciruelos y Borox).

⁴ E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, pp. 235 y 256.

Por lo tanto, las provincias calatravas y también el resto de sus posesiones en Castilla La Nueva se extienden íntegramente por la Submeseta meridional, ceñida en el norte por las últimas estribaciones del Sistema Central que se solapan en el noreste con las del Sistema Ibérico; en el sur limitada por las montañas de Sierra Morena, y partida en dos por los Montes de Toledo que separan la fosa del Tajo de la del Guadiana. En las cuencas de ambos ríos dilata la Orden sus propiedades, aunque con mucha mayor amplitud en la del Guadiana que en la del Tajo; en esta última, ocupan su sector nororiental y --en extensión decreciente-- zonas del sector central (Toledo) y occidental (Talavera).

Así, los señoríos quedan afectados por la variedad que presenta el relieve submeseteño derivada del proceso de formación geológica del mismo y de la existencia de los cinturones montañosos que la rodean. Efectivamente, los territorios calatravos se enclavan tanto en zonas montañosas (en torno a los Montes de Toledo y en las sierras fronterizas con Andalucía en que se dispersa Sierra Morena, al sur de Ciudad Real) como en terrazas fluviales, páramos (La Alcarria), y en escasa medida, en extensas llanuras sedimentarias (La Mancha).

2.1. SEÑORÍOS CALATRAVOS ASIGNADOS AL PARTIDO DE ZORITA Y A OTRAS ENCOMIENDAS CASTELLANAS.

En el primer caso, se organizan en siete encomiendas y tres prioratos; el resto son cuatro encomiendas y un priorato. Ocupan tres sectores geográficos diferentes, todos en torno a la **cuenca del Tajo** (zonas noreste, centro y oeste) y un cuarto sector muy reducido en los **Montes de Toledo**.

2.1.1. Sector nororiental de la depresión del Tajo.

Las posesiones más numerosas y compactas, con la población de *Zorita* como núcleo en la Alcarria Baja, se extienden por este sector, limitado al norte y al este por el Sistema Ibérico. Lo más característico en la zona es el típico relieve tabular de sus materiales, coronados de las calizas procedentes de la erosión de la cadena Ibérica, que configura los páramos. Estas parameras alcarreñas (600-700 m.), escalones por los que se asciende desde la meseta hacia el cinturón montañoso nororiental, aparecen profundamente cortadas por el Tajo y sus afluentes: Tajuña, Henares, Guadiela y Gallo.

Los bienes calatravos se extienden, *grosso modo*, sobre un rectángulo de dirección noreste-suroeste ensanchado por su parte meridional que tiene los siguientes límites: (a) Al este, el cauce de norte a sur del Tajo y las llamadas en su conjunto sierras de Altomira (más de 1.100 m.), que toman el nombre de la más importante entre las cadenas montañosas que en la misma dirección vertical interrumpen los llanos

alcarreños; pertenecientes a la rama interna o “castellana” del Sistema Ibérico, constituyen un muro que aísla la Alcarria Baja guadalajareña de la conquesa en las tierras de Huete⁵. (b) Al oeste, el curso del río Tajuña, casi paralelo al del Tajo; (c) por el norte, la línea imaginaria que va de Romanones a Alocén, aproximadamente marcada también por el cauce de los arroyos menores Vega y Renera⁶ y (d) por el sur, la que enlaza Illana y Estremera, ya lindante con La Mancha, surcada por los arroyos Brea y Valdeponte⁷. Un rectángulo no cerrado por su parte norte, ya que a la altura de Berninches pero hacia el oeste salta a las heredades que esta encomienda tiene en Zuqueca y sobre el río Henares (dehesas).

Aunque hablamos genéricamente de los páramos alcarreños, en realidad la comarca presenta tres unidades paisajísticas⁸:

(1) Por la parte oriental, entre las sierras y la línea formada por el Tajo y el arroyo Arlés el relieve es escalonado desde las cumbres de las sierras, con arroyos cortos y torrenciales. Aquí se encuentran, siguiendo el cauce del río Tajo de norte a sur las poblaciones calatravas de *Berninches* (sobre el pequeño afluente del Arlés), *Auñón*, *Anguix*, y, en las pronunciadas laderas de la Sierra de Altomira, *Almonacid* y *Albalate*. Muy cerca de las dos últimas, *Zorita*, dominada por el cerro testigo sobre el que se sitúa el castillo del mismo nombre controlando un importante paso del río en la Edad Media, participa en realidad del relieve llano derivado de las características del cauce del Tajo en esta zona.

(2) En segundo lugar, entre el Tajo-Arlés y el Tajuña hay que situar la zona del páramo alcarreño propiamente dicho, configurada por un relieve monótono, llano y de pequeñas ondulaciones, cortado por las ajustadas vegas de pequeños arroyos y cerros. Aquí, una cadena de poblaciones colma apretadamente el territorio: *Fuentelencina*, *Moratilla*, *Hueva*, *Hontoba*, *Pastrana*, *Valdeconcha*, *Escariche* y *Escopete*, todos ellos dentro de una parte norte de la zona regada por las aguas del arroyo Arlés y por una red

⁵ P. BALLESTEROS SAN JOSÉ y R. MURILLO Y MURILLO: *Aproximación histórica a la Alcarria Baja*. Guadalajara, 1985, p. 18.

⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, pp. 20-21.

de arroyos que confluyen en él, en el Tajuña o entre sí. Desde la unión Arlés-Tajo hacia el sur y con mayor o menor cercanía al segundo río se suceden *Yebra*, *Almoguera*, *Albares*, *Driebes* y *Brea* (esta última población, perteneciente a la actual provincia de Madrid). La mayor parte de los núcleos hasta aquí enumerados participan del carácter angosto y fragmentado de un territorio atravesado por profundas hoces excavadas por los ríos, que por una parte dificulta las comunicaciones entre los asentamientos humanos y por otra, el aprovechamiento de las aguas, aunque resulte paradójico⁹.

(3) Matizando lo anterior, por último, las vegas de los ríos Tajo y Tajuña configuran un paisaje diferenciado. Sobre todo a partir del ensanchamiento de la cuenca del Tajo --cuando deja atrás su encajonamiento entre las sierras-- a la altura de Sayatón y Almonacid, en coincidencia con el cambio de dirección del curso del río hacia el oeste: al discurrir por los términos de Zorita, Almoguera, Mazuecos, Driebes y Brea, el valle de erosión configura una zona de menor altitud, llana y fértil. Las mismas características presentan las tierras regadas por el Tajuña. Entre ambos ríos, numerosos cauces de agua, arroyos más largos que los de las sierras orientales, riegan prácticamente todos los términos municipales.

En cuanto a los centros importantes y organizadores del territorio, téngase en cuenta que toda esta zona queda articulada únicamente en cuatro encomiendas, cuyas cabezas son habitualmente las poblaciones que irradian su influencia sobre el resto de las propiedades del señorío, y a las que hay que considerar polos de atracción en todos los niveles, incluido el de la religiosidad local.

Ante todo, **Zorita**, en principio la capital de todo el partido, es la sede de un priorato y de la encomienda que abarca buena parte del territorio de la provincia que lleva su nombre: hasta Alhóndiga por el norte (perteneciente a la Orden de San Juan, a

⁹ Así lo ha puesto de relieve P. BALLESTEROS SAN JOSÉ en su estudio sobre “Regulación del regadío en la tierra de Zorita durante la Plena y Baja Edad Media” (pp. 128.129). Efectivamente, las tierras de la comarca de Zorita en su conjunto tenían grandes dificultades --que continúan en la actualidad-- para aprovechar el agua del importante caudal del Tajo y del hundido cauce del exiguo Arlés (aunque en este último caso, el concejo de Pastrana construyó una presa sobre su vega hacia 1470). Los problemas en torno al regadío y su regulación, surgen en los términos de Zorita, Albalate y Almonacid, a propósito de la utilización comunal de otras aguas, las de las vegas de pequeños arroyos nacidos en el territorio de Albalate y sus ramificaciones que juntos configuran el cauce de los Valladares.

pesar de los intentos calatravos de obtener la población, que conducen al acuerdo de 1232 sobre el aprovechamiento del término¹⁰), Illana por el sur y Escariche y Fuentenovilla por el oeste, siguiendo la línea del Tajuña; pero la villa de Zorita ve disputada su importancia por *Pastrana* (y a comienzos del siglo XVI la población se trasladaría a Almonacid). En segundo lugar, **Almoguera** es centro del suroeste hasta Brea. La encomienda de **Vállaga** encuadra el extremo meridional, quedando esta población en paridad como núcleo organizador con **Illana**, a la que se trasladaría el comendador. Por último, la de **Auñón, Berninches y El Collado**, con los dos primeros núcleos como cabezas, extiende su influencia en una pequeña porción de la parte norte; la dispersión de sus bienes alcanza hasta **Zuqueca** o Azuqueca --sede de otro priorato--, sobre el corredor del río Henares entre Guadalajara y Alcalá. Este último punto marginal supone un cambio en la homogeneidad fisiográfica que presentan las propiedades calatravas en la región de páramos de la Alcarria Baja, ya que con Zuqueca nos acercamos a un sector distinto de la depresión del Tajo, la llanura del Tajo medio (campiña del Henares, terrazas del Jarama, Manzanares, Guadarrama, etc.) de amplias planicies fértiles que sustituyen a los hondos y estrechos valles alcarreños.

¹⁰ *Ibidem*, p. 98.

2.1.2. Sector de la cuenca media del Tajo.

En él se localizan tanto la prolongación mayor del partido de Zorita en la actual provincia de Toledo (encomiendas de **Otos-Ciruelos-Borox** y **Huerta de Valdecarábanos**) como tres de las encomiendas calatravas en Castilla La Nueva que, sin embargo, no cabe asignar administrativamente a aquel partido, las de **Moratalaz**, **Aceca** y la de las **Casas de Toledo**, con el **priorato de San Benito de Toledo**.

En general se trata de una tierra llana de menor altura que los páramos alcarreños, donde el Tajo se ha convertido ya en un río de meseta, y con suelos no sólo de superficie caliza en sus páramos (Ocaña) y cerros testigo (Nambroca) como en esa comarca, ya que en su zona central la fosa del Tajo ha sido colmada también de margas, arcillas y yesos.

Las propiedades calatravas mencionadas se extienden por tres subsectores distintos en torno a la cuenca del Tajo (o cuatro, si consideramos las situadas prácticamente en el mismo cauce del río --ciudad de Toledo, Aceca, Borox más retirado--):

- Sobre las terrazas del río Manzanares, desde la villa de **Moratalaz** el comendador centraliza la explotación de los bienes¹¹ concentrados en su término, en Villaverde y en la propia Madrid; por lo tanto, en una zona de depósitos aluviales --como la de Zuqueca-- característica de las tierras regadas por los afluentes de la margen derecha del Tajo.

- Dentro de la misma fosa del Tajo medio, pero en la zona de depresión entre el sur del río y los Montes de Toledo, descrita como relativamente llana (600-800 m.) y en la que sobresalen algunos montes isla como Nambroca, se encuentran las tierras y dehesas asignadas a la encomienda de las **Casas de Toledo** correspondientes a las

¹¹ En una situación de decadencia en los años finales del siglo XV que se atajó con gran éxito en los siguientes.- E. SOLANO: *Ob. cit.*, pp. 259-260.

poblaciones de *Guadamur*, *Polán*, *Casasbuenas* y *Nambroca*. Sus términos quedan regados por algunos de los característicos afluentes de la margen izquierda del Tajo, muy numerosos pero de pequeño caudal a diferencia de los de la margen derecha, y que a menudo llegan a secarse en épocas de estío.

- Más hacia el este del curso del Tajo, en torno a Aranjuez, se encuentran dos encomiendas pertenecientes al Partido de Zorita: la de **Otos, Ciruelos y Borox** y la de **Huerta de Valdecarábanos**. Se extienden en realidad en gran parte por la Mesa de Ocaña, otro de los característicos páramos castellanos junto con los de La Alcarria, y una zona donde ya se inicia la gran cuenca de sedimentación que es La Mancha. Con el arroyo Cedrón por límite sur y la confluencia del Jarama y el Tajo por el norte, los bienes calatravos fueron explotados desde las poblaciones de Huerta de Valdecarábanos, aldea revalorizada por la explotación del salitre del término, Ciruelos --de gran importancia para la Orden porque fue temporalmente sede maestral tras la batalla de Alarcos-- y la rentable dehesa de Otos.

- Pero era *Borox*, situado al norte del Tajo, el núcleo principal de la triple encomienda como sede central del comendador, aunque de importancia económica mucho menor que los otros bienes meridionales.

También en la vertiente norte de la vega del Tajo y sobre el río se sitúa la cabeza de la encomienda de **Aceca**, entre Toledo y Borox, fuera del Partido de Zorita. La extensión y riqueza de sus términos la convertía en una de las más rentables para la Orden. Hacia el norte se extendía hasta Pantoja, y por el sureste llegaba a incluir tierras en Mascaraque y a partir términos con La Guardia, rodeando así por el sur los vecinos territorios calatravos de Ciruelos, Otos y Huerta de Valdecarábanos. Por lo tanto, la encomienda de Aceca, dinamizada desde esta población y la de *Pantoja*, comparte también las características de los dos subsectores anteriores, con una dehesa meridional regada por los ríos Algodor y Cedrón extendida por el este hacia la Mesa de Ocaña y por el oeste a la zona cercana a los Montes de Toledo.

La geografía de los bienes calatravos de la provincia de Toledo en torno a esta ciudad y a Aranjuez, por lo tanto, colma el espacio entre ambas poblaciones tanto al norte como al sur del río. Se ensancha en un irregular rectángulo desde Borox y Pas-

trana por el norte hasta Huerta, Mascaraque y Polán por el sur. Incluyendo la fertilidad de las dos vegas del Tajo en el centro de la cuenca, la vega de Toledo --interrumpida por el peñón ocupado por la ciudad-- y la de Aranjuez, y con una facilidad de comunicaciones entre unos y otros núcleos dada por el carácter llano del terreno¹².

2.1.3. Sector occidental de la cuenca del Tajo.

En la comarca de la llanura de Oropesa, la encomienda calatrava de las **casas de Talavera** administra los bienes que la Orden posee en la ciudad y su término, y en Montearagón y Cazaliegas. La importancia del núcleo cabecera y, sobre todo, las grandes posibilidades de las tierras que lo rodean, donde la Orden de Calatrava disponía de una larga lista de propiedades (en una situación muy favorable en el valle del Tajo, donde éste se ensancha por la confluencia con el río Alberche), no se vieron correspondidas con el valor de la encomienda.

2.1.4. Sector de los Montes de Toledo.

¹² Los términos de Polán y Casasbuenas no llegan a conectar con las estribaciones de los Montes de Toledo por la Sierra del Castañar; y por el este, donde la cadena toledana desaparece, esta zona participa también del inicio de La Mancha en las tierras de Ocaña.

En el extremo sur de la actual provincia de Toledo y también en la vertiente meridional de los Montes se encontraban las heredades correspondientes a la encomienda de **Fuente del Emperador**, entre las sierras de la Calderina y del Pocito por el este y el oeste respectivamente. La morfología discontinua de estos bloques integradores de los Montes deja corredores sinuosos entre ellos, como aquél en el que se enclavan la dehesa calatrava de Fuente del Emperador y otras tierras cercanas de aprovechamiento también ganadero (El Robledillo) y hortícola (La Zarzuela), una zona que por un lado participa de la quebrada y poco productiva comarca de las Guadalerzas y, por otro, es lindante al sur con la cuenca del Guadiana por donde los Montes se empiezan a diluir en el Campo de Calatrava.

2.2. PROPIEDADES DE LA ORDEN INTEGRADAS EN EL PARTIDO DEL CAMPO DE CALATRAVA.

Se extendían al final del siglo XV por gran parte de la actual provincia de Ciudad Real (salvo la encomienda de Guadalerza). Es el solar de asentamiento por excelencia de la Orden de Calatrava, el más antiguo y el más extenso, donde los jalones de la acción repobladora no vendrán marcados por la aparición de grandes concejos, sino por los castillos, preexistentes o no, que salpican el territorio: la ausencia de núcleos grandes de población y el desarrollo de la actividad ganadera en contraste con una dificultosa agricultura, casi siempre condicionada por la falta de agua (suplida por la existencia de pozos) serán las claves de la ordenación repobladora.

Tomando como referencia los actuales términos provinciales, al final de la Edad Media las 1.147.321 Has. ocupadas por la Orden de Calatrava¹³ se dilataban por su zona central y occidental. La primera, ocupada de norte a sur y sólo interrumpida por el alfoz del señorío de realengo de Ciudad Real y el núcleo de Villar del Pozo, sanjuanista. La segunda, recortada tanto por su extremo septentrional (bajo la jurisdicción del concejo de Toledo desde el siglo XII) como, hacia el suroeste, por el pequeño territorio dependiente de Chillón (asignado al concejo de Córdoba en el siglo XIII y comprado en el último cuarto del XIV por don Diego Fernández de Córdoba). Al este, casi toda La

¹³ La fórmula dominical protagonizada por esta Orden es la de mayor amplitud entre las presentes dentro de los actuales límites de Ciudad Real (el 58 % del total). Se puede apreciar comparativamente la amplitud de los distintos señoríos existentes aquí al final de la Edad Media en el gráfico elaborado por M^a Luisa VILLALOBOS, plasmación de su extensión en Hectáreas: *Ob. cit.*, p. 201.

Mancha ciudarrealeña y el Campo de Montiel dependían de las Órdenes de San Juan y de Santiago.

Al final del siglo XV el partido del Campo de Calatrava se organizaba en 27 encomiendas y tres prioratos, entre las estribaciones meridionales de los Montes de Toledo y las septentrionales de Sierra Morena. Una zona definida hidrográficamente por la cuenca del Guadiana, cuyo cauce --a diferencia de la red fluvial que ha tajado los páramos alcarreños-- discurre con poca profundidad con un régimen mayoritariamente estepario, con poca capacidad erosiva; sus afluentes, poco importantes, proceden de los Montes de Toledo (Bañuelos, Bullaque, Alcobilla, Frío, etc), la Serranía de Cuenca (Cigüela y Záncara) y de Sierra Morena (Azuer, Jabalón, Tirteafuera, Zújar). Su carácter palustre, las diversas lagunas y embalses dan una configuración muy especial a la cuenca del Guadiana.

Los territorios calatravos quedan geográficamente enmarcados en los tres grandes conjuntos que a grandes rasgos presenta la provincia de Ciudad Real y que contienen seis comarcas¹⁴:

-- *Zona de Montes o de montes y valles del norte, oeste, y sur* (hay que considerar como una misma unidad tectónica Los Montes de Toledo y las alineaciones montañosas que se desarrollan a partir de ellos hasta enlazar con el sur con Sierra Morena), con las tres comarcas de **Montes de Toledo**, **Montes del Oeste** y **Alcudia-Sierra Morena**.

-- *Llanuras y altiplanicies del este*, con la comarca de **La Mancha** (la de Campo de Montiel queda fuera del ámbito calatravo), llanura de sedimentación terciaria y cuaternaria de mayor extensión de la Península, bajo la que desaparecen los Montes de Toledo y cabecera del Guadiana.

¹⁴ No siempre existe acuerdo entre los geógrafos a la hora de aunar criterios de comarcalización. Hemos optado por seguir los propuestos en *La provincia de Ciudad Real-I. Geografía* por Elena GONZÁLEZ CÁRDENAS: "El relieve", pp. 23-67 y por Casildo FERRE-RAS CHASCO y José Luis GARCÍA RAYEGO: "La vegetación", pp. 113-169.

-- *Llanos y sierras del centro*, como transición entre los dos conjuntos anteriores, donde se distingue la comarca de **Campo de Calatrava** con su característico relieve volcánico y el **área de Valdepeñas**, ésta última no encajable en ninguna de las demás comarcas.

2.2.1. Montes del Norte, Oeste y Sur.

- En la comarca de los Montes de Toledo poseía la Orden la encomienda de **Guadalerzas** en la sierra de este nombre (dehesa administrada desde un castillo con un primitivo hospital, sin núcleo de población) y la de **Malagón** ya en la alineación de sierras más meridional de dichos Montes, dominando al parecer un amplio territorio entre las sierras del Pocito y la Calderina al norte y el cauce del Guadiana al sur, aunque la población de *Fernancaballero* pertenecía a la encomienda del cercano castillo de Calatrava La Vieja.

- Una configuración análoga del control del espacio presenta la comarca de los Montes del Oeste (hasta la línea oriental Porzuna-Tirteafuera y la meridional de la depresión Almadén-Puertollano). De montaña media-baja y valles recorridos por los arroyuelos --remansados a veces en lagunas-- confluyentes en el río Guadiana que la parte, al final del siglo XV sólo tres encomiendas se reparten esta enorme extensión, de escasos núcleos de población y donde las dehesas adquieren la mayor importancia. Son las de **Piedrabuena**, **Agudo-Abenójar** y **Castilserás**. Sólo la primera incluye las aldeas de *Puebla de don Rodrigo*, *Saceruela* y *Fuentefría*; la segunda, la aldea de *Las Chozas*. La propia villa de Castilserás, centro de la dehesa aún conocida con ese nombre al sur de Almadén, declinaría en el último cuarto del siglo XVI hasta su despoblación tal vez,

en parte, a causa de la proximidad de *Almadén*, donde tiene algunas posesiones el comendador de Alcolea, y su actividad minera (arrendada en beneficio de la mesa maestra)¹⁵. La villa de Piedrabuena, dominando un amplio terreno en la depresión del Guadiana y al norte de ella, se hallaba al parecer en plena expansión al final del siglo XV y su encomienda alcanzaba una alta rentabilidad, aunque no tanto como la Encomienda Mayor de Agudo y Abenójar¹⁶.

- Cerrando este sector y por todo el sur del Campo de Calatrava hasta enlazar con el Campo de Montiel por el este, la comarca de Alcudia y Sierra Morena está ocupada por dos conjuntos de encomiendas: a) por un lado, el del oeste, integrado por las situadas en torno al valle de Alcudia y Sierra Madrona: un grupo formado por los cercanos núcleos cabezas de encomiendas de **Almodóvar**, **Puertollano** y **Mestanza**, y más al sur el aislado priorato de **Santa María de Fuencaliente** en plena Sierra Morena; b) por otro lado, el conjunto del este, en línea con otra entrada hacia Andalucía, la de Despeñaperros: la encomienda de **El Viso y Santa Cruz de Mudela**, de bastante riqueza en función del aprovechamiento ganadero y forestal, y la de **Almuradiel**, desgajada de la anterior y constituida por esta población y la dehesa del mismo nombre.

Hay que destacar las tres primeras poblaciones (Almodóvar, Puertollano y Mestanza), muy pobladas y cabeceras de encomiendas rentables, en una zona minera que además compensa el carácter abrupto del terreno (agudizado por otra parte en Fuencaliente, donde se agrava por las filtraciones de aguas) con la actividad ganadera en los valles, sobre todo en el característico Valle de Alcudia. Especialmente la villa de Almodóvar se erige como núcleo importante (con una dedicación textil relevante) del que dependen cuatro aldeas extendidas hacia la poco poblada tierra de montes del oeste: *Tirteafuera*, *Brazatortas*, *Valdehernando* y *El Retamal*.

¹⁵ E. SOLANO: *Ob. cit.*, p. 206.

¹⁶ El valor total de la encomienda de Piedrabuena se estima en 363.530 mrs. para los años 1497-1500; el de la Encomienda Mayor de Agudo y Abenójar en 1.142.451 mrs., un alto rendimiento debido en parte a la explotación de sus trece dehesas y sus colmenares.- Resulta de gran utilidad la relación que presenta numéricamente los valores totales de todas las encomiendas entre 1493 y 1511, elaborada por Emma Solano: *Ob. cit.*, pp. 306 y ss.

2.2.2. Llanuras y altiplanicies del Este.

En la extensa comarca de La Mancha la presencia de la Orden, en vecindad con las Órdenes de Santiago y de San Juan, es territorialmente mucho menor que en la de Campo de Calatrava. Pero quedan incluidas en ella dos encomiendas importantes por la relevancia de las villas cabeceras y por la abundancia de agua: la de **Manzanares**, en plena llanura, y la de **Daimiel-Jétar**, con su característica zona fluvio-lacustre, pantanosa, formada por la confluencia del Gigüela con el Guadiana renacido en los Ojos. Una tercera encomienda es la de **Villarrubia** al norte del último río, lindante ya con los Montes de Toledo en su tramo oriental final y por lo tanto partícipe de las condiciones menos favorables de los montes (de hecho, sus tierras de labor se encuentran dentro de los términos de las dos anteriores). La encomienda de **Torroba**, una dehesa sin núcleo de población salvo las casas del titular, habría de ser situada también en este sector según Emma Solano, que la localiza entre Villarrubia y la ribera del Guadiana¹⁷, pero no según Manuel Corchado, quien la sitúa al norte de Bolaños, hoy en el término de Almagro en dirección a Daimiel¹⁸.

La encomienda de Manzanares, con una villa cabecera de las más importantes del partido, es considerada muy rentable por la aptitud agrícola de sus suelos (cereales, vid, productos de huerta) y la abundancia de agua procedente del río Azuer, aprovecha-

¹⁷ *Ob. cit.*, p. 230.

¹⁸ Cerca del lugar donde todavía hoy se aprecian los restos en lo que se conoce como la motilla de Torrovilla. El intento de poblar Santa María de Torroba (fuero en 1315 dado por su primer comendador) con la asignación de los montes de Bolaños, Torroba y El Zurracón, no tuvo mucho éxito, probablemente --según M. Corchado-- a causa de la proximidad de Bolaños.- *Ob. cit.*, *Parte II*, pp. 393-394. M. Corchado no cita los bienes de la encomienda sitios en Villarrubia (una noria) que sí recoge E. Solano, pero ambos autores coinciden en la mención de los molinos de El Espino y el batán de Calabazas, en la ribera del Guadiana, propiedad que resultaría más lógico adjudicar al sector de Villarrubia.

da en *Siles*, y del Guadiana por el norte. La de Daimiel-Jétar, también de importancia, destaca por sus cultivos de huerta y dehesas en un término extenso englobador de los de *Barajas* (muy cerca de Daimiel, al sur de las lagunas que rodean la villa) y *Aberturas* (entre Manzanares y Valdepeñas), además del lugar de *Jétar*¹⁹.

2.2.3. Llanuras y sierras del Centro.

A modo de transición entre los dos sectores anteriores, estas llanuras y sierras del Centro están formadas por la misma afloración del zócalo meseteño que en el Oeste presenta fracturas y plegamientos y, aquí, un característico relieve producto de erupciones volcánicas que da personalidad a la comarca de Campo de Calatrava, recorrida de forma prácticamente horizontal por los ríos Guadiana y Jabalón. Su morfología es más abierta, menos quebrada que la de los Montes del Oeste y por lo tanto más apta para un poblamiento algo más denso. El Campo de Calatrava es un irregular cuadrilátero delimitado por los Montes de Toledo y la Sierra sur de Alcudia, al norte y al sur; por los Montes del Oeste y, finalmente, por los confines de la capital de Ciudad Real en la parte este, por donde el límite se ensancha hacia el meridiano de El Moral y El Viso.

Es aquí donde la Orden posee un mayor número de encomiendas, dentro del conjunto del partido que lleva el nombre de la comarca, además de sus centros de go-

¹⁹El topónimo corresponde actualmente con unas casas de campo al noroeste de Daimiel, en el término de Villarrubia de los Ojos y al pie de la Sierra de la Cueva o de La Virgen, sobre el Gigüela y la parte norte de los humedales de las Tablas y al sur del santuario de la Virgen de La Sierra.- M. CORCHADO SORIANO: "Toponimia medieval de la región manchega", *VII Centenario del Infante don Fernando de la Cerda, 1275-1975*. Madrid, 1976, p. 62.

bierno históricos (Calatrava la Vieja y, después de Las Navas, Calatrava la Nueva y Almagro), de acuerdo con el primitivo interés de la Orden por la importante comunicación Toledo-Córdoba.

Al oeste del meridiano de Ciudad Real, este paisaje abierto en suaves lomas presenta también sierras cuya altitud aumenta hacia el sur. En la de **Alcolea** (por debajo de los 800 m.) radica el núcleo cabeza de encomienda de ese nombre, con el lugar de *Picón* (separado del término de realengo de Ciudad Real por el curso del Guadiana). Al sur, el castillo de **Herrera**, sobre la margen derecha del río Guadiana, daba nombre a una encomienda, a la principal dehesa que la sostenía y a una villa despoblada a comienzos del siglo XVI. Al otro lado del curso del río, siguiendo hacia el mediodía, la encomienda de **Caracuel y Corral de Caracuel** (creciendo el último núcleo en detrimento del primero), regada por la confluencia de los ríos Guadiana y Jabalón, integraba las poblaciones cercanas de *El Moral* y *Cañada* o, desde el comienzo del siglo XVI, *Cañada El Moral*, y además, hacia el oeste las de *Cabazarados* y *Saceruela*, ambas ya en suelo montuoso y pobre, especialmente Saceruela que, sin embargo, compensa tales condiciones con su condición de lugar de paso desde Extremadura y Portugal. En Caracuel se inicia la sierra de Villamayor próxima a Sierra Morena que alberga la encomienda de la Obrería o de **Argamasilla y Villamayor**, llamada así a pesar de que Villamayor pertenece a la Orden de Santiago²⁰.

Cerrando la comarca por el sur, al este de Puertollano es en la sierra de Calatrava donde se alcanzan alturas (más de 1000 m.) semejantes a las de las estribaciones de Sierra Morena, y donde se encuentra el castillo-convento de **Calatrava La Nueva** dominando el puerto y una zona de dehesas recorrida por arroyos afluentes del Guadalquivir (Arroyo, Fresneda). En torno a este núcleo conventual, cabeza de una encomienda con bienes dispersos en numerosos lugares del partido, se organizan también otras, que suelen compartir con la del Convento una proyección en propiedades y derechos sobre la villa de *La Calzada*. En La Calzada reside en realidad el comendador de **Castellanos**, villa despoblada y reducidas sus propiedades a la dehesa homónima

²⁰ La Obrería tiene alguna propiedad en la villa además de derechos jurisdiccionales.- *Ibidem*, p. 197.

a comienzos del siglo XIV; también allí posee el titular del **priorato de la Sacristanía** residente en el Convento los bienes que suma a la alejada dehesa de *Valverde* (entre Alcolea y Ciudad Real). La **Subencomienda del Convento** posee una tierra cercana en La Fuente el Cobo compartida con la **Clavería**, encomienda ésta que también incluye bienes y derechos en La Calzada y en la vecina *Aldea del Rey*, además de todos los poseídos en otros muchos lugares.

Por último, en el centro de la actual provincia de Ciudad Real, en la propia capital (encomienda de **Las Casas de Ciudad Real**) y en su entorno por el este y por el sur se encuentran las villas cabeza de encomienda de **Almagro, Pozuelo, y Ballesteros**; también la dehesa de **Montanchuelos**, entre Almagro y El Moral²¹, da nombre a una encomienda distinta, aunque su titular reside en una de aquellas dos poblaciones al menos hasta 1510. *El Moral* no fue cabeza de encomienda hasta 1535²²; hasta entonces repartían allí el ejercicio del señorío la mesa maestra y las encomiendas de Almagro y Manzanares. Finalmente, la encomienda de **Calatrava la Vieja**, al noreste de Ciudad Real, tenía como núcleo el castillo, primitiva sede de la Orden hasta 1217 en que se trasladó al de Dueñas²³, y proyectaba su señorío sobre el relativamente rico y poblado núcleo de *Carrión*, donde residía el comendador, sobre *Fernancaballero* --cercana a

²¹ Aquí la localiza E. Solano: *Ob. cit.*, p. 222. Hoy existe el llamado “caserío de Montanchuelos” más bien entre Granátula (a cuyo término pertenece) y Moral de Calatrava, sobre el río Jabalón.

²² Fue la tercera creada en el Campo de Calatrava junto con Almuradiel y Bolaños para compensar la pérdida por la Orden de Otos y Aceca en favor de la Corona; se le otorgaron bienes pertenecientes antes a la mesa maestra.- M. CORCHADO: *Estudio... del Campo de Calatrava*, II, p. 354.

²³ Como se sabe, con el paréntesis marcado por la pérdida de aquella capital en 1195 y los consiguientes traslados que marcaban avances y retrocesos de su presencia en la frontera: primero a Círuelos, donde yacía el cuerpo del abad Raimundo desde 1163, y de ahí, ante la amenaza almohade al castillo-convento, a la abadía de Córcoles que los calatros poseían desde 1174; después a Dueñas, a raíz de la tregua acordada en 1197, y en el año siguiente a la nueva fortaleza de Salvatierra, ambas en zona de pleno riesgo en la vigilancia del paso de Sierra Morena; de nuevo, a raíz de la pérdida de Salvatierra y Dueñas en 1211, a la retaguardia del castillo de Zorita. Finalmente, la recuperación de Calatrava en 1212 --y el regreso de la Orden a su capital y convento-- no vino acompañada de buenas perspectivas de población y se valoró más positivamente la situación de Dueñas, recuperada al año siguiente; centro que, como sede de la Orden al menos desde 1217, vendría a ser punto de partida para la repoblación definitiva de la cuenca del Guadiana.

Malagón-- y sobre *El Turrillo*, lugar despoblado en los últimos años del siglo XV, cercano al castillo calatravo²⁴. Las propiedades de la Orden rodeaban el alfoz del señorío regio de *Ciudad Real* por su parte oriental con Carrión y con el término de *Miguelturra*, donde poseía derechos la encomienda de Pozuelo. Además, ésta extendía sus derechos a *Torralba* y *La Membrilla*. Almagro, la villa más importante y cabeza de todo el Campo de Calatrava como es bien conocido, ejercía los suyos fundamentalmente en *El Moral*, *Granátula* y *Valenzuela* desde su constitución como encomienda --al menos desde 1498--, lo que suponía una restricción respecto a épocas anteriores, cuando bajo el dominio directo de los maestros el término de Almagro englobaba, además de las poblaciones citadas, las de Pozuelo, Carrión y Torralba.

La encomienda de Ballesteros, junto a *Villar del Pozo* (de titularidad sanjuanista), cerraba por el sur la expansión del alfoz del concejo de Ciudad Real que por el norte y oeste tropezaba también con las propiedades calatravas de Fernancaballero, Picón, Alcolea, Corral y Caracuel²⁵.

- Finalmente, parece conveniente desde el punto de vista geográfico aislar la comarca o área de Valdepeñas. Su carácter de transición entre el Campo de Calatrava y el de Montiel se explica porque desde el lado oriental de la sierra de El Moral desaparecen los afloramientos volcánicos y, por otra parte, al sur Sierra Morena pierde altitud. Es una tierra predominantemente llana salvando el accidente de las sierras próximas a Santa Cruz de Mudela, donde la villa de **Valdepeñas**, de importancia semejante por su expansión ya en el siglo XIV a Daimiel y Almagro, centraba la rentable encomienda cuya principal heredad era la dehesa de *Corralrrubio* en el camino a Santa Cruz de Mudela.

²⁴ Es identificado como “casa y paraje” situado en la zona oeste del término actual de Carrión.- M. CORCHADO SORIANO: “Toponimia medieval de la región manchega”, p. 80.

²⁵ Los límites primitivos del alfoz de Ciudad Real han sido descritos en los estudios sobre la ciudad en su época medieval, así como los intentos de ampliación culminados con éxito hacia 1323-1339 por parte del concejo en pugna con la Orden de Calatrava, que condujeron a la inclusión de Nolaya por el norte, Higuera por el sur, y Benavente --próximo a Alcolea-- por el oeste (rebasando el río Guadiana por el norte y oeste y el Jabalón por el sur hasta las serrezuelas circundantes). Véase la bibliografía al respecto recogida en el Apéndice bibliográfico.

2.3. CONCLUSIONES.

Como conclusión de cuanto se ha dicho, es oportuno destacar lo siguiente:

- Aunque se trata de posiciones aisladas, no conviene olvidar las ocupadas por la Orden en la vega del Tajo más cercana a la ciudad de Toledo, eje muy dinámico de la actividad económica (sobre todo en su zona central, donde sobresale por su rentabilidad la encomienda de Aceca).

- Es muy escasa la presencia de la Orden en la rica campiña del Henares; en cambio, el núcleo principal del partido septentrional queda situado en las tierras de Zorita, con su predominio de suelos calizos y poco profundos y núcleos de población en los hundidos valles o en las vertientes del páramo --evitando las condiciones climáticas extremas de las altiplanicies--, con dificultades tanto para el aprovechamiento hidráulico como para las relaciones entre ellos. Sí ofrecen estas tierras en su conjunto la ventaja de su localización estratégica como nudo de comunicaciones entre el centro de la Meseta y Levante²⁶.

²⁶ Más concretamente, en Zorita se unían dos caminos, procedentes uno de Alcalá por Almodovar y otro de Guadalajara, y que a partir de allí seguían a Huete y Cuenca; ambas vías de dirección noroeste-sureste servían de enlace con otras dos muy importantes que en sentido transversal, al norte y al sur de Zorita, conectaban Trujillo y Medinaceli, pasando por Guadalajara, y Toledo y Cuenca, cruzando Huete.- J. GONZÁLEZ: *La repoblación de Castilla La Nueva*, vol. II, pp. 399-400.

- En el Campo de Calatrava, las escasas cualidades en general para el cultivo se ven contrarrestadas con el aprovechamiento ganadero²⁷ en un territorio desigualmente ocupado por poblaciones habitualmente pequeñas. En su solar nuclear, la Orden, con sus centros de gobierno y un señorío compacto sobre un territorio extenso, disfruta de unas posibilidades de actuación que en las zonas anteriores se ve coartada por la discontinua vecindad de numerosos señores y un auge superior de la autonomía concejil. A la utilización de las dehesas se superponen focos de prosperidad económica debida, por ejemplo, a la concentración de riqueza minera del área suroccidental. Pero sobre todo, debida a la condición de lugar de paso de comunicaciones (y los consiguientes medios de control del trasiego económico) que en la dirección Toledo-Andalucía se desenvuelven en varios ramales²⁸ cruzados horizontalmente por los caminos que unen Mérida a Zaragoza y sobre todo el de Mérida a Chinchilla, que atravesaba Chillón, Abenójar, Caracuel, Almodóvar, Calatrava La Nueva y Valdepeñas²⁹.

Al final del trabajo, los *Mapas a), b) y c)* permiten localizar estos topónimos atendiendo a su relación con iglesias parroquiales documentadas y en el marco de las demarcaciones archidiocesanas.

²⁷ Han sido señaladas las propiedades favorables de las tierras de la cuenca del Guadiana como herbazales.- Vid. por ejemplo Ch. J. Bishko: "El castellano, hombre de llanura", pp. 203-204.

²⁸ Con sus dos ejes: 1) el que se orientaba por Malagón y Calatrava (de donde partía otro dirigido a Córdoba por Caracuel y Almodóvar) se bifurcaba a su vez a la altura de Almagro: por Valdepeñas y El Viso hacia Úbeda o Málaga, y por Calatrava La Nueva hacia Andújar. 2) Al oeste del anterior, el que se orientaba por El Milagro --menos transitado-- se unía en Piedrabuena al de Alarcos, Caracuel y Almodóvar en dirección a Córdoba.- J. GONZÁLEZ, *Ob. cit.*, vol. II, p. 396.

²⁹ Vid. *supra*.

CAPÍTULO 3

LA INSERCIÓN DEL SEÑORÍO EN UNA JURISDICCIÓN ECLESIAÍSTICA COMPARTIDA. SUS FUNDAMENTOS.

Nos referimos a la jurisdicción del arzobispado de Toledo y a la de la Orden de Calatrava, justificada ésta por su carácter religioso y por la obtención de privilegios papales al respecto, aunque no en los inicios del conflicto. El tema ha sido tratado desde el punto de vista de las vehementes y largas querellas que generó dicha duplicidad, sobre todo en los siglos XII y XIII¹, aunque limitando el análisis a las tierras del Campo

¹ Hilda GRASSOTTI: “En torno a las primeras tensiones entre las Órdenes Militares y la sede toledana”. *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 17 (1972), pp. 155-169. Este trabajo

de Calatrava: lo cual es en principio lógico (sus lugares e iglesias fueron el principal objeto de los pleitos), pero no tanto el hacer extensiva la situación generada en esta zona al resto de los dominios calatravos insertos en el arzobispado, cuando se exponen los términos generales de la cuestión². También se alude a ello en el marco del proceso de reorganización diocesana de la misma época paralelo a la progresión territorial de las conquistas³.

se centra en el litigio de 1181 entre la Orden de Calatrava y la mitra toledana, con referencias también a la Orden de Santiago y sus conflictos con la misma sede hasta el primer tercio del siglo XIII. Un análisis sistemático de los pleitos habidos entre los calatravos y los arzobispos toledanos hasta la mitad del siglo se encuentra en Joseph F. O'CALLAGHAN: "The Order of Calatrava and the archbishops of Toledo, 1147-1245". *Studies in Medieval Cistercian History presented to Jeremiah F. O'Sullivan*. Cistercian Publications, Spencer, Massachussets, 1971, pp. 63-87; también en IDEM: *The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates*, London, Variorum Reprints, 1975, pp. 63-87.

² La generalización puede conducir a la simplificación excesiva, como la que en nuestra opinión representa la consideración de que en La Mancha y Extremadura las Órdenes Militares "no sólo reemplazan el gobierno del rey, sino también el de la iglesia secular".- Ch. J. Bishko: "El castellano, hombre de llanura", p. 206.

³ Los trabajos generales suelen dedicarse sobre todo al proceso de reajustes provinciales y diocesanos, con indicaciones sobre la restauración, translación y creación de sedes y las disputas entre metropolitanas y sufragáneas. Así el de Demetrio MANSILLA: "Geografía eclesiástica". *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, 1972, pp. 990-1.006; del mismo autor, "Panorama histórico-geográfico de la Iglesia española (siglos VIII al XIV)". *Historia de la Iglesia en España* dir. por R. GARCÍA-VILLOSLADA, II-2º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, pp. 626-637 referidas a Castilla.

Especial mención merece la excelente síntesis sobre la organización interna de las diócesis, con una exposición muy clarificadora acerca de los problemas de deslinde de límites internos causados por las jurisdicciones exentas, de José SÁNCHEZ HERRERO y Rosario LÓPEZ BAHAMONDE: "La Geografía eclesiástica en León y Castilla. Siglos XIII al XVI". *El pasado histórico de Castilla y León. Vol. 1: Edad Media. I Congreso de Historia de Castilla y León*. Burgos, 1983, pp. 295-313.

Con relación a la sede primada de Toledo, véase el estudio de Juan Francisco RIVERA RECIO: "Toledo (archidiócesis de)". *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, IV, pp. 2.565-2.566 especialmente; y su apartado dedicado a la restauración de Toledo en el capítulo "Movimiento de reorganización eclesiástica (siglos XI al XII)". *Historia de la Iglesia en España*, II-1º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, Madrid, 1982, pp. 300-306. Otros trabajos del mismo autor se centran preferentemente en las relaciones metropolitanas del arzobispado con las sedes sufragáneas: "La provincia eclesiástica de Toledo en el siglo XII", *Anthologica Annua*, 7 (1959), pp. 95-145, en realidad una parte del básico estudio sobre *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*. Roma, 1966. De mayor amplitud cronológica es su obra sobre *Los arzobispos de Toledo en la baja Edad Media (siglos XII-XV)*. Toledo, 1969..

De todos modos, conviene profundizar en el planteamiento del problema y en sus fundamentos, no aclarados suficientemente con relación a la Orden de Calatrava, y seguidamente ver en qué medida afecta a los distintos territorios del señorío de la milicia.

3.1. EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA ENTRE EL ARZOBISPADO TOLEDANO Y LA ORDEN DE CALATRAVA

Como es bien conocido, el núcleo del problema de la *doble* jurisdicción (que es el de la integración diocesana de los territorios de todas las Órdenes Militares) que afectó sobre todo al sector de la cuenca del Guadiana, radica en que mientras el arzobispado de Toledo pretendía actualizar la que le correspondía al quedar aquél dentro de los límites de su archidiócesis --ya trazados con anterioridad a la recuperación íntegra de la

zona--, la Orden de Calatrava alegaba el derecho a ejercer la potestad eclesiástica en virtud de su condición de milicia no sólo bélica sino religiosa cisterciense, y como propietaria por concesión real de unas tierras que ganaba a los musulmanes, defendía, poblaba y en las que creaba villas y lugares. Sus *miembros*, como los de las otras Órdenes Militares y, en general, de toda orden regular, quedaban exentos de la jurisdicción del diocesano, pero la situación se complicaba con el ejercicio de su señorío territorial y jurisdiccional sobre extensos territorios, en los cuales proyectaban atribuciones también eclesiásticas excusando los derechos del arzobispo.

Es el problema que se puede generalizar a todas las diócesis con señoríos en su seno al tratar de fijar sus límites internos; agravado cuando se trata de señoríos eclesiásticos como es el caso de los calatravos⁴. Sus pretensiones entraban inevitablemente en conflicto con las del diocesano. Fue necesario llegar a los acuerdos de 1183 y 1245 sobre el reparto del diezmo y otros derechos económicos, el modo de acceso del clero a las parroquias y otras cuestiones pastorales.

3.1.1.¿Doble jurisdicción eclesiástica, o jurisdicción eclesiástica compartida?

⁴ Cuando se aborda una clasificación de señoríos atendiendo a sus titulares, los de las Órdenes Militares suelen colocarse aparte y en contraposición con otros tipos de dominio. Pero Salvador de MOXÓ los tipifica como *eclesiásticos* sin ninguna vacilación: para su análisis hasta el siglo XVIII de los estados señoriales de la “provincia de Toledo” (tal como se define en 1752) distingue cuatro tipos: de realengo, abadengo (mitra arzobispal), “dominios de las Órdenes Militares” y señoríos nobiliarios. Sin embargo, el autor justifica el estudiar separadamente los de las Órdenes de los de abadengo por el hecho de la incorporación de los maestrazgos a la Corona, lo cual otorga a aquéllas --bajo la jurisdicción del Consejo de Órdenes-- “un matiz especial”. Al margen de este motivo, en realidad “por su origen y naturaleza los señoríos de las Órdenes Militares debían considerarse como de carácter eclesiástico”.- *Los antiguos señoríos de Toledo. Evolución de las estructuras jurisdiccionales en la comarca toledana desde la baja Edad Media hasta fines del Antiguo Régimen*. Toledo, 1973, p. 124.

Hay que aclarar cuanto antes que, teóricamente, se puede hablar de *doble* jurisdicción eclesiástica en el sentido de que los dos poderes se la atribuyen respectivamente. Así se deduce del seguimiento de la documentación en que ambas partes expresan sus quejas mutuas y fundamentan sus propios derechos. Aquí se puede encuadrar la reclamación arzobispal de que le sea prestada por parte de los freiles la obediencia y reverencia debidas. Sin embargo, en la práctica parece más propio hablar de *reparto de aspectos concretos de la jurisdicción* de tipo religioso entre dos poderes eclesiásticos, el diocesano ordinario y el de la Orden Militar de Calatrava; o, mejor aún, de una *jurisdicción compartida*.

Por un lado, es lo que se deriva de las sucesivas concordias o composiciones acordadas entre ambas partes, donde se resolvían cuestiones precisas y a veces también referidas a iglesias concretas. Por otro lado, hay que considerar que sólo a los obispos competen determinadas atribuciones como, por ejemplo, la consagración de óleo y crisma necesarios para algunos sacramentos; la propia administración, teóricamente, del sacramento de la confirmación; el velar por el cumplimiento de la normativa general de la Iglesia en sus diócesis, actualizada en concilios y sínodos, etc.

En resumen, se puede afirmar que las *exenciones* de jurisdicción eclesiástica en general nunca son totales (ya en la Plena Edad Media, en los casos en que se podía alegar algún privilegio que lo acreditase, existieron enormes dificultades para llevar a la práctica la exención íntegra, y el fondo de la cuestión suscitó espinosos y largos pleitos con la autoridad ordinaria, como ocurrió con relación a la Orden de Santiago⁵). Dichas

⁵ Un ejemplo muy claro al respecto lo proporciona la exención de las *nuevas* iglesias santiaguistas. La Orden podía alegar, efectivamente, el privilegio otorgado por Alejandro III en 1175; pero la dominación de las tierras de Montiel y de la Sierra de Segura y su repoblación religiosa originaron el largo pleito movido por el arzobispo toledano don Rodrigo Jiménez de Rada entre 1231 y 1243. Un momento clave de la disputa se produce cuando el arzobispo recurre al reputado canonista Gregorio IX para que interprete el privilegio de 1175; el dictamen del pontífice fue favorable a la Orden: la exención era total. Pero don Rodrigo alegaba la imposibilidad de que aquélla fuera íntegra: siempre tendría el diocesano la jurisdicción sobre los párrocos, al menos. Aún así, el Papa fue tajante: las iglesias disputadas debían estar exentas de la disciplina diocesana. A pesar de la sentencia, las sutilezas legales de don Rodrigo, enmarcadas en la corriente canónica dominante, terminaron por alcanzar el objetivo; en 1243 se reducía el privilegio santiaguista a un derecho de patronato más.- Derek W. LOMAX: "El

exenciones implican en realidad un mayor o menor grado en la acción, por parte de diversas entidades, de desgajar a su favor determinadas vertientes de la jurisdicción ordinaria, especialmente las de carácter económico⁶.

3.1.2. La implicación entre señorío temporal y jurisdicción eclesiástica.

Una segunda aclaración previa se refiere a la distinción entre señorío temporal y jurisdicción eclesiástica. Ambas realidades quedan bien definidas y diferenciadas al

arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada y la Orden de Santiago”, *Hispania*, XIX (1959), pp. 337-338 y ss.

Una visión amplia de los problemas habidos entre los freiles santiaguistas y diversas instancias de la jurisdicción ordinaria (obispados de Toledo y de Cuenca, clero secular en la villa de Uclés) la proporciona el trabajo de José Luis Martín: “Derechos eclesiásticos de la Orden de Santiago y distribución de los beneficios económicos (1170-1224)”, *Las Órdenes Militares en la Península durante la Edad Media. Actas del Congreso Internacional hispano-portugués (1971)*. Madrid-Barcelona, 1981, pp. 247-259. Una referencia completa al reparto de los diezmos en el señorío santiaguista con diferentes obispos se encuentra en P. PORRAS ARBOLEDAS: *Los señoríos de la Orden de Santiago en su provincia de Castilla durante el siglo XV* (tesis doctoral). Madrid, Universidad Complutense (reprografía), 1982, pp. 409-424 (y *La Orden de Santiago en el siglo XV. La provincia de Castilla*. Madrid, 1997. Y dedicado sobre todo a la Orden de Santiago, J. DÍAZ IBÁÑEZ: “Las Órdenes Militares y la iglesia de Cuenca durante la Edad Media”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, vol. I: *Edad Media* (coords.: R. Izquierdo y F. Ruiz Gómez). Cuenca, 2000, pp. 1049-1069.

⁶J. SÁNCHEZ HERRERO y R. LÓPEZ BAHAMONDE realizan una tipificación de entidades que entre los siglos XIII y XVI ejercieron jurisdicción eclesiástica dentro de los límites diocesanos en general. La variedad de las mismas (abadías o colegiatas de clero secular; cabildos diocesanos; grandes monasterios; Órdenes Militares) se corresponde con la diversidad de situaciones en que se encontraban muchas iglesias (propias del obispo, propias de seglares o eclesiásticos, de patronato laical, etc.). Los autores resumen este estado de cosas afirmando que “la jurisdicción del obispo diocesano se verá aún mermada por la existencia dentro de su diócesis de otras jurisdicciones”.- *Ob. cit.*, pp. 298-299. Creemos que es este sentido de aminoración o menoscabo de las potestades episcopales el que corresponde a la *exención*.

término de la Edad Media, una vez finalizados los procesos de consolidación territorial y deslindados uno y otra en sus planos respectivos, para cada caso, por la vía jurídica. Sin embargo, entre el final del siglo XI y mediados del siglo XIII en la cuenca del Tajo y la Extremadura castellana la implicación entre ambos planos es muy estrecha.

La raíz de los litigios que enfrentaron en estas tierras a las Órdenes Militares y a la sede toledana se encuentra en el hecho de que tanto los reyes castellanos como los papas se apoyaron en aquellas fuerzas para llevar a cabo las tareas de conquista y mantenimiento de las defensas, repoblación y, lo que era de gran importancia, organización del culto y de los servicios religiosos (el desarrollo mismo de la red parroquial serviría para atraer pobladores). En los privilegios concedidos a las Órdenes Militares para estimular su actuación se acumulaban el señorío temporal y las potestades eclesiásticas, en contradicción con los expedidos a favor de la sede toledana. Se ha dicho que los de Alejandro III dirigidos a la Orden de Calatrava (1164) y a la de Santiago (1175) seguían la tradicional pauta de la *iglesia propia* (muy contestada por entonces). Más bien, en el caso calatravo así se quería interpretarlos⁷: los caballeros acometerían la tarea de erigir iglesias y dotarlas de clérigos que las sirvieran, y se beneficiarían de los réditos de aquéllas.

Es evidente que en el caso de las Órdenes las facultades eclesiásticas tienen su raíz en el dominio temporal sobre sus extensos territorios, como ocurre en tantos casos de señoríos laicos o eclesiásticos. Pero queremos atraer la atención sobre el hecho de que, bajo nuestro punto de vista, también por lo que respecta al arzobispado los dos planos están en alguna medida interrelacionados. Conceptualmente es muy clara la distinción entre señorío y diócesis⁸ en cuanto a sus fundamentos (concesión real en el primer caso; una división territorial puramente eclesiástica en el segundo) y en cuanto a las prerrogativas del obispo-señor (civiles) y del obispo-pastor (las religiosas sobre todos los fieles de la diócesis). Pero desde el final del siglo XI y a lo largo del XII, el diseño de los límites de la diócesis, no en sus supuestos teóricos sino en su realidad, es un

⁷ Sí queda claro este sistema en el caso de la Orden de Santiago. Vid. Derek W. LOMAX: *Ob. cit.*, pp. 323-351.

⁸ Vid. la exposición de Adrián BLÁZQUEZ GARBAJOSA: *El señorío episcopal de Si-güenza: economía y sociedad (1123-1805)*. Guadalajara, 1988, pp. 56-58.

proceso que *se va haciendo* paulatinamente a medida que se conquistan posiciones y se instaure, restaure o fortalezca el culto cristiano.

Y para los prebostes toledanos sin duda la magnitud de su presencia señorial fue un factor que facilitó en gran medida la definición de la circunscripción eclesiástica diocesana (lógicamente, más amplia y compacta que el dominio señorial). Desde el momento de la restauración de la sede procuraron incrementar su señorío en las tierras nuevamente conquistadas en el Reino de Toledo. Pudieron hacerlo con amplitud a lo largo de toda la línea del Tajo y al norte de la misma⁹ desde 1086 hasta el primer tercio del siglo XIII aproximadamente (aunque a partir de mediados del XII se trata ya de redondear antiguos dominios), como entidad puesta con todos sus medios al servicio de los objetivos de la monarquía¹⁰. Hay suficientes ejemplos de cómo ambos planos, el señorial y el de la jurisdicción eclesiástica, se complementaron entre sí¹¹.

⁹ En primer lugar, en tierras del propio alfoz toledano, de Talavera y de Guadalajara, ya desde el núcleo señorial inicial conformado por la dotación a la iglesia toledana realizada por Alfonso VI en 1086, consistente en diez aldeas e incrementado con varias donaciones antes de finalizar el siglo. A lo largo del siglo XII, esta plataforma se ve acrecentada por las sucesivas donaciones reales en la campiña del Henares (Alcalá, 1129), en la ribera izquierda del Tajo al sur de la Alcarria Baja (mitad de Belinchón con sus términos y salinas en 1146); y se refuerza la presencia del arzobispo-señor en el alfoz toledano al unir a lugares como Cabañas de la Sagra, Almonacid o Rodillas (dotación de 1086) los de Illescas (entre 1154 y 1159) y Esquivias (1188), con porciones del fisco real en el caso de Talavera (1142). Otras donaciones en las tres primeras décadas del siglo XIII servirán para redondear los dominios, como las aldeas desgajadas del territorio de Guadalajara que incrementaron el alfoz de Brihuega.- J. GONZÁLEZ: *Ob. cit.*, pp. 113-215.

¹⁰ Muchos son los ejemplos de su colaboración militar de la Iglesia toledana y de la aplicación de sus recursos y capacidad administrativa a las tareas de población en numerosos lugares, a los que los arzobispos concedieron carta puebla y fuero. Por ejemplo, a Alcalá en 1135, a Talamanca en 1223, a Brihuega y a Almonacid de Toledo, etc.- *Ibidem*.

¹¹ Baste citar algunos de ellos: la concesión a la sede arzobispal de las tercias de los diezmos de todas las iglesias que fueran consagradas en la diócesis (un aspecto de jurisdicción eclesiástica) fue obra del rey Alfonso VI en la misma escritura de dotación de 18 de diciembre de 1086. El 9 de noviembre de 1089 el monarca le hizo donación de todas las mezquitas mayores con sus heredades dentro del Reino de Toledo. Por otra parte el interés de los arzobispos por Alcalá era indiferenciadamente señorial y eclesiástico: núcleo que comunicaría con sus tierras en Brihuega, cuya restauración como obispado de Complutum no interesó efectuar (obtenida ya en 1099 la bula por la que Urbano II accedía a impedirlo), y cuyo señorío consiguió finalmente el arzobispo don Raimundo en 1129, ya en relación con el afianzamiento de los arciprestazgos de Madrid y Guadalajara. La situación opuesta es la de los “extremos orientales” del Reino de Toledo (Atienza, Medinaceli, Molina, etc.), más ligados a Castilla y a la casa de Lara, que por ello quedaron fuera de la diócesis.- *Ibidem*, pp. 113, 115, 167, 176.

En suma, para ambos poderes, arzobispado toledano y Órdenes Militares, en la finalidad reconquistadora confluían el deber religioso y el afán de señorío *tanto temporal como espiritual*. En la práctica esta aspiración al doble señorío determina no sólo por un lado las disputas sobre aspectos de jurisdicción eclesiástica y, por otro, los pleitos territoriales por cuestiones de límites¹² (lo cierto es que ambos conceptos aparecen indiferenciados en la documentación de las concordias, lo cual indica cuál es la mentalidad de los prelados al respecto, aunque al analizarlos hayamos de distinguirlos por razones metodológicas). También pensamos que, en tercer lugar, las diferentes modalidades según las cuales se desarrollan los deslindes de la jurisdicción en su sentido - puramente religioso, en distintos territorios calatravos, se ven influidas por dicha búsqueda arzobispal de control *temporal* (con el sobreentendido control eclesiástico); o, mejor, por su plasmación concreta: la amplitud de los dominios señoriales --aunque dispersos-- de la iglesia toledana en la cuenca del Tajo y, por el contrario, su pequeñez en la cuenca del Guadiana, debieron de repercutir de algún modo en los logros obtenidos en cuanto a la actuación de las potestades eclesiásticas.

El mismo obstáculo que podía suponer el dominio de otro señor en una villa cuyas iglesias dependían del arzobispado ratifica dicha realidad. Es el caso del castillo de Calatalifa, perteneciente a la iglesia de Segovia por donación regia de 1136, pero cuya tercia diezmal es percibida por el arzobispo toledano en virtud del acuerdo de 1138.- *Ibidem*, p. 193, nota 2.

¹² Así, la querrela entre la Orden de Calatrava y el arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada por lugares que aquélla reclamaba pero que éste consideraba incluidos en el distrito de su castillo de El Milagro, edificado por él; además, don Rodrigo dice habersele expoliado ciertas posesiones entre Zuheruela y Pozuelo, y entre Zuheruela y Villafranca.- J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava [Madrid, 1761]*. Ed facs. Barcelona, 1981, p. 81. Desde ahora: *Bulario*, p. 81.

3.2. FUNDAMENTOS LEGALES RESPECTIVOS.

Como se sabe, ya desde la segunda mitad del siglo XII (década de 1170) se inician los conflictos. Desde mediados del siglo XIII, quedan establecidas las bases, aceptadas por ambas partes, de las respectivas atribuciones y derechos en el ejercicio de la jurisdicción. (Al comenzar el último cuarto del siglo XIII, los límites territoriales de la diócesis toledana también aparecían ya fijados por lo que respecta al señorío de la Orden en la Meseta meridional, resultando coincidente la circunscripción del arcedianato

de Calatrava con la conformación de la plataforma señorial de la milicia, concluida por entonces al hilo del acuerdo con el concejo de Córdoba¹³.)

Según ha sido repetido en diferentes estudios, a partir de la concordia de 1245 las relaciones entre la sede toledana y la Orden de Calatrava fueron pacíficas durante prácticamente toda la baja Edad Media; el vacío documental existente en este sentido hasta los nuevos acuerdos suscritos en 1474 y en 1482¹⁴ así parecería indicarlo.

Veamos cuáles son las raíces del problema desde la óptica de los derechos diocesanos y también la *progresiva* formulación jurídica de sus potestades por parte de la Orden. De entrada hay que decir que en el caso de la milicia calatrava los inicios de su jurisdicción exenta son oscuros¹⁵.

3.2.1. Los derechos jurisdiccionales de la archidiócesis.

¹³ E. RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA: “Aproximación a la geografía eclesiástica del primitivo arcedianato de Calatrava (siglos XII-XVI)”. *Hispania Sacra*, 43 (1991), p. 742.

¹⁴ *Bulario*, pp. 278-283.

¹⁵ Los aducidos “privilegios apostólicos” de la Orden para dicha exención no son tales, al menos durante la Plena Edad Media. Fuera de lo que es habitual al enfocar el problema de la jurisdicción, J. JIMENO señala acertadamente respecto a su ejercicio exento por parte de los Maestres que no “está claro su origen y extensión”, e insiste en el modo elástico de interpretar los privilegios y el alcance de la jurisdicción como raíz de los pleitos con los diocesanos.- J. JIMENO: “Creación del Obispado Priorato de las Órdenes Militares”, en J. JIMENO, M. CORCHADO, L. HIGUERUELA: *Cien años del obispado priorato de las Órdenes Militares*. Ciudad Real, 1977, pp. 5-20. El autor aplica estas consideraciones a todas las Órdenes hispanas; en realidad, la Orden de Santiago sí contaba con el privilegio de exención de 1175 para las parroquias nuevas.

Por parte del **arzobispado toledano**, la relevante restauración de la sede metropolitana en 1086 se inserta, como se sabe, en el movimiento de reorganización eclesiástica que acompaña a las conquistas (difícil hasta el final de la Edad Media, pero sobre todo entre los siglos XI y XIII¹⁶) promovido desde los reinos hispánicos y desde el papado.

Interesa destacar que este proceso en conjunto tuvo como claro hilo conductor el restablecimiento de los marcos provinciales y diocesanos tal como existieron durante la época visigoda. Esta línea directriz teórica de *restauración*¹⁷ se veía contradicha por los hechos, pero su influencia en las mentes eclesiásticas y civiles de la época fue indudable¹⁸. En el caso de la metrópoli toledana fue formulada con fuerza desde un principio.

Destacamos la documentación más importante donde se formulan los derechos jurisdiccionales de la archidiócesis:

- 1086: Privilegio real de Alfonso VI de restauración y dotación de la sede toledana; concesión de la tercia de los diezmos de todas las iglesias que fueran consagradas en la diócesis.

¹⁶ Cuajado de litigios a causa de los continuos reajustes diocesanos y provinciales a medida que se restauraban, trasladaban o creaban nuevas sedes; y afectado o distorsionado por la combinación de los intereses (poco pastorales, casi siempre) de metropolitanos celosos de su prestigio y de los poderes seculares. En numerosas ocasiones éstos intervinieron a la defensiva contra posibles intromisiones jurisdiccionales en sus reinos y condados, o bien en actitud casi agresiva en defensa de la consolidación de los respectivos territorios conquistados.- Vid. los trabajos de D. Mansilla y de J.F. Rivera Recio citados más arriba.

¹⁷ Quizá el ámbito eclesiástico sea aquél donde el sentido de restauración inherente a los términos de “reconquista” --con su base de legitimidad visigótica-- y “repoblación”, vocablos tan controvertidos, rechazados y casi siempre cautelosamente empleados, pueda discutirse menos. Entre otras reflexiones historiográficas relativas a dichos términos, puede verse la de Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ en su introducción al estudio sobre “Reconquista y repoblación del Occidente peninsular”. *Actas das Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, vol. II. Porto, 1987, pp. 455-489. En otra parte, el mismo autor insiste en el carácter de “restauración del culto cristiano que tiene la *reconquista*”.-“Devociones marianas y repoblación. Aproximación al caso andaluz”. *Devoción mariana y sociedad medieval*. Ciudad Real, 1988, p. 9.

¹⁸ Aunque se tratara, a veces, de una referencia enarbolada a conveniencia: la apócrifa *Hitación o División de Wamba* es un producto falso, pero acabado y significativo, de la voluntad de ajustar a la geografía eclesiástica visigoda la del siglo XII, y de la aceptación de esa mentalidad; por otro lado, no interesó restaurar ciertas sedes, y hubo translaciones, creación de obispados nuevos, algunos fueron declarados finalmente exentos (Oviedo, León y Burgos), etc., entre otras alteraciones.

- 1088: Bula de Urbano II *Cunctis Sanctorum*: Confirmación de los derechos sobre todas las iglesias y diócesis poseídas desde antiguo por derecho propio.
- 1127: Bula de Honorio II de confirmación de los lugares incluidos en la archidiócesis: Talavera, Alamín, Maqueda, Santa Olalla, Olmos, Canales, Madrid, Alcalá, Guadalajara, Hita, Peñahora, Beleña, Uceda, Talamanca y Buitrago.
- 1148: Bula de Eugenio III de confirmación de lo precedente: a las villas anteriores añade las de Calatalifa, Escalona, Zorita y Calatrava.
- 1161: Bula de Alejandro III de confirmación.
- 1187: Bula de Urbano III de confirmación.
- 1192: Bula de Celestino III: a los 19 núcleos anteriores añade Almoguera y Alcolea.
- 1213: Donación de Alfonso VIII: todas las iglesias construidas al norte de Sierra Morena desde Alcaraz hasta el Muradal, salvo los derechos de las Órdenes de Calatrava y Santiago.
- 1217: Bula de Honorio III: confirmación de los límites meridionales: sierra de Alcaraz, Riópar, puerto del Muradal, Andújar y Chillón. Concesión de las iglesias de Alcaraz, Riópar, Eznavexore, Castrodueñas, Vilches, Baños, Tolosa, Alarcos, Caracuel, Benavente, Zuqueca, Piedrabuena, Malagón, Guadalerza, Avezageb, Cabañas, y todas las iglesias al norte de Sierra Morena, Riópar, Segura, Torre de Albeb, Puerto de Muradal, Borialamal, Andújar, Chillón, Miguesa, Magacela, Medellín, Trujillo y Safaris¹⁹.

Como se ha advertido, en el caso del restablecimiento de la sede toledana --la primera metrópoli de entre las recuperadas-- se dejó sentir especialmente el significado de restauración²⁰, reiteradamente explícito en la bula *Cunctis Sanctorum* de 15 de octubre de 1088 otorgada por Urbano II²¹ como también en los privilegios reales²². Junto

¹⁹ La referencia documental, en J.F. RIVERA RECIO: *La iglesia de Toledo en el siglo XII*. y en D. MANSILLA: *Documentación pontificia hasta Inocencio III; Documentación pontificia de Honorio III; Iglesia castellano-leonesa y curia romana en los tiempos del rey San Fernando*. Madrid, 1954. La relación de iglesias de la bula de Honorio III en 1217, en D.W. LOMAX: “El arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada y la Orden de Santiago”, p. 331.

²⁰ En paralelo o, mejor, en un mismo plano, con la importancia política de la recuperación de la capital hispano-visigoda cristiana y su resonancia.

²¹ La bula confirma para los prelados todos los privilegios que habían encumbrado y magnificado la sede toledana: “... cetera omnia que ad antiquam toletane sedis dignitatem atque nobilitatem probari poterunt pertinuisse auctoritate certa...”.- Cit. por J.F. RIVERA RECIO: “La provincia eclesiástica de Toledo en el siglo XII”, p. 101, n. 12.

con las grandes prerrogativas concedidas o, más bien, reconocidas por esta bula a los arzobispos en recuerdo de la pasada grandeza de la sede²³, el pontífice confirmaba para ellos la jurisdicción “omnibus ecclesiis et diocesibus quas *proprio iure* noscitur *antiquitus possedisse*”²⁴.

Lo cierto es que no se llevaría a efecto esta recuperación de la totalidad de las iglesias (muchas pasaron a otras metrópolis), aunque los recortes sufridos por la provincia toledana con relación a la época visigoda²⁵ se verían compensados con la no restauración de las sedes de Alcalá y Oreto, en adelante directamente dependientes sus territorios de la propia archidiócesis. Pero indudablemente la directriz restauradora y los términos de la bula de 1088 aseguraban el derecho de los arzobispos a extender su jurisdicción por el sur hasta Sierra Morena, aún permaneciendo todavía hasta después de 1212 la mayor parte de la submeseta sur en manos musulmanas.

²² En el preámbulo del privilegio real de dotación al arzobispo y a la iglesia de Toledo, de 18 de diciembre de 1086, el rey Alfonso VI habla en primera persona: “... summa curare cepi diligencia quomodo Sancte Marie Genitris Dei inviolate, *que olim fuerat preclara, recuperaretur ecclesia*”. Las expresiones ponderativas de la antigüedad y magnificencia de la metrópoli se repiten en el privilegio real de 9 de noviembre de 1089: “... ex antiquis temporibus sedis archiepiscopalis ... que destructa fuit a barbaris et paganis, nunc autem auxiliante Deo constructa est et restaurata”; y, en términos muy parecidos, en el de septiembre de 1098.- Cit. J. GONZÁLEZ: *Ob. cit.*, pp. 113-114, nota 12.

²³ Esencialmente, la primacía sobre la totalidad de los demás obispos y el carácter de metropolitanos sobre prelados y diócesis hasta que sus respectivas metrópolis fueran conquistadas y restauradas.

²⁴ *Ibidem*, p. 100, n. 9.

²⁵ Las veinte sufragáneas de la Cartaginense, con un territorio extendido hasta la costa mediterránea, quedarían en ocho a mediados del siglo XIII: desde Palencia (1099) por el norte, con Osma (1101), Sigüenza (1121) y Segovia (1123), hasta Cuenca (1177) y Albarracín-Segorbe (1219) por el este; en la parte meridional de la provincia se incluían la sede de Baeza (1228), trasladada a Jaén en 1246, y Córdoba (1236), que quedó dependiendo de Toledo incluso después de la restauración de su antigua metrópoli, Sevilla, en 1249. En el siglo XIV la provincia toledana perdía Albarracín-Segorbe, al quedar esta sede dependiente de la nueva metrópoli de Zaragoza (1318). Fue la última modificación sufrida por la provincia en la Edad Media, a pesar del proyecto de los Reyes Católicos de crear, dentro de aquella, los obispados de Alcalá de Henares y Talavera (puesta en práctica la desmembración de la sede primada por iniciativa de Carlos V y bula de 1518, hubo de revocarse pocos meses después ante la oposición del cabildo de Toledo).- D. MANSILLA: “Geografía eclesiástica”, pp. 991, 995, 1000, 1006.

La emergencia y progresiva consolidación de las Órdenes Militares de Calatrava, Santiago y San Juan en la zona con sus prerrogativas eclesiásticas constituiría para la sede primada una fuente de problemas²⁶. Los arzobispos toledanos de las décadas finales del siglo XII y la primera mitad del XIII los enfocaron con gran energía, profundamente imbuidos de la importancia histórica de la metrópoli, herederos de los primeros portadores de las ideas reformistas gregorianas que simpatizaban poco con las exenciones y dispuestos a controlar el proceso de reconstrucción de los cuadros pastorales, asegurar la unidad del rito romano y el patrimonio, etc.

La idea de restauración actuó como fondo de las sucesivas confirmaciones de términos que, sin embargo y tal como puede verse en la anterior relación de privilegios, a lo largo del siglo XII e inmediatamente después de las Navas se atenían más bien a la realidad de lo que progresivamente se anexionaba; con ocasión de los conflictos con la Orden de Calatrava rebrotó con fuerza al quedar como única fundamentación, prácticamente, de los derechos diocesanos. Éstos se apoyaban también en documentos papales que, dirigidos a los caballeros de Órdenes Militares, defendían los derechos de los obispos²⁷, pero el trasfondo de sus argumentaciones era el mismo: el de la jurisdicción ejercida desde tiempo inmemorial que los freiles no debían estorbar.

²⁶ Añadidos al resto de los conflictos que debió afrontar durante los siglos centrales de la Edad Media: junto con los consabidos litigios por cuestión de límites y otros, el de la resistencia de los obispos al reconocimiento de la primacía, muchas veces alentados por sus propios soberanos.

²⁷ Serán citados más adelante dentro de la relación de cartas papales y bulas dirigidas a la Orden de Calatrava.

3.2.2. Los derechos jurisdiccionales de la Orden de Calatrava.

Por su parte, la **Orden de Calatrava** fue escalando progresivamente los peldaños hacia el ejercicio de una jurisdicción eclesiástica que pretendía fuera sin cortapisas. Sus apoyaturas para ello eran, en principio, las concesiones papales. Pero el contenido de las bulas fue contradictorio, ya que implicó tanto avances (en función del prestigio de la nueva Orden y de su relevante actuación militar) como retrocesos causados por las protestas arzobispales. En efecto, sólo diez años después de la bula confirmatoria del nacimiento de la Orden de 1164 los freiles eran advertidos de su sujeción a los diocesanos.

En realidad, es el propio protagonismo de los calatravos en la defensa y población de las tierras al sur de los Montes de Toledo lo que les va llevando, *de hecho*, a la ampliación de sus potestades con la pretensión de ejercer íntegramente la jurisdicción eclesiástica, con una actitud de “imperialismo religioso” (mantenida a partir del maestrazgo de don Martín Pérez de Siones²⁸, 1170-1182) reforzado por su incorporación plena a la Orden cisterciense desde 1187. Los derechos jurisdiccionales en el plano

²⁸ D. W. LOMAX: *La Orden de Santiago*. Madrid, 1965, p. 41.

eclesiástico que le son reconocidos a la Orden en los textos de las avenencias con la sede toledana no son sino la plasmación jurídica de dicha actitud.

Sigue a continuación una relación con la documentación dirigida a la Orden de Calatrava referida a la formulación de sus derechos de jurisdicción eclesiástica. Omitimos aquí la mención de las sucesivas Reglas y estatutos que regulan exclusivamente la vida religiosa de los propios freiles. Por otro lado, en función de lo expuesto arriba no es posible prescindir de los textos que nacen de las quejas de los arzobispos toledanos y de los pleitos entre ambas partes; al contrario, integran también, y a veces de forma decisiva, el conjunto de instrumentos legales con que contará la Orden (o donde se apoyará, convirtiéndolos en instrumento de legalidad) para defender sus prerrogativas.

- 1164: Aprobación de la Orden y confirmación por Alejandro III de la primera regla dada a los calatravos por el abad y el capítulo general del Císter²⁹.

Exención para el maestro don García y los freiles del pago de diezmos o primicias de sus haciendas (o las que labren a sus expensas) y de la crianza de sus ganados. Prohibición de que cualquier seglar o eclesiástico perturbe, retenga o disminuya sus posesiones³⁰.

- 1174: Carta del papa Alejandro III dirigida al maestro don Martín Pérez de Siones y a los freiles, **ordenándoles prometer y prestar obediencia y reverencia al arzobispo** toledano, *contradictione et appellatione cesante*, tal como se espera de los abades cistercienses respecto a los obispos en cuyo obispado se encuentran los monasterios³¹.

- 1175: Carta del papa Alejandro III dirigida al maestro de Calatrava don Martín Pérez de Siones y al prior del Hospital acerca de la jurisdicción de

²⁹ 14 de septiembre, s.l. A.H.N., O.M. Ctva. Ms. 1341 C, fol. 6; *Bulario*, pp. 3-4.

³⁰ Bula de 25 de septiembre, s. l. *Bulario*, pp. 5-6; A.H.N., O.M. Ctva., docs. ecls., núms. 1 y 2; F. CARO DE TORRES: *Historia de las Ordenes Militares de Santiago, Calatrava y Alcántara desde su fundación hasta el rey don Felipe II, Administrador Perpetuo dellas*. Madrid, 1628, Libro II, cap. II, fols. 50r-50v; F. GUTTON: *La Orden de Calatrava*. Madrid, 1955, pp. 30-31.

³¹ Anagni, 29 de enero. 1174 es el año propuesto por J.F. O'Callaghan: "The Order of Calatrava and the Archbishops of Toledo, 1147-1245", p. 66, nota 8. Publicada en el apéndice I, p, 83.

las Órdenes en tierras tradicionalmente pertenecientes a la provincia toledana: **prohibición para aquéllos de sustraer a los arzobispos o sus sufragáneos los derechos que solían tener en las iglesias** antes de que fueran entregadas a las milicias, ahora y en el futuro; deben preservar íntegramente el derecho de los preladados al diezmo y a la institución de clérigos, excepto si les son cedidos por concesión de los diocesanos³².

- **1181: Carta del rey Alfonso VIII** dirigida al maestre don Martín Pérez de Siones, al hilo de un informe enviado por el cabildo toledano a su arzobispo electo don Pedro de Cardona que se encontraba en Roma, pidiéndole que alcanzara del pontífice el remedio contra los abusos cometidos por los freiles calatravos (y santiaguistas) que se niegan a acatar el mandato del rey.

El monarca **ordena al maestre don Martín Pérez de Siones que se abstenga de atentar contra los derechos del arcediano** en Calatrava y lugares vecinos (no exijan diezmos, sino que los parroquianos los satisfagan a su iglesia bautismal) y les manda restituir lo percibido³³.

- **1183: CONCORDIA entre la Orden de Calatrava (maestre don Nuño Pérez de Quiñones) y la sede toledana (arzobispo don Gonzalo Pérez)**, firmada en presencia del rey Alfonso VIII:

1. Villas pobladas por la Orden ahora y en el futuro entre la Sierra de Orgaz y el puerto de Muradal: reparto de diezmos y multas por sacrilegio entre la Orden (dos tercios) y el arzobispo (un tercio). El arzobispo no puede perdonar los sacrilegios.

2. Distrito de Calatrava: percepción íntegra del diezmo de todos los frutos por el arzobispo. Éste puede perdonar la multa por sacrilegio total o parcialmente.

3. Clero de todas las iglesias parroquiales: presentado al arzobispo o a su vicario, puede ser confirmado o rechazado, y destituido por causa justa. Está

³² Ferentino, 10 de octubre. Publicada por J.F. O'Callaghan: *Ob. cit.*, Apéndice II, pp. 83-85. Carta fechada por Hilda GRASSOTTI en 1170: *Ob. cit.*, p. 157, nota 4, siguiendo a J. GONZÁLEZ. La restricción que esta carta significa para los derechos iniciales de los calatravos (bula de 1164) puede asimilarse a la sufrida definitivamente en el convenio de 1243 por los santiaguistas en sus primitivas exenciones.- D.W. LOMAX: *Ob. cit.*, p. 346.

³³ 12 de julio, Atienza. La relación de quejas enviada por el cabildo toledano, de 1181, está publicada por J.F. O'Callaghan: *Ob. cit.*, Apéndice III, pp. 85-87. Incluye la referencias a dicho mandato de Alfonso VIII, de 12 de julio; la acción en contra de la Orden; una nueva referencia al decreto real proponiendo un acuerdo entre las dos partes, dirigido al cabildo toledano con fecha de 29 de septiembre de 1181 en Cuéllar; finalmente, el rechazo del capítulo a la *concordia* en ausencia del prelado. H. GRASSOTTI reconstruye el informe capitular en su totalidad al reproducir también íntegramente ambos documentos regios referidos, según la transcripción de J. GONZÁLEZ en *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, vol. III, nº 928 y 932.- H. GRASSOTTI: *Ob. cit.*, pp. 156-157, nota 3.

obligado a acudir a los sínodos, observar los entredichos, satisfacer procuración al arzobispo o su vicario, observar las costumbres de la iglesia toledana y conservar en todo los derechos arzobispales³⁴.

- 1187: Bula de Gregorio VIII: aprobación de la plena incorporación de la Orden de Calatrava al Císter, con la afiliación al monasterio de Morimond como casa madre³⁵.

Enumeración de las posesiones y **especificación de las libertades** de la Orden:

- Ratificación de la exención del pago de diezmos y primicias.
- Celebrar los oficios divinos en tiempo de entredicho, a puerta cerrada, *suppressa voce*.
- Construir oratorios (sin perjuicio manifiesto a las iglesias vecinas) para oír el oficio divino y ser enterrados los freiles y sus familiares.
- Clérigos de la Orden: profesar en manos del prior y prestarle obediencia³⁶.
- Prohibición a otros de erigir capillas, oratorios o iglesias dentro de los límites de las parroquias de la Orden en tierras ganadas por ella a los musulmanes, sin su consentimiento.
- Clero parroquial: elegirlo y presentarlo al obispo; aquél será responsable en lo temporal ante la Orden, y en lo espiritual ante el diocesano.
- Prohibición de que arzobispos, obispos, arcedianos o seglares pretendan cobrar de los freiles nuevas e indebidas exacciones
- Solicitar de cualquier obispo en comunión con la sede apostólica el crisma, óleos, consagración de altares e iglesias, ordenaciones de clérigos y los demás sacramentos, si el obispo correspondiente no lo hiciera gratis.
- Prohibición de que ningún eclesiástico admita a los oficios o a la comunión a nadie que haya sido excomulgado o sometido a entredicho por los freiles³⁷.

- 1199: Bula de Inocencio III de aprobación de la nueva Regla dada a los freiles de Calatrava por el Capítulo General de Císter³⁸.

³⁴ Carta de *convenientia* hecha en Toledo el 7 de diciembre. *Bulario*, p. 20.

³⁵ A petición del maestre don Nuño Pérez de Quiñones (apoyada por una carta del rey Alfonso VIII) al Capítulo General de Císter, que consiente en ello. 1187, s.d. ni l.- A.H.N., O.M. Ctva., Ms. 1341 C, fols. 94-98; *Bulario*, pp. 20-21.

³⁶ Omitimos la serie de prescripciones para la vida interna de la Orden en el aspecto religioso, como la prohibición de abandonar el convento tras haber profesado, el quedar protegidos los freiles de cualquier ataque por sentencia de excomuni3n aplicada por la Orden, lo referente a la paz de los claustros, las condiciones para la capacidad para alterar las costumbres regulares, etc.

³⁷ 4 de noviembre en Ferrara.- A.H.N., O.M. Ctva., docs. ecls., núm. 6; *Bulario*, pp. 22-25.

Confirmación por Inocencio III de las posesiones, libertades, privilegios e inmunidades de la Orden³⁹.

- 1214: Bula de Inocencio III de confirmación de la anterior⁴⁰.

- **1221: Bulas de Honorio III otorgando nuevos privilegios a la Orden:**

1. Exención de diezmos sobre las “tierras novales” (puestas en cultivo a partir del IV Concilio de Letrán de 1215).

2. Prohibición a los capellanes seculares de exigir el “ius funerale” o “mortuorium” a sus parroquianos que ingresaran en la Orden.

3. Limitación de la actuación de los legados papales: prohibición de promulgar sentencias de excomunión, suspensión o entredicho contra el maestro, el convento de la Orden, sus filiales o monasterios, sin mandato especial del romano pontífice.

4. Mandato a todos los obispos, arzobispos y prelados de observar y hacer guardar los privilegios e indulgencias concedidos al maestro y freiles de la Orden, librándolos del pago de diezmos sobre las tierras adquiridas desde los tiempos del Concilio General y las que adquieran en el futuro.

5. Limitación de la actuación de los legados papales: prohibición de exigir procuraciones monetarias de la Orden; cuando entren a sus monasterios, han de conformarse con los alimentos regulares⁴¹.

- **1227: Bula de Gregorio IX de protección de los freiles calatravos, sus bienes y sus vasallos, dirigida a todos los prelados hispanos** (arzobispos, obispos, abades, priores, arcedianos).

Recoge la queja de los calatravos de sufrir continuas injurias y rapiñas sin que aquéllos los defiendan. El pontífice ordena a los prelados castigar a todo el que ataque las posesiones o a los hombres de la Orden o retengan sus bienes o los dejados en testamento a favor de la Orden; también a los que, contrariamente a los privilegios de la sede apostólica, pretendan promulgar sentencias de excomunión o entredicho o cobrar de la Orden diezmos de las posesiones obtenidas por ella antes del concilio general. Los laicos habrán de ser excomulgados; los clérigos (canónigos regulares, clérigos seculares o monjes), privados sin apelación de oficio y beneficio. De estos anatemas sólo podrán ser absueltos acudiendo al propio pontífice con cartas del obispo diocesano. Las

³⁸ 1199, s.d. ni l.- *Bulario*, pp. 30-31.

³⁹ El maestro es don Martín Martínez. Repite los términos de la bula anterior de Gregorio VIII de 1187. 28 de abril, Letrán.- A.H.N., O.M. Ctva., docs. ecls., núm. 7; *Bulario*, pp. 31-35.

⁴⁰ Bajo el maestrazgo de don Rodrigo Garcés.- *Bulario*, pp. 42-46.

⁴¹ En tiempo del maestro don Ruy Díaz de Yanguas. Las cinco bulas están fechadas en Letrán el 30 de enero.- *Bulario*, pp. 52-55.

villas donde se ejerza violencia contra los bienes de la Orden o sus hombres serán sometidas a entredicho ⁴².

- **1231: Bula de Gregorio IX dirigida al arzobispo de Toledo, dándole facultad para absolver al maestre y a los freiles de cualquier sentencia eclesiástica cuando estén inmersos en la guerra** contra los sarracenos en la frontera, después de imponerles la sentencia que corresponda. Promulgada a petición del maestre (don Gonzalo Yáñez de Novoa) a fin de evitar que los excomulgados tengan que acudir a la sede apostólica para obtener la absolución, interrumpiendo el servicio de Dios, o mueran en la guerra sin haberla conseguido, con daño de sus almas ⁴³.

- 1231: Bula de Gregorio IX, concediendo a los freiles calatravos, a petición suya y de su maestre, permiso para celebrar los oficios divinos en sus iglesias situadas en la frontera con los sarracenos en tiempo de entredicho general, a puerta cerrada, sin toque de campanas y reprimida la voz ⁴⁴.

- **1237: Bula de Gregorio IX dirigida al rey de Castilla [Fernando III] exhortándole a permitir al abad de Morimond ejercer libremente el oficio de corrección y reforma en el convento de Calatrava** (también en el de San Pedro de Gumiel), promulgada a petición del abad cisterciense ⁴⁵.

- **1240: Bula de Gregorio IX dirigida al arzobispo de Toledo y a los obispos sufragáneos**, respondiendo a la querrela del maestre y freiles calatravos, prohibiendo a aquéllos emitir sentencias de excomuni3n, suspensi3n y entredicho contra los que se relacionan con los calatravos (los que muelen en sus molinos, cogen el pan en sus hornos, les compran o les venden) ⁴⁶.

- **1245: CONCORDIA entre la Orden de Calatrava (maestre don Fernando Ord3n3z) y la sede toledana (arzobispo don Rodrigo Jim3nez de Rada):**

⁴² Bula promulgada a petici3n y a ra3z de las quejas de la Orden bajo el maestrazgo de don Gonzalo Yáñez de Novoa. 17 de junio, Anagni.- *Bulario*, pp. 59-60.

⁴³ En Letr3n, 29 de abril.- *Bulario*, p. 63.

⁴⁴ 5 de julio, R3vena.- *Ibidem*, p. 64.

⁴⁵ Promulgada bajo el maestrazgo de don Gonzalo Yáñez de Novoa. 12 de febrero, INTERAMN (?).- *Ibidem*, p. 68.

⁴⁶ Cuando los prelad0s lo hacen as3, adem3s de despreciar los privilegios apost3licos que protegen a la Orden, est3n asimilando a los freiles a los jud3os (“praedicti fratres quantum ad hoc iudicentur iudicio iudaeorum”). 30 de marzo, Letr3n.- *Ibidem*, pp. 70-71.

1. Situación de las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, desde la Sierra de Orgaz hasta el puerto y Sierra de Muradal, y desde los puertos del Milagro y Mochez hasta el Guadalquivir (el mismo status tendrán las iglesias de las tierras adquiridas en adelante por la Orden):

1.1. Rentas:

- Reparto de diezmo y primicias entre la Orden (dos tercios, el de fábrica y el del clero) y el arzobispo (un tercio).

- Reparto de las multas por sacrilegio: la mitad para el obispo y el arcediano, y la otra mitad para los freiles (el freile que las demande, ha de prometer partirlas fielmente).

La división se hará en presencia de un agente del arzobispo; si un seglar recauda estas sumas, jurará guardarlas fielmente hasta que se efectúe el reparto.

Pie de altar y mortuorio: percepción íntegra por la Orden.

1.2. Clérigos:

- La Orden puede nombrar a los capellanes “en sus casas o fuera de sus casas”.

- Presentados al arzobispo, arcediano o vicario, éstos determinarán su aptitud antes de aprobar su nombramiento y les cometerán la cura de almas. En ausencia del arzobispo, si el arcediano o el vicario aplazaran maliciosamente la confirmación, a partir de ocho días los freiles pueden instalar a los clérigos en las iglesias sin caer en entredicho, hasta que al regreso del arzobispo sean confirmados.

- El clero guardará las sentencias y prestará obediencia al arzobispo y al arcediano, sus superiores.

- También lo hará el pueblo.

1.3. Derechos episcopales:

- Procuración: al visitar las iglesias 4 días al año, el arzobispo la recibirá con sus animales (de 50 a 60); el arcediano, con 8 bestias, durante 3 días al sur del Guadiana y 7 días al norte del Guadiana.

- Catedrático: 1 maravedí pagado por las aldeas con más de 10 hogares.

2. Calatrava La Vieja:

Se reconoce el derecho del arzobispo a percibir el diezmo del portazgo⁴⁷ y el diezmo del molino de agua (“el Azuda de Calatrava”), que sirve para dar por pagadas las compensaciones económicas solicitadas por el arzobispo en su “libellus”.

Las iglesias de Calatrava La Vieja continuarán en la misma situación en la que se encontraban (“como estaban a la sazón que esta composición fue fecha”)⁴⁸.

⁴⁷ Pertenece al arzobispo por donación real de 1147.

⁴⁸ Véase la concordia de 1183: el reconocimiento de la jurisdicción arzobispal es mayor en el distrito de Calatrava que en el resto del territorio, ya que se admite la percepción íntegra de

3. Ciertas iglesias situadas en el valle del Tajo: las de Vállaga de Pozuelo, Huerta, Nambroca y Bel.

Se reconoce su posesión íntegra por el arzobispo y la iglesia de Toledo⁴⁹.

- 1246: Bula de Inocencio IV de confirmación de la anterior concordia, otorgada a petición de la Orden⁵⁰.

- **1247: Bula de Inocencio IV de exención a los freiles calatravos de pagar prestaciones de sus bienes comunes para ningún subsidio ni colecta,** sin especial mandato del pontífice, atendiendo a la necesidad de animarlos en sus peligros y para mayor gloria de la Cruz y aumento de la religión cristiana⁵¹.

- **1248: Bula de Inocencio IV concediendo a los freiles de la Orden que sirven las iglesias parroquiales, sacerdotes a quienes se ha cometido canónicamente la cura de almas, la potestad de bautizar, oír confesiones y administrar otros sacramentos** a sus feligreses, sin perjudicar el derecho ajeno. Promulgada a petición de la Orden⁵².

los diezmos por el prelado y su capacidad de perdonar las multas por sacrilegio. Es muy posible que en 1245 se mantuviera el respeto al status acordado: además de que en 1183 la jurisdicción arzobispal había conseguido romper con las usurpaciones anteriores de derechos, y no estaría dispuesta a perderlos, hay que tener en cuenta la presencia en Calatrava del propio arcidiano y, por último, la decadencia del lugar a partir del traslado a Calatrava La Nueva de la sede de la Orden, la cual, lógicamente, no tendría ya el mismo interés por el primitivo núcleo de gobierno.

⁴⁹ 7 de mayo, s.l.- *Bulario*, pp. 78-82. Aquí, en el texto de la *avenencia* aparece inserto el del *libellus* donde el cardenal Sinibaldo, auditor papal, había compilado las reclamaciones del arzobispo contra los freiles calatravos. Ya en enero de 1239 Gregorio IX había comisionado a los arciprestes de Segovia y Cuéllar y al abad de Sotos Albos para conminar a la Orden a responder, en el plazo de dos meses, a cada una de las acusaciones del *libellus*, lo que aquélla no hizo; era el tercer requerimiento papal para que las partes implicadas solucionaran su conflicto, que aún se vería seguido de otro más al año siguiente. Entre 1240 y 1245 se pierde la evolución del pleito.- J.F. O'Callaghan: *Ob. cit.*, pp. 76-77.

Una copia autorizada en castellano de esta concordia de 1245 se encuentra en A.H.N., OO.MM., Consejo, O.Ctva, Leg. 6.117, núm. 4, fols. 75v-77v. Está fechada en el Sacro Convento de Calatrava en 30 de diciembre de 1729. La data es una muestra de cómo en plena Edad Moderna continúan las querellas entre la Orden y el arzobispado toledano por motivos de jurisdicción; concretamente sobre una de sus facetas, el “derecho a visitar iglesias, ermitas, cofradías, hospitales, etc.”, que es el epígrafe del texto.

⁵⁰ 8 de enero de 1246, Lyon.- *Bulario*, p. 85.

⁵¹ 17 de mayo, Lyon.- *Ibidem*, p. 86.

⁵² Bajo el maestrazgo de don Fernando Ordóñez. 7 de octubre, Lyon.- *Ibidem*, pp. 86-87.

3.3. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA PROGRESIVA FORMULACIÓN JURÍDICA DE LA JURISDICCIÓN ECLESIASTICA CALATRAVA:

Desde el ámbito *interno* de los privilegios al *externo*; de la autoatribución *de hecho*, al *reconocimiento legal tras los litigios*.

Como se ha podido ver a través de la anterior relación, la Orden de Calatrava *no* gozó, desde un principio, de una total formulación de sus derechos de jurisdicción eclesiástica sobre los lugares e iglesias que dominaran o construyeran, como sí ocurrió, por el contrario, en el caso de la Orden de Santiago (ya la bula expedida a su favor por Ale-

jandro III en 1175 establecía la distinción entre sus oratorios privados, las iglesias parroquiales preexistentes y, finalmente, las construidas por la Orden “in terris desertis”; en las últimas, el obispo no tendría ninguna autoridad diocesana⁵³).

En el caso calatravo, fueron algunas concesiones papales dudosas y, sobre todo, la decidida actuación de la Orden al ampliar su señorío, los factores que condujeron a la actuación de sus derechos eclesiásticos.

Si analizamos el contenido de los privilegios eclesiásticos otorgados a la Orden, encontramos que, en su inmensa mayoría, son de ámbito “interno”: se refieren a los propios freiles. Cuando los documentos aludan a la relación con la autoridad archidiocesana de las iglesias parroquiales, cura de almas y feligreses, los consideraremos como de ámbito “externo”: éstos pueden ser bien de carácter positivo (auténtico reconocimiento de derechos), bien restrictivo. Veamos las transformaciones.

- Primera fase, hasta 1183.

El punto de partida es únicamente un privilegio de carácter interno, la exención otorgada por Alejandro III en 1164 para los propios freiles del **pago de diezmos**⁵⁴. Hasta la firma de la primera concordia la Orden no obtiene ni un solo fundamento jurídico para prescindir de la autoridad ordinaria en su señorío. Al contrario, el pontífice y el monarca le dirigen tres documentos de tipo restrictivo que afirman los derechos archi-

⁵³ Después de la concordia de 1243 con el arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada aquellos primitivos derechos santiaguistas se vieron muy mermados.- D.W. LOMAX: *Ob. cit.*, pp. 330 y ss.

⁵⁴ Resulta curioso comprobar el paralelismo inverso que siguen los recorridos respectivos de calatravos y santiaguistas en el reconocimiento de sus derechos en pugna con el arzobispado de Toledo. La exención de diezmos, concedida a los primeros desde la misma confirmación de la Orden, sería caballo de batalla para los freires de Santiago (pleitos de 1177 y 1214) que no disponían de un privilegio similar: “sólo después de muchas maniobras legales, alzadas y rechazos, excomuniones y entredichos” la Orden vio reconocido el principio de que no debían pagarlos a la autoridad archidiocesana.- D.W. LOMAX: *Ob. cit.*, pp. 331-332. Por el contrario, los calatravos no pudieron aducir un privilegio que se correspondiera con la bula alejandrina de 1175 expedida a favor de los santiaguistas, que sentaba con toda claridad la exención de las parroquias nuevas erigidas por la Orden; aquéllos hubieron de invertir tiempo, energías y recursos jurídicos para ver aceptada una exención parcial en sus iglesias.

diocesanos, el primero de ámbito interno y los demás referidos a iglesias parroquiales: la obligación de los freiles de guardar obediencia al arzobispo (1174), la salvaguarda de los derechos del ordinario en las iglesias donde ya anteriormente los ejercía (1175) y la prohibición de atentar contra los del arcediano en Calatrava y su distrito (1181). Significativamente, la fórmula de destinatario de la carta de 1175, poco utilizada por los pontífices al dirigirse a la milicia, alude a su inserción en la circunscripción eclesiástica toledana: “Alexander episcopus ... dilectis filiis militibus et fratribus de Calatrava *per toletanam provinciam constitutis...*”⁵⁵

Por el contrario, en 1183, la avenencia acordada con el arzobispo don Gonzalo Pérez significa un enorme paso para la Orden, con el reconocimiento por primera vez de la sustracción de ciertas potestades al prelado (**reparto de los derechos económicos, presentación de los clérigos**) en las iglesias del territorio entre la Sierra de Orgaz y el puerto de Muradal. Puesto que el contenido de este texto no se apoya en ninguna formulación jurídica anterior, implica un avance para la Orden de Calatrava y un retroceso para la autoridad ordinaria, la cual cede potestades a cambio de ver confirmados sus derechos plenos en Calatrava (por los que temía fundadamente, ya que le habían sido usurpados a raíz de la muerte del gran arzobispo don Cerebruno⁵⁶).

Por lo tanto, el fundamento del logro de la Orden para sus iglesias del sur de los montes de Toledo es en primer lugar y ante todo fáctico: tiene su origen en el ejercicio real de su jurisdicción prescindiendo de la diocesana; desde ese punto de vista, también los calatravos ceden terreno en la concordia.

⁵⁵ Normalmente, la fórmula empleada es la de “magistro et fratribus de Calatrava *secundum Ordinem Cisterciensium viventibus*”, que es, por ejemplo, la de la aprobación de 1164; o bien la de “dilectis filiis Magistro et conventui de Calatrava *Cisterciensis Ordinis*” (así en las bulas de Honorio III de 1221). Aunque la última podría parecer más lógica desde la incorporación plena de la Orden de Calatrava al Císter en 1187, a partir de esta fecha ambas se alternan indistintamente en la documentación. La alusión a la jurisdicción toledana reaparece sólo ocasionalmente en el periodo que consideramos aquí; por ejemplo, en una bula de Gregorio IX de 2 de junio de 1240 de indulgencia de todos sus pecados a los freiles que mueran en la lucha contra los musulmanes: “... dilectis filiis Magistro et fratribus Calatravensibus Cisterciensis Ordinis, *Toletanae Dioecesis*”.- *Bulario*, p. 73.

⁵⁶ El 12 de mayo de 1180.- Vid. el análisis del estallido del conflicto de 1181 en H. GRASSOTTI: *Ob. cit.*

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que la carta papal de 1175, al aludir sólo a las iglesias “antequam vobis concesserit fuissent habere [iura] solebant [episcopi]” había dejado ya una puerta abierta, por omisión, para admitir un status distinto referido a las iglesias nuevas, las erigidas por la propia Orden. Quizá en este momento se perdió la ocasión de formular el derecho de patronato calatravo en ellas. La Orden lo dio por supuesto, tal vez como emulación de lo concedido en el mismo 1175 a los santiaguistas, o simplemente a tono con la realidad de tantas jurisdicciones exentas, en una época en que, aunque mal vistas por los reformadores, aún subsistían incluso en manos de laicos; la milicia actúa como señor eclesiástico que considera intrínsecas ciertas potestades a cambio de llevar adelante la repoblación religiosa. Pero lo cierto es que, frente a las reclamaciones de los arzobispos, nunca pudo aducir ningún privilegio apostólico de exención de la autoridad eclesiástica diocesana en su señorío (sí en sus propios miembros y casas) si no era después de largos enfrentamientos y maniobras legales que terminaban en los acuerdos con la parte contraria.

- Segunda fase, a partir de 1183 y hasta mediados del siglo XIII.

El contenido de los privilegios de la Orden sigue cuatro líneas:

a) La mayor definición de las inmunidades de ámbito interno, con el incremento de exenciones para los freiles junto a la confirmación de las anteriores.

b) La utilización por parte de la Orden de la misma autoridad diocesana, pero en su propio provecho y el de sus bienes.

c) La tendencia de los calatravos a intentar convertir privilegios parciales en totales y a extenderlos desde el ámbito puramente interno al externo de sus vasallos-feligreses.

d) Finalmente, también en el plano externo, junto con algunas concesiones, es sobre todo en la concordia de 1245, dentro de los mismos criterios de reparto jurisdiccional seguidos en la de 1183, donde tiene lugar la clarificación mayor de los derechos de patronato de la Orden, al incorporar cláusulas que distinguen lugares y situaciones concretos.

Veamos cómo se produce el proceso.

a) A raíz de la conformación de la plena identidad cisterciense de los freiles calatravos (1187) su condición eclesiástica quedó mejor definida con relación al diocesano. A través de la bula de 1187 obtuvieron el privilegio de **erigir oratorios** (“sine manifesto dispendium vicinarum Ecclesiarum”) para enterrarse y celebrar el culto, con sus familiares, y **oficiar en tiempo de entredicho**; lo último sería confirmado en 1231 en relación con la frontera. Más tarde se benefician de la exención de pagar **mortuorio** a capellanes seculares y de los privilegios de no ser sometidos a sentencias de excomunión y otras **censuras por los legados papales**, y no deberles ninguna procuración monetaria (1221). La primitiva exención del pago de diezmos de 1164 se repitió en 1187 y, con referencia a las “tierras novalas”, en 1221. Finalmente, en 1247 quedaban liberados de toda **prestación por subsidios o colectas** de los bienes de su “mesa común”.

b) En la segunda línea encajan dos bulas emitidas a solicitud de la Orden en las que el pontífice hace intervenir a la autoridad archidiócesana en beneficio de los freiles. En la de 1127, se conmina al prelado de Toledo y a todos los hispanos en general a asumir la defensa de aquéllos (contra quienes les sometían a excomunión o entredicho) y evitar los ataques materiales a sus bienes. El documento rebasa el ámbito interno al incluir también a los vasallos. La segunda bula, de 1231, es una concesión al arzobispo toledano para absolver a los calatravos combatientes contra el Islam de las censuras eclesiásticas. En ambas se acepta el concurso del poder ordinario eclesiástico, pero como mediador o delegado del pontífice: para hacer guardar los privilegios papales en el primer caso, y en el segundo para evitar las gestiones de los excomulgados, dedicados al servicio militar de la fe, ante la sede romana.

c) La Orden procuró hacer absoluta la citada prerrogativa que en 1221 limitaba la actuación de los legados papales contra ellos en el sentido de no poder excomulgar a los freiles o someter a entredicho sus conventos sin mandato expreso del papa. Seis años más tarde se entiende que los calatravos no pueden ser objeto de dichas sentencias, no sólo las emitidas por legados, sino por parte de nadie. Así, la bula obtenida en 1227 ya se refería a “privilegios apostólicos” que eran burlados por quienes promulgaban contra ellos las censuras; se habla de “malefactores” que actúan contra la Orden, laicos o, como en este caso, clérigos: éstos serán privados de oficio y beneficio.

Más adelante, plenamente inmersos el arzobispo toledano y la Orden en el conflicto que culminaría en la concordia de 1245 y en el marco de los ataques y hostigamientos mutuos, al parecer los subordinados del primero habían recurrido a la práctica de excomulgar, suspender y someter a entredicho a gentes que mantenían relaciones con los freiles. La queja de la Orden motivó la bula de 1240 dirigida al prelado toledano y sus sufragáneos, prohibiéndoles hacerlo según el razonamiento siguiente: ya que no podían dictar tales sentencias contra los freiles pertenecientes a la Orden de Calatrava --protegidos al efecto por privilegios de la sede apostólica-- recurrían a la artimaña de promulgarlas contra los “communicantes” con aquéllos, y de ese modo observaban la letra de los privilegios, pero violaban su espíritu (“vim et potestatem”). Puesto que en cierto modo estaban excomulgando también a los propios freiles: se les impedía relacionarse y, además, se daba el hecho de que al ser privados de la comunión los que entraban en contacto con ellos, estaban cayendo en una censura en la que incurrirían también al relacionarse con los caballeros si éstos hubieran estado, en efecto, excomulgados.

El resultado es, primero, que se acepta plenamente la exención calatrava de *toda* sentencia de excomunión. Y segundo, la lógica sutil del argumento lleva a ampliar la exención a los vasallos.

d) En el ámbito externo de las iglesias del señorío y la proyección de la actuación eclesiástica de la Orden, previamente a la concordia de 1245 aquella obtiene algunas concesiones que, a decir verdad, no afectan al núcleo de sus potestades sobre las iglesias parroquiales. La bula de 1187, aparte de confirmar el derecho de presentar a los clérigos y responsabilizarse de ellos en lo temporal (algo ya reconocido en la concordia de 1183) aporta tres novedades: el **impedimento general de erigir capillas** en los límites de las iglesias parroquiales sin consentimiento de la Orden; la facultad de los freiles de **recurrir a cualquier diocesano** para obtener óleos, crisma, ordenación de clérigos y consagraciones de centros de culto, en el caso de que el suyo propio no se los facilite gratuitamente; y el poder de los caltravos para **emitir sentencias de excomuni3n y entredicho** con validez que ha de ser respetada.

Las dos primeras concesiones podían limitar, *a contrario*, la actuación del prelado toledano. En el primer caso queda asegurado el monopolio calatravo de la repoblaci3n religiosa; en el segundo se abre la puerta para prescindir de aquel obispo recurriendo a otro. Pero no se entra en el tema de la pertenencia de las iglesias y, por otro lado, no quedan exentos los freiles de la necesidad de recurrir a los obispos ni siquiera para consagrar altares u ordenar clérigos: no se equipara la realidad parroquial con la realidad religiosa interna de la Orden (la misma bula de 1187, confirmatoria de su condici3n cisterciense, contemplaba la profesi3n de los clérigos caltravos en manos del prior).

La milicia procur3 acercar los dos ámbitos, el parroquial y el interno religioso, y debió de recurrir tempranamente a la provisi3n de clérigos extraídos de la propia Orden para servir las iglesias del señorío, aún antes de que la concordia de 1245 reconociera que estos capellanes podían elegirlos los freiles “en sus casas o fuera de sus casas”. Por ello en 1248 solicit3 y obtuvo de Inocencio IV la bula que facultaba a los sacerdotes de la Orden ocupados de la cura de almas para **administrar los sacramentos a los feligreses**, “sine iuris praeiudicio alieni”.

La avenencia de 1245 adjudicaba al arzobispo la posesi3n de las iglesias del Tajo y respetaba su potestad en Calatrava La Vieja. Adem3s salvaguardaba en el

extenso territorio del Campo de Calatrava su autoridad y la del arcediano sobre el clero (supervisión de su competencia y superioridad espiritual) y las iglesias (con la percepción del simbólico catedrático) y su derecho de visita. Fijaba un reparto con la Orden de las prestaciones económicas regulares (el diezmo) y más sustanciosas (multas por sacrilegio) que resultaba equitativo, ya que por un lado el importe de las penas de sacrilegio se dividía a partes iguales; y por otro, de los dos tercios del diezmo que le correspondían la Orden debía dedicar uno al párroco y otro a la fábrica de la iglesia. Las ofrendas voluntarias (pie de altar y mortuorio) eran percibidas íntegramente por los calatravos.

Éstos conservaban las mismas prerrogativas de patronato reconocidas en la anterior concordia de 1183, pero con mayores garantías frente a las posibles argucias de los subordinados del arzobispo en cuanto a la aceptación de clérigos, aunque también éste obtenía seguridades en el reparto de los derechos económicos.

Dada la similitud de este acuerdo con el de 1183, resultaría difícil entenderlo sin conocer la controversia previa, iniciada al menos desde 1236. El referido *libellus* de quejas del arzobispo revela una radicalización extrema de las posiciones de ambas partes, sobre todo en las iglesias de la cuenca del Guadiana: aunque el informe recoge únicamente los agravios infligidos a la autoridad arzobispal y, por supuesto, desde su óptica unilateral, descubre también cómo las pretensiones de don Rodrigo Jiménez de Rada sobrepasan lo acordado en 1183: ahora reclama llanamente la restitución de las más de treinta iglesias con total libertad para ejercer sus derechos episcopales y con todos sus bienes y donaciones. Puede decirse que en contraste con las aspiraciones de la parte contraria, la avenencia debió de satisfacer a las dos, al menos momentáneamente.

De hecho, la confirmación de esta concordia (enero de 1246) puede explicarse como una simple formalidad, pero también como un signo de que el acuerdo fuera considerado por la Orden como beneficioso para sus intereses, ya que la confirmación papal se produce a petición calatrava.

Sin contradecir esta explicación, es posible también pensar que en el plazo de los ocho meses después de firmada la avenencia de 1245 ya habían rebrotado los viejos problemas jurisdiccionales con la sede arzobispal o con el arcediano de Calatrava; también la bula de 1248 facultando a los sacerdotes calatravos para ejercer plenamente la cura de almas sobre los parroquianos, algo innecesario en principio, apunta en la misma dirección: el posible intento por parte de la autoridad ordinaria de estorbar, en la práctica, las actuaciones eclesiásticas calatravas.

* * *

En conclusión, respecto a los derechos eclesiásticos calatravos existió primero un uso espontáneo o *auto atribución*: la primitiva exención otorgada a los caballeros para el pago de diezmos (1164) fue aplicada por parte de la Orden, por extensión, al resto de las facultades eclesiásticas en los lugares de su señorío y en las iglesias que iban construyendo. Las características de escasez demográfica y extensión territorial conducían a la solución tradicional por la cual los señores-defensores, en este caso religiosos regulares por añadidura, procedían a la estructuración eclesiástica de las nuevas tierras. La situación se complicó cuando se consolidó la ganancia de las tierras entre los Montes de Toledo y Sierra Morena.

Y en segundo lugar, como elemento decisivo para el *reconocimiento* jurídico de las facultades eclesiásticas calatravas en su señorío, hay que tener en cuenta el de la propia dinámica del enfrentamiento, causado por la situación expuesta, con el arzobispado toledano. Precisamente es al hilo de los litigios con los prelados como se van

clarificando los poderes que la Orden consigue arrancar de aquéllos (en el marco y con la referencia de otros pleitos y acuerdos sostenidos entre la archidiócesis y la Orden de Santiago, o bien, igualmente antes de la mitad del siglo XIII, entre la Orden de Calatrava y distintos niveles de la jurisdicción ordinaria: la parroquia de Alcañiz en 1242⁵⁷ y el obispado de Baeza en 1245⁵⁸).

En general, se puede afirmar que es en los textos de las Concordias de los siglos XII y XIII, más que en los privilegios de los pontífices, donde se encuentra la auténtica fundamentación, para el futuro, de las potestades de jurisdicción eclesiástica de la Orden en su señorío. De hecho, posteriores litigios con otros obispados⁵⁹ no se re-

⁵⁷ Por mediación del obispo de Zaragoza en la querrela sostenida entre el párroco y el convento calatravo de Alcañiz. 29 de enero, Zaragoza.- *Bulario*, pp. 74-76.

⁵⁸ Concordia entre don Ferrán Ordóñez, maestre de Calatrava, y don fray Domingo, **obispo de Baeza**, acerca de la jurisdicción en las iglesias de las villas y pueblos de la Orden en la diócesis.

-- El reparto de los derechos económicos sigue la siguiente casuística:

a) dos tercios para los freiles y un tercio para el arzobispo, en el caso de los diezmos, las penas por sacrilegio y los quintos de los criados de los acostados de la Orden.

b) Los calatravos perciben en su totalidad, sin repartirlos, el pie de altar, el mortuorio y el “diezmo de la labor de los moros”.

c) Los freiles están exentos de prestaciones por sus propias labores y ganados.

-- Por lo que respecta a los derechos propiamente episcopales, el obispo percibirá en concepto de catedral un maravedí en cada iglesia parroquial, una vez mientras viva; y tanto el obispo como el arcediano percibirán procuración cuando vengán a visitar una vez al año, con diferente número de bestias (18 y 7 respectivamente).

-- La autoridad del obispo de Baeza es salvaguardada también al disponer que los pueblos deben guardar sus sentencias, las del arcediano y las de sus delegados.

-- En cuanto a la cura de almas, se sigue el sistema habitual en el grado de intervención respectiva. Los freiles tendrán a su cuidado todo lo referente a las iglesias y sus capellanes. Los clérigos serán provistos por la Orden y presentados para su institución al obispo, arcediano o su vicario, con obligación de acudir a los concilios, y están exentos de dar nada al obispo o al arcediano por “pedido nin por premia”.- 1245, s.d., Calatrava La Nueva.- *Bulario*, pp. 77-78. Concordia confirmada por bula de Inocencio IV de 14 de octubre de 1248 en Lyon.- *Ibidem*, pp. 87-88.).

⁵⁹ Acuerdo entre la Orden y el obispado de **Jaén**: trasladada a Jaén la sede de Baeza el 14 de mayo de 1249, las avenencias recogen la tradición de la concordia firmada con el obispo de Baeza en 1245.

Después de ser confirmada ésta el 14 de octubre de 1248 (*Bulario*, pp. 87-88), existe una obligación por parte del obispo don Pascual de Jaén y su cabildo de observar “la composicion que avemos” con el maestre calatravo don Pedro Ibáñez, en 6 de mayo de 1252 (*Ibidem*, pp. 88-

suelven apelando a posibles privilegios apostólicos, sino mediante sucesivas avenencias que, en líneas generales, siguen el modelo de la de 1245.

89). Desconocemos si se alude a una avenencia nueva o a la ya establecida con la sede de Baeza, que se aplica ahora a la de Jaén.

Sí existe un texto de concordia propiamente con el obispo jienense, de 6 de mayo de 1256 (*Ibidem*, pp. 109-112), donde se puede rastrear la influencia del acuerdo habido entre la Orden de Calatrava y el arzobispo toledano en 1245, actualizada casi un siglo después (19 de septiembre de 1344, *Ibidem*, pp. 204-205). Una nueva avenencia, al final del siglo siguiente, consignará el trueque de la tercia de la sede de Jaén en ciertos lugares por una cantidad monetaria pagadera por la Orden en compensación (3 de junio de 1382, *Ibidem*, pp. 216-218).

Otra composición similar se firma entre el maestre don Juan González y el obispo don Remondo de **Sevilla** el 20 de septiembre de 1267 (*Ibidem*, pp. 126-128), completada con la posterior de 18 de marzo de 1270 referida únicamente a la iglesia calatrava de San Antolín en Sevilla (*Ibidem*, pp. 688-689); la de 1267 es ampliada a otros lugares sevillanos en 1350 (*Ibidem*, pp. 207-210), muestra de que el acuerdo resultaba aceptable.

Con la sede de **Zaragoza** tiene lugar otro acuerdo el 21 de enero de 1276 (*Ibidem*, pp. 138-142). Con la de **Córdoba**, sobre reparto de diezmos en lugares concretos, en 1344 (*Ibidem*, pp. 202-204)

CAPÍTULO 4

**LOS CONFLICTOS JURISDICCIONALES HASTA
MEDIADOS DEL SIGLO XIII
EN LOS DOMINIOS SEPTENTRIONALES Y MERIDIO-
NALES DE LA ORDEN.**

Hemos aludido a los conflictos jurisdiccionales con el arzobispado toledano, los que tuvieron lugar hasta los años centrales del siglo XIII, al describir el problema de la doble titularidad eclesiástica sobre el señorío calatravo, y al relacionar la documentación sobre la que apoyó la Orden sus derechos (las propias concordias con la sede toledana en gran medida).

Sin repetir el contenido de los acuerdos, trataremos ahora de profundizar en los conflictos en sí mismos hasta mediados del siglo XIII, cuando ya aparentemente los términos del reparto de los respectivos ámbitos jurisdiccionales habían quedado aceptados.

La evolución de los problemas habidos en esta etapa puede ser rastreada a través de las referencias documentales indicadas en el apartado anterior. Algunas no aluden a lugares concretos: evidencian problemas de relación entre los dos poderes (acatamiento u obediencia y reverencia, o no, del maestro al arzobispo: carta de Alejandro III de 1174) o mencionan los atropellos de que son objeto los freiles, sus bienes y vasallos en general, con énfasis en la usurpación de posesiones pero también con referencia a la de los diezmos y a la emisión de censuras eclesiásticas contra la Orden (bula de Gregorio IX de 1227).

Sin perder de vista el grado de enfrentamiento que esos dos textos ponen de manifiesto, nos centraremos en el análisis de la documentación que sí menciona lugares e iglesias. De su lectura se obtiene la evidencia de que existe un gran contraste en cuanto al grado de conflictividad entre los dominios septentrionales de la Orden (tierras de Zorita e iglesias de la cuenca del Tajo en general) y los de la gran plataforma meridional o Campo de Calatrava.

Es la actuación de los freiles en las iglesias de estos últimos territorios la que origina la mayor parte de las quejas de la sede toledana; las tierras “entre la sierra de Orgaz y el puerto del Muradal” son las que más preocupan en las concordias. Y, como se dijo arriba, también son objeto preferente de referencia historiográfica cuando se trata de recordar la pugna por la imposición de la jurisdicción y los derechos eclesiásticos entre ambas instituciones⁶⁰.

Es lógico que la atención se centre en las tierras del Campo de Calatrava, ámbito de expansión por excelencia de la Orden, paradigma de los problemas con la sede toledana derivados de la dinámica de imperialismo señorial-religioso en tierras de nueva conquista. En cuanto a las iglesias del Tajo, o bien se da por hecho que el arzobispo controló la totalidad de las potestades jurisdiccionales⁶¹ o sólo se transcriben los textos en que se alude a esas iglesias. Se elude el estudio de la situación de la jurisdicción eclesiástica de los dominios de las Órdenes no ganados por conquista sino de asentamiento puramente señorial. En la medida de lo posible, aquí se pretende

⁶⁰ Por ejemplo, en su estudio sobre la actuación de cada uno de los arzobispos toledanos J.F. RIVERA RECIO no se refiere sino a la instalación de las Órdenes de Calatrava y de Santiago *en la zona del sur* del territorio toledano como fuente de pleitos jurisdiccionales, en el marco de su relevante actuación en el empuje conquistador, al tratar del arzobispo don Cerebruno.

⁶¹ Sin hacer distinciones cronológicas, así se precisa para las tierras alcarreñas (“los párrocos eran provistos por la sede toledana, y los diezmos recaudados por ésta”) sobre la base de unos argumentos que se pueden aplicar igualmente al resto de las iglesias de la cuenca del Tajo situadas en dominios calatravos.- F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO: “Órdenes Militares y régimen señorial: Los dominios de Calatrava en tierras de la provincia de Guadalajara (siglos XI-XIV)”, p. 77.

reflexionar sobre lo ocurrido en estas tierras a través del análisis de las mismas fuentes y de las circunstancias peculiares condicionantes de una diferente situación eclesiástica.

4.1. CONFLICTOS.

4.1.1. Campo de Calatrava.

Apenas añadiremos nada a los *datos* aportados por los estudios ya realizados al respecto, reiteradamente aludidos⁶², salvo algún matiz⁶³. Sí trataremos de pasar de la descripción de las querellas al análisis de su desarrollo y de sus causas.

Aparte de las dos cartas papales de 1174 y 1175 defendiendo los derechos arzobispales sin mencionar lugares concretos, son dos los periodos de enfrentamiento: el de 1181-1183 y el de 1236-1245, enmarcados respectivamente en los dos grandes momentos de empuje señorial de la Orden y explicados también por la peculiar magnitud de sus protagonistas y sus actuaciones expansivas: especialmente, el maestre calatravo don Martín Pérez de Siones (1170-1182) en el primero de ellos y el arzobispo don Rodrigo

⁶² Vid. la referencia bibliográfica de los artículos de Hilda GRASSOTTI y de Joseph F. O'Callaghan.

⁶³ Vid. nota siguiente.

Jiménez de Rada (1208-1247) en el segundo. Además de las avenencias con las que ambos conflictos concluyen, para cada uno contamos con un texto revelador de cuáles son los contenidos de las querellas, que hay que diferenciar en cuanto a la villa de Calatrava y su territorio, por una parte, y en cuanto a todo el resto de los pueblos del Campo de Calatrava, por otra.

a) LITIGIO DE 1181-1183.

El cabildo toledano se queja en 1181 de que en la villa de Calatrava y pueblos vecinos los freiles de la Orden acaparan las heredades de la iglesia de Toledo y los diezmos de los feligreses; se han negado a acatar el mandato del rey que les conmina a respetar todos los derechos que poseía la sede y el arcediano a la muerte del arzobispo don Cerebruno y a permitir que los feligreses den sus diezmos a su iglesia bautismal, conforme solían hacerlo; han impedido al arcediano construir una iglesia en el cementerio, a petición de los habitantes del arrabal de Calatrava, arguyendo que la tierra del cementerio y una iglesia que fuera mezquita les habían sido donadas por el arcediano.

La propuesta de concordia ofrecida por el rey Alfonso VIII, unos meses más tarde, no contemplaba la situación en Calatrava (ya existía el mandato real a la Orden de respetar todos los derechos arcedianales) pero sí preveía un reparto económico y la cuestión de los clérigos con relación a todas las poblaciones hechas “de novo” por la Orden y las que en adelante pudieran poblar y retener: la totalidad de los diezmos de pan, vino y ganado para la iglesia toledana⁶⁴; todos los demás derechos eclesiásticos pa-

⁶⁴ Literalmente, en el texto: “... Toletana ecclesia etiam omnium decimarum panis et vini et ganatorum perpetuo percipiat; et quod fratres Calatravenses omnia cetera ecclesiastica

ra la Orden. Ésta suministraría los clérigos. Se reserva al arzobispo lo que pueda exigir como pago en cada iglesia según la norma eclesiástica (es decir, el catedrático y la procuración).

Esta carta regia, dirigida al cabildo toledano, el cual rechazó prestarse al acuerdo aduciendo la ausencia de su arzobispo, había sido solicitada por la Orden. Es legítimo pensar que los freiles desistían de los derechos en Calatrava, que no se menciona, y en cambio tenían mucho mayor interés por asegurarlos en las poblaciones que proliferaban en torno a los castillos por ellos ganados. Más adelante, la concordia de 1183 les garantizaría las dos terceras partes de los diezmos y de las penas por sacrilegio en los pueblos poblados por la Orden entre la Sierra de Orgaz y el puerto del Muradal, así como la presentación de los clérigos (sometidos a la aprobación del arzobispo o arcediano y bajo su obediencia, incluida la entrega de procuración); en cambio, se aceptaba la jurisdicción arzobispal (percepción íntegra de los diezmos, con especial hincapié en los del vino; autoridad espiritual sobre los pecados públicos) en Calatrava y su distrito.

Cuando se refieren a esta villa, tanto el informe del cabildo toledano de 1181 como el consiguiente mandato regio a la Orden mencionan la antigüedad del ejercicio de los derechos de la sede o del arcediano (“*nec ... decimas de terris cultis vel laborandis contra antiquas consuetudines exigatis, sed dentur a parrochianis ecclesie baptismali, secundum quod dare consueverunt*”, en la carta de Alfonso VIII); igualmente aluden a la novedad del atropello ejercido por la Orden: desde la muerte del arzobispo don Cerebruno (12 de mayo de 1180). Por lo tanto, se puede deducir que las pretensiones calatravas de adjudicarse los diezmos y la autoridad en la villa de Calatrava, por encima de la del arcediano, constituyeron una acción coyuntural a la cual no tardaron en renunciar, a juzgar por la instancia regia de septiembre de 1181 y, sobre todo, por el texto de la concordia de 1183. Por otra parte, en cuanto a las nuevas iglesias, la diferencia en la percepción de los diezmos existente entre el primer documento (propuesta de acuerdo de Alfonso VIII en 1181, que adjudica la totalidad de

iura habeant...”. Por lo tanto, no se trata del reparto habitual de la tercia diezmal, como se ha entendido (O’Callaghan.- *Ob. cit.*, p. 69), y por ello la concordia de 1182, sí firmada por el nuevo arzobispo y el nuevo maestre, modifica la distribución propuesta por el monarca.

diezmos a la sede) y el segundo, más favorable para la Orden (concordia de 1183, que sólo atribuye al arzobispado la tercera parte), permite creer que, en las negociaciones previas, a cambio de dicho beneficio los freiles ofrecerían a la sede de Toledo el retirar sus pretensiones jurisdiccionales sobre Calatrava, quizá con la conciencia clara de que carecían de derechos al respecto.

b) **LITIGIO DE 1236-1245.**

Durante la segunda fase de los conflictos (precedida por los sucesos que motivan la bula de 1227, arriba aludida) el *libellus* de reclamaciones arzobispales indica dos atropellos cometidos por la Orden en la villa de Calatrava y su territorio en cuanto a la jurisdicción religiosa⁶⁵.

El primero es el de usurpar el tercio del diezmo dedicado a la reparación de iglesias. Resulta curiosa la apostilla de la queja: “...licet non faciant ea ad quae dicta tertia de iure est deputata”: puesto que los freiles no aplican la cantidad usurpada para su propia finalidad, la fábrica de las iglesias, el arzobispo solicita del pontífice que les prohíba hacerlo y reclama 200 marcos como compensación. Parecería que, en Calatrava La Vieja, la autoridad archidiocesana estuviera dispuesta a ceder aquella porción del diezmo, reconociendo así la competencia de la Orden al menos en el cuidado de las parroquias.

⁶⁵ En un plano distinto, la milicia es acusada también de retener aquellas rentas que ya el rey Alfonso VII había cedido a la sede en 1147.

El segundo motivo de queja es que, como ocurre también en otros 31 lugares, al menos en una iglesia de Calatrava La Vieja (se sabe que existe más de una parroquia) los freiles no respetan los derechos arzobispales aunque sí le pagan la tercia diezmal. La situación se presenta confusa, pero en todo caso parece que el arzobispo, al reconocer que los calatravos le respetan su derecho al tercio, está admitiendo parcialmente un reparto del diezmo; lo cual va en contra de lo acordado en 1183, cuando se establecía la percepción íntegra de dicha renta por el prelado. De ser así, los calatravos han ganado terreno en sus potestades en Calatrava La Vieja, aprovechando el paréntesis abierto en 1195 con la pérdida de ésta y las demás plazas y partiendo de una posición de fuerza tras su ganancia. Según la primera protesta, se han hecho cargo de la reparación de los templos, teóricamente; nada se dice acerca de la tercia de los clérigos, con lo que se entiende que su provisión y mantenimiento queda en manos de la Iglesia toledana (algo lógico, en función de la presencia del arcediano).

Según la segunda protesta, se han reservado una parroquia --si nuestra interpretación es acertada-- donde no permiten intervenir al arzobispo o al arcediano (catedrático, procuración, visita y corrección sobre los clérigos, presentación de los mismos, etc.), y en la cual, al atribuir al arzobispo únicamente su tercio, se entiende que dedican uno de los dos restantes al mantenimiento de clérigos de factura calatrava.

El resultado es que Calatrava La Vieja mantiene, aunque atenuado, su carácter de reducto de la jurisdicción arzobispal, más presente que en el resto del territorio. Sin embargo, hay que matizar la evidente pérdida de interés de la Orden hacia su antigua sede (Calatrava La Nueva cumplía ese papel desde 1217): a pesar del control del arzobispado⁶⁶, la intervención religiosa de los calatravos no deja de producirse; quizá

⁶⁶ Precisamente es seguramente este dominio jurisdiccional archidiocesano un motivo más del traslado de sede junto a los que tradicionalmente se reseñan, como acertadamente apunta E. RODRÍGUEZ-PICAVEA: "Aproximación a la geografía eclesiástica del primitivo arcedianato de Calatrava", p. 755.

Sin embargo, la documentación refleja que la Orden no desistía fácilmente en la imposición de algunos derechos en Calatrava La Vieja; probablemente tras estos intentos de la primera mitad del siglo XIII abandonó el empeño, movida por la decadencia de la villa, y cedió el terreno de la jurisdicción religiosa al arzobispo ya antes de la concordia de 1245, puesto que en este acuerdo las partes (sobre todo, la iglesia toledana) no sienten la necesidad de especificar la situación de las iglesias de Calatrava. Así, matizaríamos la hipótesis anterior: la fuerza de la

aceptada parcialmente por el arcediano en función de los medios humanos y materiales de que la Orden dispone, pero sólo siempre que ésta reconozca la autoridad de la iglesia toledana. La concordia de 1245 tampoco aclara nada más acerca de la titularidad de la jurisdicción; la referencia a Calatrava La Vieja se limita a consagrar una situación previa al acuerdo, que desconocemos si se había modificado desde la redacción del *libellus*, aunque probablemente así se hizo y en beneficio de la jurisdicción toledana: “... e las eglesias de Calatrava la vieja, sean como estaban a la sazón que esta composición fue fecha”.

En cambio, la actuación de la Orden es más decidida en el resto de las poblaciones, que se encuentran después de 1212 en plena expansión. En una serie de iglesias que se encuentran en 32 lugares⁶⁷, aquella no reconoce ningún derecho al arzobispo excepto el pago de la tercia pontifical del diezmo; en este caso es especialmente enérgica la protesta del prelado, que reclama la restitución de tales iglesias con sus dotaciones, pertenencias y todos los derechos, después de aclarar que el maestro y los freiles retienen “quasdam Ecclesias in quibus nullum ius habent”. En otra lista de villas y sus lugares circundantes⁶⁸ ocurre lo contrario: le responden en justicia, como obispo, pero no le pagan la porción del diezmo. En ambos casos solicita don Rodrigo una compensación económica, 3.000 y 2.000 marcos respectivamente. Agravando la situación, al parecer sólo ocasionalmente los freiles calatravos prestan la reverencia y obediencia canónicas al arzobispo.

jurisdicción archidiocesana, que debió de actualizarse con la recuperación de la villa, contribuye a una primera deserción de la Orden; en una segunda etapa, al crecer tanto el poder, los efectivos humanos y los privilegios de la milicia como las propias iglesias de Calatrava, se renueva la pugna (década de 1230); pero la persistencia arzobispal y arcedianal en la defensa de sus derechos (elevación de quejas al papado) lleva a los calatravos finalmente a ceder en Calatrava La Vieja y su distrito y a concentrar los esfuerzos negociadores en el resto de las iglesias del Campo.

⁶⁷ Son las de las villas siguientes: Guadalerza, Fuente del Emperador, Malagón, Villarrubia, Jétar, Curenga, Daimiel, Calatrava La Vieja, el Pozuelo, Villafranca, Benavente, la Fuente Porzuna, Corralrubio, Piedrabuena, Herrera, Caracuel, Calabazas, Cañada, Almodóvar, Puertollano, Encinar del Rey, Corralrubio de Jabalón, El Viso, Alcudia, Villamarciel, Castellanos, Calzada, Fernán Muñoz, Valverde, Aldea del Rey, Fuente El Moral y Fuente El Moral de Darazután.

⁶⁸ Se repite la misma lista anterior, salvo los lugares de Guadalerza, Malagón, Calatrava La Vieja, Benavente, Piedrabuena y Caracuel.

Aclarar lo que sucedía en los lugares e iglesias del Campo de Calatrava resulta algo complicado, ya que los dos puntos mencionados del *libellus* repiten prácticamente todos los lugares; sólo 6 de los 32 de la primera relación (Guadalerza, Malagón, Calatrava La Vieja, Benavente, Piedrabuena y Caracuel) quedan fuera de la segunda lista. Por lo tanto, en la mayoría de los pueblos coexisten las dos situaciones, aparentemente contradictorias. Es cierto que en el primer caso la queja se refiere a “algunas *iglesias*” localizadas en tales pueblos, y en el segundo a los propios *pueblos* y su entorno.

Una interpretación plausible sería la siguiente:

1) Al menos en una iglesia, en cada uno de los 32 lugares, los freiles se encargarían directamente de obstaculizar la jurisdicción arzobispal, eludiendo la presentación de clérigos, la prestación del catedrático, las visitas, el reparto de las primicias y de las multas por sacrilegio, etc., pero sin poder hacer lo mismo con la tercia diezmal: evitan las acciones ocasionales o muy demoradas en el tiempo que se derivan del acatamiento al arzobispo pero no consiguen hacer lo propio con la percepción de las rentas, a cuyo cuidado estaría algún oficial del prelado a juzgar por los términos de la posterior concordia⁶⁹. Se trataría de las iglesias parroquiales, normalmente sólo una en cada lugar.

2) Salvando tales iglesias concretas, en los mismos núcleos de población “et in circumadiacentibus” sólo se elude el pago del tercio del diezmo y se hace valer, en cambio, la jurisdicción toledana: hay que pensar en iglesias que no son parroquiales, otros lugares de culto en los mismos pueblos y en aldeas cercanas como las ermitas, atendidas quizá por capellanes seculares sujetos a la confirmación arzobispal o por cofradías que no obstaculizan la visita del arcediano.

⁶⁹ En la concordia de 1245 existe una referencia al “home del Arzobispo” que ha de “aprender el portadgo e... diezmo”.

3) En Guadalerza, Malagón, Benavente, Piedrabuena y Caracuel no coinciden las dos situaciones; sólo se da la primera: el control calatravo en exclusiva de sus iglesias, repartiendo únicamente el diezmo --no se mencionan las primicias ni las multas por sacrilegio-- con el arzobispo. (En Calatrava La Vieja, el sexto de los lugares omitidos en la segunda lista, sí concurren ambos poderes, como sabemos.) Fijémonos en la circunstancia de que todos estos lugares tienen en común su antigüedad en manos calatravas: excepto Piedrabuena, cuyo castillo de todos modos es confirmado como propiedad de la Orden en la bula confirmatoria de 1187, todos ellos están constituidos en encomienda hacia 1180⁷⁰, antes de su pérdida en 1195. A partir de las treguas de 1214 la Orden debió de recuperar rápidamente una infraestructura anterior que incluiría una iglesia para el culto, pero restringiendo el ámbito de derechos que había correspondido al arzobispo según el acuerdo de 1183.

Una lectura superficial de las dos cláusulas del *libellus* referidas al Campo de Calatrava podría llevar a pensar que los motivos de queja del arzobispo no son tan graves, ya que reconoce que le son respetados sus derechos en 26 lugares y sus términos, en los cuales, además, le es pagado el tercio del diezmo. Evidentemente, esto no resultaba satisfactorio para sus aspiraciones si, como hemos aventurado, son precisamente las iglesias parroquiales las que eluden su intervención limitando sus relaciones con la sede al reparto de la tercia pontifical, y si en cinco lugares históricos la Orden usurpaba, desde su punto de vista, sus atribuciones. No olvidemos el argumento restaurador en el que se apoya el derecho arzobispal, reforzado por las confirmaciones papales de los términos de la archidiócesis, que es expuesto en un apartado más del *libellus*: todo lo reclamado por don Rodrigo es justo porque, según se dice, los lugares, villas e iglesias citados están incluidos en la diócesis toledana; y --añade, en previsión de una mayor expansión del señorío de la Orden-- aunque no lo estuvieran, igualmente

⁷⁰ E. RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA: “La Orden de Calatrava en la Meseta Meridional castellana: encomiendas y distribución geográfica de las propiedades (1158-1212)”.

habrían de responder el maestre y los freiles a sus reivindicaciones en virtud de los privilegios concedidos a la iglesia toledana por la sede apostólica.

4.1.2. Dominios de la cuenca del Tajo.

Si al buscar las raíces del problema jurisdiccional es unánime la referencia al carácter religioso de los calatravos titulares de señoríos y a su “imperialismo” en este sentido, es lógico suponer que a propósito de las iglesias del partido de Zorita y el resto de la cuenca del Tajo la Orden mantuviera la misma actitud, y no aceptara tan fácilmente la abdicación de su jurisdicción religiosa en favor del arzobispado. Sin embargo, como se ha dicho, se viene admitiendo que la conflictividad no existió prácticamente en el territorio.

El esquema cronológico aplicado anteriormente al Campo de Calatrava relativo a la existencia de dos fases de conflicto ha de ser modificado ahora, al no existir referencias a la zona en el de 1181-1183: la primera ha de ser adelantada a la década de 1170; la segunda sigue siendo la de 1236-1245.

a) LITIGIOS EN LA DÉCADA DE 1170.

La ausencia de referencias a esta zona situada al norte de la Sierra de Orgaz tanto en la relación de quejas enviada por el cabildo toledano a don Pedro de Cardona en 1181 como en la posterior concordia de 1183 avalaría la hipótesis del total dominio jurisdiccional del arzobispado. Sin embargo, hay que recordar la existencia de las dos

cartas enviadas por Alejandro III al maestre calatravo respectivamente en 1174 y en 1175, precisamente cuando se inicia el poder señorial calatravo en la Alcarria Baja. En ellas es posible rastrear una huella de la conflictividad existente en las iglesias del Tajo, si no anterior sí totalmente lógica desde el inicio del maestrazgo de don Martín Pérez de Siones (1170-1182), cuya actitud agresiva tanto en el terreno puramente señorial como en el religioso ya ha sido puesta de relieve.

Efectivamente, la carta papal de 1174 ordena a este maestre, como profeso en la orden cisterciense, prestar obediencia y reverencia al arzobispo toledano, entonces don Cerebruno (1167-1180), *contradictione et appellatione cessante*, tal como hacen los abades del Císter respecto a los obispos en cuyas diócesis están instalados los monasterios. Aunque este contenido no afecta a territorios sino a la autoridad institucional o cabeza de la Orden, sí es posible relacionar el conflicto aludido (contradicción y apelación) con el expansionismo y la prosperidad experimentada por la Orden bajo el enérgico maestrazgo de don Martín, “muy amigado con el monarca” y del que consiguió abundantes cesiones --directamente o influyendo el rey sobre la nobleza-- precisamente en la cuenca del Tajo⁷¹.

En primer lugar, sabemos que en la zona sur (Calatrava y su distrito) en tiempos del arzobispo don Cerebruno la actuación de su subordinado, el arcediano, no había sido estorbada; los freiles aprovecharon en cambio la muerte de aquél para actuar en contra de los derechos arcedianales (queja del cabildo de 1181); el rey ordenaba a los calatra-

⁷¹ H. GRASSOTTI: *Ob. cit.*, p. 158. Recordemos que durante el mandato de don Martín pasan a la Orden heredades en Talavera, Toledo, Hita; rentas en Consuegra y Uclés; Zorita y Almoguera y aldeas en sus términos: Vállaga, Almonacid y Hueva; Ciruelos; Nambroca; Cogolludo; Aceca; parte de Ocaña.

Antes de la fecha de la primera carta papal, enero de 1174, la Orden ya poseía en la cuenca del Tajo la mitad de Ciruelos y su castillo, la aldea de Cirugares, Nambroca, la mitad de Aceca y las heredades en Talavera. Para cuando se escribe la segunda carta, octubre de 1175, la Orden ha obtenido además Zorita (febrero de 1174) y Vállaga, Almonacid y Hueva (marzo de 1174), así como Almoguera.

En el Campo de Calatrava, para cuando el maestre recibe ambas admoniciones posee Calatrava, la mitad del castillo de Chillón, Berzosa, y quizá también las fortalezas de Alarcos, Caracuel, Ciruela, Piedrabuena y Guadalerza.

Nótese que en las tierras del Tajo la Orden recibe lugares ya poblados, mientras que en el sur se trata de castillos en torno a los cuales los freiles están comenzando a realizar una primera “reoblación militar de urgencia”.

vos permitir ejercerlos pacíficamente al arcediano de Calatrava, “como en los tiempos de don Cerebruno”, sin ir en contra de las “antiguas costumbres”. En segundo lugar, la alusión de la carta alejandrina de 1174 a la condición cisterciense del maestre y a otros abades del Císter nos recuerda la existencia de monasterios de esta Orden en la actual provincia de Guadalajara⁷²; en este año, los de Monsalud de Córcoles, que después sería incluido en el obispado de Cuenca⁷³, y Bonaval (Oliva sería fundado en 1175). Por lo tanto, es posible relacionar la actitud altanera del maestre al eludir la prestación de obediencia al arzobispo con su expansión por el área de la cuenca del Tajo; en los territorios del sur no parece enfrentarse con la sede, ejercida su jurisdicción en Calatrava desde 1147. Y muy probablemente la actitud de acatamiento de los abades de los monasterios cistercienses citados, situados también en el margen de dicho río, contribuía por contraste a poner en evidencia la rebeldía calatrava.

Más clara es la alusión al territorio del sector norte en la segunda de las cartas papales. En 1175, Alejandro III reprendía al maestre y a los freiles por sustraer al arzobispo toledano sus derechos en las iglesias *donde antes de ser concedidas a la Orden aquél ejercía su autoridad*; les reprochaba la retención de los diezmos de los colonos, anteriormente percibidos por los prelados, y les ordenaba permitir que fueran satisfechos íntegramente a la iglesia toledana, así como salvaguardar su derecho en la institución de clérigos; a no ser que tuvieran para lo contrario la concesión del propio arzobispo. El papa termina ratificando la sentencia que por no cumplir este mandato dé el arzobispo contra los colonos o las iglesias de las poblaciones de la Orden, y conminando a los caballeros a prestar al toledano la debida reverencia y obediencia.

Este documento no puede referirse a las eventuales iglesias de los castillos que para entonces ha ganado la Orden en el Campo de Calatrava. Quizás el problema se daba en la villa misma de Calatrava (aunque, como se ha indicado, al parecer en tiempo de don Cerebruno aquí se mantuvo el equilibrio); pero con toda seguridad la reclamación alude a la serie de iglesias en las tierras ya pobladas de la cuenca del Tajo,

⁷² *Vid. supra.*

⁷³ J.C. VIZUETE MENDOZA: “La estructura de la propiedad agraria en Castilla-La Mancha en el siglo XV: las órdenes monásticas”. *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, tomo VI. Ciudad Real, 1988, p. 29.

en las cuales tanto el actual arzobispo “como sus predecesores” habían acostumbrado a ejercer su jurisdicción “antequam vobis concesserit”. Con la mitad de Círuelos y su castillo, la aldea de Cirugares, Nambroca y la mitad de Aceca, la Orden ha obtenido además Zorita (febrero de 1174) y Vállaga, Almonacid y Hueva (marzo de 1174), así como Almoguera y su término.

Todo indica que la pretensión de la Orden de aplicar un señorío eclesiástico en los lugares obtenidos, cobrando los diezmos y tomando a su cargo la cura de almas, ha sido tan clara como en las tierras meridionales. Quizá esta misma actuación en las recientes adquisiciones de la Alcarria Baja ha sido lo que ha definitivamente motivado la alarma del prelado y su apelación al papa.

El brote de conflictos en las tierras del Tajo iba a quedar al parecer zanjado con la amonestación sufrida por la Orden en 1175. Así lo indica la carencia de referencias en el conflicto de 1181-1183. El argumento de la antigüedad de la jurisdicción arzobispal sobre iglesias y colonos claramente pertenecientes a la archidiócesis había tenido la suficiente fuerza para abortar el intento calatravo, y volvería a ser empleado al hilo de ciertas quejas del arzobispo, contenidas en el *libellus* de 1238, referidas al norte de la sierra de Orgaz. (Precisamente era un argumento que al ser invertido permitía a la Orden disponer de mayor libertad de acción en las tierras ganadas y pobladas por ella.)

La ausencia de conflictos según el vacío documental posterior a 1175 hasta las referencias del *libellus* y la concordia de 1245 se ve ratificada con un testimonio correspondiente a 1215 y a Almoguera: la existencia de un presbítero totalmente dependiente de la autoridad de la sede toledana, artífice de cierta donación realizada sobre bienes de algún modo relacionados con el arzobispo⁷⁴. Así, mientras en la zona

⁷⁴ Así lo entiende Julio González. A propósito del desarrollo de Estremera por acción de la Orden de Santiago en oposición a la vecina Almoguera calatrava, este autor pone de relieve que la labor santiaguista fue muy favorecida por el arzobispo toledano. Como muestra de ello, refiere las sucesivas concesiones de señorío arzobispal en Estremera y su entorno; y la primera es la efectuada en 1215 por don Miguel, cura de Almoguera, quien dio a la Orden de Santiago una heredad en Estremera (después, en 1234, serían cedidos a la orden jacobea derechos episcopales en el mismo lugar y en Noblejas, Monreal, Villarrubio, Mora y Yegros).- *Ob. cit.*, p. 270, n. 35. Se entiende, por lo tanto, que este presbítero secular (no es “frey” Miguel) se encuentra al menos en cuanto a sus propios bienes en la órbita de la archidiócesis; si su manutención se debe al arzobispo, es que éste percibe la parte del diezmo correspondiente.

meridional se producía el reinicio de la expansión de la Orden en todos los sentidos después de 1212, por el contrario en las tierras septentrionales, en La Alcarria en concreto, al menos en cuanto a los clérigos se hacen valer plenamente los derechos de la sede toledana.

B) LITIGIO DE 1236-1245.

En la primera mitad del siglo XIII rebrota el intento calatravo de prescindir de la autoridad arzobispal en algún aspecto en las tierras del norte, como emulación mucho más débil del expansionismo de la jurisdicción religiosa paralelo en el Campo de Calatrava. Quizá también bajo la influencia de la querrela sostenida entre los santiaguistas y don Rodrigo a propósito de iglesias del Tajo (Estremera, Noblejas, Villarrubio y Monreal), la cual había terminado con los acuerdos de 1214 y 1224 que sólo reconocían al prelado el tercio diezmal y el catedrático, así como procuración al arzobispo y al arcediano (con la presentación de clérigos, sujetos a la autoridad archidiocesana, por los santiaguistas)⁷⁵.

El *libellus* del arzobispo don Rodrigo contiene dos quejas relativas a la actuación de los calatravos en lugares e iglesias de la cuenca del Tajo:

a) el impago de diezmos en Zorita, Cogolludo y Almoguera y en todas las aldeas y términos de esas tres villas, así como en Aceca, Alhóndiga y Huerta;

b) el mismo impago de diezmos por parte de los freiles, pero sobre los molinos que tienen junto a Toledo, Calatrava, Maqueda, San Silvestre, Cogolludo, Zorita, Aceca y en otros muchos lugares, y la sustracción de los diezmos en las iglesias. El prelado reclama la compensación de 2.000 y 1.000 marcos respectivamente.

⁷⁵ D.W. LOMAX: “El arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada y la Orden de Santiago”, pp. 332-333.

Ahora bien, en ambas cláusulas del documento se hace saber que los calatravos “responden” a todos los demás derechos del arzobispo como lo hicieron con sus antecesores desde tiempo inmemorial, y se especifica lo siguiente: el maestre y los freiles recibieron de ellos el óleo santo y el crisma, les presentaron clérigos para ser ordenados, y pagaron el tercio pontifical de otras cosas sin ninguna reclamación.

Seguidamente trataremos de profundizar en los factores condicionantes peculiares existentes en los dominios calatravos del Tajo, que producían aquí un índice de conflictividad menor que en los meridionales. Uno de ellos lo revela el propio texto del *libellus*, que introduce un elemento ausente, en cambio, de la descripción de la situación jurisdiccional en el Campo de Calatrava. Se trata de la referencia al hecho de que, en el marco del impago de diezmos, “aunque los arrendatarios del maestre y de los freiles pagan al arzobispo la mitad del diezmo y están dispuestos a pagarle la otra mitad, el maestre y los freiles no lo permiten, sino que les obligan a pagárselos a ellos”. Es un testimonio interesante acerca de las malas relaciones entre los calatravos y sus vasallos y, al parecer, de la preferencia de los hombres del dominio por el acatamiento de la jurisdicción eclesiástica episcopal.

La concordia de 1245 no respondía una por una a las reclamaciones del *libellus*; la única estipulación referente a iglesias del Tajo es la siguiente: “las eglesias de Valaga de Pozuelo, de Orta, de Nambroca e de Bel, sean del Arzobispo e de la Eglesia de Toledo entregamente”. Esta cláusula adjudicando la integridad de tales iglesias a la iglesia toledana contrasta fuertemente con la casuística contemplada en la concordia para cada aspecto de la jurisdicción a propósito de las iglesias al sur de la Sierra de Orgaz. Un contraste que, definitivamente, pondría de manifiesto el hecho de que en la cuenca del Tajo el arzobispo hacía valer sus derechos apoyado en el tradicional ejercicio de la jurisdicción por parte de sus predecesores, incluida quizá la aceptación de su reclamación del diezmo en las negociaciones previas a este acuerdo al que tanto había costado llegar.

Las iglesias de los lugares calatravos de la cuenca del Tajo quedaron, por lo tanto, con un status distinto al de las santiaguistas en la misma zona; estos últimos

habían logrado un reconocimiento de sus derechos que se mantendría hasta el final del siglo XV. Por el contrario, el único derecho que parecía reconocerse a los freiles calatravos era el de la presentación de clérigos⁷⁶ (quizá ni siquiera podían hacerlo en las cuatro iglesias mencionadas en la concordia, “enteramente” pertenecientes a la iglesia toledana). Por lo demás, se mantenía la prescripción de la carta papal de 1175, que les conminaba a respetar sin reservas el derecho del arzobispo al diezmo, sin aludir a ningún tipo de reparto.

4.1.3. Modelos resultantes de jurisdicción eclesiástica

A modo de recapitulación, a partir de mediados del siglo XIII encontramos dos modelos de organización de la jurisdicción eclesiástica:

1) El de las iglesias de la cuenca del Tajo o dominios septentrionales de la Orden y también el de Calatrava La Vieja y su distrito: aquí la titularidad arzobispal ha conseguido imponer la autoridad que reclamaba en función de la antigüedad del ejercicio de su jurisdicción, aunque se permite a la Orden presentar los clérigos en el primer área.

⁷⁶ Un patronato muy reducido, pero atestiguado claramente al menos hasta mediados del siglo XIII (según el *libellus*), probablemente admitido como concesión menor a los calatravos y porque, además, la Orden contaba desde 1187 con el reconocimiento expreso por parte del papa de su facultad general de elegir clérigos para presentarlos al arzobispo y ser responsables de ellos en lo temporal (“liceat vobis Clericos eligere, et Episcopo praesentare ... ut ei de spiritualibus, vobis autem de temporalibus debeant respondere”).

2) El del resto del extenso Campo de Calatrava, donde la concordia de 1245 ha ratificado el siguiente reparto de los aspectos jurisdiccionales: se reserva al arzobispo y también al arcediano su autoridad moral y espiritual (sobre los clérigos y sobre las iglesias: la aceptación o no de aquéllos para instituirlos; su corrección; la sujeción de los mismos teórica --catedrático-- y práctica --la obediencia implica la asistencia a los sínodos y el respeto a las sentencias archidiócesanas--; visita y procuración) y una participación en los derechos económicos (tercio del diezmo y de las primicias, mitad de las multas por sacrilegio).

Y se reconoce a la Orden la *potestas* práctica de garantizar el culto cristiano atendiendo a la cura de almas con todo lo que de ello se deriva: la provisión de clérigos y su mantenimiento y el cuidado de las iglesias, que justifican la percepción de los dos tercios restantes del diezmo, dedicados a ambos fines, así como las oblações de los fieles a las parroquias (pie de altar y mortuorio).

Situados los conflictos en los términos de la titularidad de la jurisdicción, en los dominios septentrionales y en Calatrava La Vieja la Orden ha disputado derechos al arzobispo, y en los meridionales ha ocurrido el proceso inverso: a base de reclamaciones el arzobispo ha conseguido parcelas de una jurisdicción que los freiles pretendían ejercer, de hecho, sin cortapisas.

En los primeros la Orden pierde la batalla ya tempranamente (carta papal de 1175) y, de modo definitivo, en el acuerdo de 1245, pero esto no ha ocurrido de ningún modo sin conflictos. Por contraste, en el Campo de Calatrava la milicia ha aprovechado un primer reconocimiento de jurisdicción (1183) para intentar ampliarlo después (conflictos de la primera mitad del siglo XIII), hasta ver confirmados sus derechos en 1245, por debajo del nivel que pretendía pero por encima de las exigencias arzobispales.

La actitud del arzobispo en defensa de sus derechos, según el argumento restaurador, ha sido la misma en ambos casos; ha tenido que hacer cesión de algunas de

sus prerrogativas en el segundo. El punto de partida de la Orden para reclamar las suyas también era idéntico para sus dominios septentrionales y meridionales. Efectivamente, en el ámbito del norte y en Calatrava los dos intentos de usurpar sus atribuciones al arzobispo lo atestiguan: (a) en el último tercio del siglo XII, tanto en las iglesias del Tajo como en Calatrava La Vieja los freiles pretendieron la percepción del diezmo y la ordenación de clérigos, al menos en las primeras, y un poco más tarde en Calatrava también el cobro del diezmo y la marginación del arcediano; (b) el segundo intento, en la primera mitad del siglo XIII, se reduce al pleito del diezmo en la cuenca del Tajo y, en Calatrava, a la reserva del tercio de fábrica y de una iglesia donde se impide la jurisdicción arzobispal y arcedianal aunque se satisface el “terzuelo”.

4.2. FACTORES CONDICIONANTES DE LOS CONFLICTOS Y DE SU DIFERENTE DESARROLLO.

El resultado a mediados del siglo XIII es distinto para las dos zonas del señorío de la Orden y así quedaría la situación jurisdiccional para el resto de la Edad Media. Y ello a pesar de que los puntos de partida y las pretensiones de ambas partes son las mismas. Queremos introducir aquí una reflexión a propósito de los factores que explican esa diferencia, sobre todo para contribuir a la comprensión de lo sucedido en las tierras septentrionales (partido de Zorita y el resto de las encomiendas calatravas de la cuenca del Tajo) en donde los conflictos, aunque cortos, limitados en su contenido y resueltos totalmente a favor de la autoridad diocesana, también existieron.

Es necesario remontarse a la actuación arzobispal con anterioridad al nacimiento de la Orden y a un contexto más amplio. Creemos que desde la restauración de la sede en 1086 hasta la mitad del siglo XIII es posible distinguir **dos grandes líneas de actuación por parte de los preladados toledanos en lo referente a la constitución de su diócesis**; dos modos de enfocar sus derechos marcados por la variación de las circunstancias.

I. En toda la cuenca del Tajo, hasta mediados del siglo XII en especial (la misma modalidad continuará durante la segunda mitad de la centuria), la expansión de la diócesis toledana se realiza mediante una serie de apoyaturas que actúan a la vez:

- Idea de restauración concentrada de momento sobre los territorios ya asegurados para el poder cristiano, sobre los que se extiende una red de poblamiento preexistente que aún hay que fomentar.

- Obtención del refrendo papal a la delimitación de la diócesis a medida que ésta se va ampliando⁷⁷.

- Amplio dominio señorial temporal del arzobispado.

- Primera organización interna de la diócesis (creación temprana de los arcedianatos de Madrid y Guadalajara, al menos ya existentes en 1118⁷⁸) derivada de la evolución de la propia dinámica eclesiástica y de la delimitación territorial con otras diócesis.

II. En la cuenca central del Guadiana y en el sector situado al este, obtenidos escalonadamente por las Órdenes Militares a partir de mediados del siglo XII, la mayor parte de los caracteres anteriores se encuentran matizados:

-Idea directriz de restauración total, con vistas al futuro, sobre unos territorios recién conquistados o por conquistar marcados por la escasez de núcleos de población.

- Escaso dominio señorial temporal del arzobispado.

- Obtención del refrendo papal a la delimitación *futura* de la diócesis.

- Organización interna de la diócesis según una estrategia de oposición a las Órdenes Militares.

* * *

Dentro de este marco general se comprenden los casos de Zorita y Calatrava:

I) Respecto a los territorios pertenecientes al **partido de Zorita** y, en general, localizados en el **valle del Tajo** (como la encomienda de Aceca y el priorato de las casas de Toledo, fuera del partido), el análisis de las potestades eclesiásticas en la zona debe contar con las premisas siguientes: la precedencia cronológica de la jurisdicción

⁷⁷ Bulas de 1127 y 1148; entre ellas tiene lugar el acuerdo sobre tercias diezmales en lugares sometidos a otros señores. La última es confirmada en 1161 y en 1187, con añadidos todavía en 1192.

⁷⁸ J. GONZÁLEZ: *Ob. cit.*, p. 176.

arzobispal, la existencia de un señorío arzobispal circundante a esas tierras y, en contrapartida, la relativa debilidad del régimen señorial calatravo.

a) Precedencia de la jurisdicción arzobispal.

Obtenidos Toledo y su territorio, la actuación eclesiástica en la instauración del culto cristiano y la afirmación de la jurisdicción arzobispal siguió rápidamente a las nuevas conquistas, apoyada además por una amplia presencia señorial de la sede y refrendada por las bulas confirmatorias de los términos incluidos en la archidiócesis.

Con el anticipo de Nambroca en 1167, el resto de las posesiones las recibe la Orden entre 1172 y 1210. La política arzobispal está bien afianzada para entonces; el espacio estaba previamente definido como perteneciente a la diócesis, y ya existían iglesias en muchos de sus lugares. Se trata, por lo tanto, de una precedencia temporal muy significativa en el ejercicio de la jurisdicción arzobispal. Precisamente es éste el argumento empleado por el arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada al referirse a iglesias y lugares de la zona en su *libellus* previo a la concordia de 1245: en Toledo, Maqueda, San Silvestre (aldea de Maqueda⁷⁹), Cogolludo, Zorita, Aceca y los lugares circundantes, Almoguera, Alhóndiga y Huerta

“... ipsi Archiepiscopus et praedecessores sui ... *a temporibus cuius non extat memoria exacerint iura episcopalia*”.

En realidad, no en todas estas poblaciones había podido ejercer la iglesia toledana su jurisdicción con la misma antigüedad. Por ejemplo, cuando se presenta el *libellus* esta jurisdicción tiene cien años de edad o más en Maqueda (incluida en la diócesis en 1127) y en Cogolludo⁸⁰; así, cuando estas villas pasan a pertenecer a la Orden (a partir de 1187, Maqueda, y en 1176 Cogolludo) los arzobispos habían podido actuar allí desde hacía 60 y casi 40 años respectivamente, al menos. Huerta (de Valdecarábanos) había pasado por distintas manos desde que fuera donada por Alfonso VII a cinco

⁷⁹ *Ibidem*, p. 199, nota 30.

⁸⁰ Cuyas tercias diezmales estaban adjudicadas al cabildo de la catedral de Toledo al menos desde 1138 y, probablemente, antes (su fuero data de 1102).- *Ibidem*, p. 167.

personajes en 1149, antes de ser transferida a la Orden en 1194; poco atendida, probablemente permanecía entonces como finca⁸¹, y es difícil saber desde cuándo percibió allí diezmos la sede toledana. En Zorita, Almoguera y sus aldeas es lógico pensar que la antigüedad de la jurisdicción arzobispal arranque de su entrega por Alfonso VII a varios señores y pobladores entre 1152 y 1156, cuando se revalorizan. Sin embargo, Zorita es mencionada ya la bula de 1148⁸², por lo tanto con veintiséis años de anterioridad a la donación a Calatrava en 1174. Por el contrario, Almoguera, obtenida por la Orden al año siguiente, no será incluida documentalmente en la diócesis sino hasta la bula de 1192, lo cual no deja de ser extraño: no cabe pensar en el desinterés de la sede por esta villa y su alfoz a causa de su abandono, ya que su desarrollo es acreditado en la documentación con bastante anterioridad a esa fecha⁸³; y, sobre todo, cuando en 1187 la Orden ve confirmadas sus posesiones se incluye el castillo de Almoguera “cum portaticis, quintis, aldeis et pertinentiis suis”⁸⁴.

Hay que pensar que el ejercicio de la jurisdicción episcopal a lo largo del siglo XII no abarcaría todos los lugares que territorialmente le pertenecían, por escasez de medios y otras razones⁸⁵. Sin embargo, es posible mantener la consideración general de

⁸¹ J. GONZÁLEZ.- *Ob. cit.*, p. 220. Según el mismo autor, el lugar estaba todavía yermo cuando Alfonso VIII lo entregó al conde Fernando Núñez en 1189.

⁸² Este dato avala el mantenimiento de una población, aunque fuera débilmente y con posterioridad a 1127 (la bula de este año no incluye la mención de Zorita), antes de la llegada de mozárabes aragoneses para poblar Zorita en 1156. En su castillo, casas y arrabal mencionados en la donación que les hace Alfonso VII habría pervivido el culto cristiano, así como la explotación del entorno y de un alfoz delimitado con Almoguera en 1124 y después entregado a distintos señores. P. BALLESTEROS SAN JOSÉ se inclina a pensar que, antes de 1148, el estado de la comarca sería de un abandono casi total, a pesar de las noticias acerca de su perduración en poder musulmán, en contra de lo cual existe el dato de la citada división de términos.- “La despoblación de La Golosa en el contexto de la crisis demográfica bajomedieval en el sur de la Alcarria”, pp. 15-16; *Aproximación histórica a la Alcarria Baja*, p. 89. Pudo ser precisamente a partir de 1127 cuando los escasos moradores, si los hubiera en Zorita, recibieran algún refuerzo, gracias a la seguridad de la comarca derivada de la conquista de Molina en ese año y la potenciación de Guadalajara (fuero en 1133).

⁸³ Los moradores de su castillo se habían beneficiado de exenciones de tributos ya en 1137 y 1149; su jurisdicción quedó fijada en 1149.- P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: “La despoblación de La Golosa...”, pp. 16-17.

⁸⁴ Bula de 4 de noviembre de 1187 otorgada por Gregorio VIII.- *Bulario*, p. 23.

⁸⁵ Tampoco la villa de Aceca, perteneciente en su totalidad a la milicia desde 1176 pero cuya fundación data de 1102 en que recibe los fueros de Toledo (aunque el castillo sería des-

que cuando la Orden comienza a recibir posesiones en la cuenca del Tajo la zona está ya bajo la potestad eclesiástica arzobispal, ejercida con mayor o menor antigüedad cuando el *libellus* de 1238 así lo recuerda.

b) Señorío arzobispal circundante.

Como se ha dicho, es importante la presencia efectiva señorial como base desde la cual afirmar los derechos eclesiásticos. A lo largo del valle del Tajo, las posesiones calatravas se encontraban a menudo cercanas o colindantes con los abundantes y dispersos dominios de la catedral toledana. Por ejemplo, el castillo de San Servando que ésta poseía tenía heredades en Talavera y en Maqueda⁸⁶, y en el primer núcleo la iglesia había recibido la décima parte de las rentas reales en 1142. En la comarca de la Alcarria baja y los valles del Henares y el Tajuña ya la misma dotación de la sede en 1086 incluía Brihuega (Guadalajara) y Lousolos (Alcalá), posesiones redondeadas cuando en la primera mitad del siglo XII obtenga el propio núcleo de Alcalá y un siglo después la serie de aldeas (San Andrés de los Yélamos, Tomellosa, etc.) desmembradas de Guadalajara para añadir al alfoz de Brihuega, lindantes con el señorío calatravo por el norte; el alfoz de Almoguera lindaba por el sur con la aldea de Cortes (entre Vállaga e Illana) concedida en 1168 a la mitra⁸⁷, que poseía también desde 1146 parte de Belinchón y sus salinas. Aún por la parte suroccidental de las posesiones calatravas alcarreñas había un amplio territorio, la Rinconada de Perales, concedido a la iglesia de Toledo en 1099⁸⁸. Incluso fue el arzobispado toledano el responsable en parte del engrandecimiento de otros señores en oposición frontal a los intereses calatravos⁸⁹. Por otra parte, el dominio

truido en dos ocasiones por los almorávides) y que al menos en 1172 está en manos del conde don Nuño, es mencionada en ninguna bula.

⁸⁶ J. GONZÁLEZ: *Ob. cit.*, p. 202. Para los datos siguientes, vid. nota 59.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 278.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 114.

⁸⁹ En el límite meridional de la Almoguera calatrava, el arzobispo cedió Estremera a la Orden de Santiago, aunque el lugar era ambicionado por la primera villa desde su revalorización en la década de 1170 como paso del Tajo. Esta cesión de Estremera y Fuentidueña provocó litigios entre la mitra y la Orden santiaguista en la primera mitad del siglo XIII, sobre todo a raíz de la feria organizada en la segunda por el maestro.-*Ibidem*, pp. 269-270; Derek W. LOMAX: "El arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada y la Orden de Santiago", *Hispania*, XIX (1959), p. 332.

de la catedral en Illescas, Esquivias y Cabañas de la Sagra era cercano a las poblaciones calatravas de Borox y Aceca; al sur del Tajo, el de La Guardia⁹⁰ cercaba el territorio de Huerta. El señorío calatravo tenía pocas posibilidades de expansión desde el punto de vista territorial.

c) Debilidad del régimen señorial calatravo.

Es así al menos en las tierras alcarreñas. Se ha insistido ya en ello⁹¹ como una peculiaridad de estas tierras. Muestra de ello son la benevolencia del fuero de Zorita de 1180; sentencias reales a favor de los vasallos como la de 1264 en contra de las pretensiones de la Orden; el sistema de explotación del dominio a base de cesiones a arrendatarios y de frecuentes censos enfiteúticos, no sólo sobre tierras sino también sobre los propios monopolios señoriales, etc. El previo asentamiento de pobladores, la debilidad demográfica y el alejamiento de los caballeros --absorbidos por sus tareas militares-- de estos dominios, explican que el proceso de reacción antiseñorial común al resto del señorío calatravo para la baja Edad Media se adelante en las tierras alcarreñas, beneficie a los concejos ya desde el siglo XIII y redunde en la escasa rentabilidad del partido de Zorita al final del siglo XV en comparación con el de Campo de Calatrava.

Desde estas bases, es lógico pensar que en la Alcarria Baja la “relajación en el ejercicio de las facultades señoriales”⁹² afectara también a dichas facultades en el terreno eclesiástico. Y en este contexto hay que insertar la referencia del *libellus* al hecho de que los quinteros de la Orden en sus lugares de la cuenca del Tajo estaban dispuestos a satisfacer al arzobispo los diezmos, según solían hacerlo, pero los freiles se lo impedían y les coaccionaban para pagárselos a ellos. La dificultad de la Orden de Calatrava para ejercer su señorío al menos en la Alcarria Baja, motivada por la rebeldía de los vasallos,

⁹⁰ Donación de Alfonso VIII; el arzobispo de Toledo dio fueros a la población entre 1211 y 1213.- *Ibidem*, p. 279, n. 85.

⁹¹ F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO centra el problema en una buena síntesis en “Órdenes militares y régimen señorial: Los dominios de Calatrava en tierras de la provincia de Guadalajara (siglos XI-XIV”, pp. 75-79. Véase también la referencia al protagonismo de los concejos en P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: *Aproximación histórica a la Alcarria Baja*, pp. 97 y ss.

⁹² F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO: *Ob. cit.*, p. 78.

parece encontrar su paralelo en la resistencia de los colonos para dejar de pertenecer a la jurisdicción de la sede toledana y ceder terreno a la calatrava.

Todos los elementos anteriores relacionados entre sí permiten comprender que las posibilidades que la Orden tenía de discutir sus potestades jurisdiccionales a la iglesia toledana, aunque intentó hacerlo, eran escasas.

2) En los **territorios del Campo de Calatrava** encontramos parcialmente reproducidos los factores condicionantes anteriores, por un lado, y unas circunstancias frontalmente distintas, por otro. Resumimos esas condiciones como *a)* la ausencia de jurisdicción episcopal previa, y *b)* la debilidad del dominio señorial arzobispal.

a) Ausencia de jurisdicción episcopal previa.

Salvando el reducto de la villa de Calatrava, a partir de mediados del siglo XII y desde la aparición de la Orden los arzobispos se encuentran con territorios concedidos de antemano a dicha institución, donde es ésta quien promueve la erección de iglesias en lugares que repuebla o crea. Ocurrirá lo propio en los dominios santiaguistas y sanjuanistas. La cuña señorial arzobispal será escasa y la actuación de la mitra irá a remolque de los acontecimientos; es decir, de la atribución y ejercicio de las potestades eclesiásticas por parte de los freiles. (En algunos casos, como ocurrió en Eznavexore, el arzobispo se supo adelantar a la edificación de iglesias por las milicias recabando sus derechos episcopales⁹³) Hasta que a raíz de los pleitos con la Orden desde el acuerdo de 1183 el primado retome la idea de restauración y consiga la atribución de parte de la jurisdicción en las iglesias que en el futuro se consagren entre la Sierra de Orgaz y el puerto de Muradal (sin otro argumento que lo que le corresponde *iure proprio*).

⁹³ Recién conquistado el castillo en 1213 y entregado a los santiaguistas, Don Rodrigo Jiménez de Rada obtenía de Alfonso VIII el privilegio de 19 de agosto del mismo año que le reconocía las iglesias de Eznavexore, dejando a salvo los derechos de la Orden de Santiago, así como todas las iglesias de Alcaraz --conquistado también en 1213-- y sus términos, junto con el diezmo de las rentas reales.- *Ibidem*, p. 277.

b) Debilidad del dominio señorial arzobispal.

Por contraste con lo sucedido en la cuenca del Tajo, desde la segunda mitad del siglo XII cuando emergen las Órdenes Militares como señores sobre todo en territorios nuevos meridionales (cuenca del Guadiana, y posteriormente el Campo de Montiel y la Sierra de Segura) el paralelismo entre el incremento del dominio señorial por parte de los arzobispos y el incremento de la diócesis empieza a descompensarse. Y la escasa presencia señorial del arzobispado se convierte en un factor negativo a la hora de facilitar la extensión de su jurisdicción. Los arzobispos manejan esta apoyatura cuando les es posible (villa de Calatrava); en el resto de los casos, han de recurrir a la idea y derechos de restauración.

El caso de Calatrava La Vieja es muy significativo al respecto. La actuación arzobispal fue rápida en un principio. La obtención de Calatrava por Alfonso VII en 1147 fue acompañada al mes siguiente por la concesión real al arzobispo de Toledo don Raimundo de la mezquita mayor de la población, con todos sus bienes, para instaurar allí el culto cristiano sostenido por diez clérigos, con una importante participación en el fisco real del lugar⁹⁴. La cuña de la presencia temprana de la sede toledana en Calatrava equiparaba sus derechos con los habidos en las iglesias del Tajo según el mismo argumento de antigüedad: de hecho, en las posteriores querellas con la Orden el arzobispo siempre reclamó un estatuto especial para la futura Calatrava *la Vieja* y reaccionó con mayor indignación cuando consideró que sus derechos en la villa le eran usurpados. Además, se convirtió rápidamente en plataforma para su actuación en la zona: ya desde mediados del siglo XII la articulación de la estructura eclesiástica se reflejó en la creación del arcedianato de Calatrava⁹⁵, y sus límites se irían ampliando a medida que progresaba el avance cristiano y en coincidencia con el dominio señorial cada vez más monopolizado por la Orden de Calatrava. Con el arcedianato y (desde el siglo XIV) arcipreste de Calatrava como delegados directos de la jurisdicción episcopal, durante parte de los siglos XII y XIII --cuando se plantearon los conflictos más graves con la Orden--

⁹⁴ Privilegio de 13 de febrero de 1147.- Cit. por J. GONZÁLEZ: *Ob. cit.*, pp. 223-224.

⁹⁵ Enrique RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA: "Aproximación a la geografía eclesiástica del primitivo arcedianato de Calatrava (siglos XII-XVI)", pp. 735-773.

era posible para la sede toledana reforzar el control y la vigilancia frente a las amenazas de merma de jurisdicción por parte de los calatravos. Con mayor facilidad que si se hubiera desmembrado en el territorio el obispado de Oreto; su no restauración fue producto de la intención deliberada de los arzobispos en el siglo XII y también de Alfonso VII, por razones estratégico-defensivas primero y, al parecer, por motivos estratégico-eclesiásticos después. Paralelamente al hecho de que el diseño del arcedianato de Calatrava era reconducido no sólo en sustitución de la antigua diócesis oretana sino también en función de la geografía señorial del Campo de Calatrava⁹⁶ dominado por la Orden Militar. Al mismo tiempo, con el avance repoblador subsiguiente a la tregua de 1214 no cejó el intento arzobispal de incrementar su presencia señorial en la cuenca del Guadiana: la obtención de molinos en Alarcos, el castillo de Ciruela y otras fincas (1214), y el diezmo de las rentas del mercurio de las minas de Chillón (1231) lo atestiguan⁹⁷. Sin embargo, la Orden de Calatrava retomaba también con gran empuje su tarea colonizadora; la competencia arzobispal era ínfima, y la traducción de este protagonismo en el plano eclesiástico era la de una posición de superioridad.

De lo anterior se deriva que las pretensiones del arzobispo de Toledo sobre su jurisdicción sobre el Campo de Calatrava se desenvuelven en dos planos: el plano ideológico restaurador y el de la concreción práctica de la presencia señorial, inserta en el anterior, brindada por la concesión real en Calatrava en 1147. Ambos argumentos, las facultades sobre el antiguo territorio de la iglesia toledana visigoda *proprio iure* (bula de 1088), y la concesión regia de 1147, serían los empleados por el prelado y su cabildo a lo largo de los conflictos con la Orden. Éstos se iniciarían en la villa de Calatrava; pero ya en la primera concordia de 1183 se tienen en cuenta los pueblos situados entre la Sierra de Orgaz y el Puerto de Muradal.

⁹⁶ Así lo sugiere Enrique RODRÍGUEZ-PICAVEA (“Aproximación”, pp. 737-745). El incremento circunstancial de competencias de los arcedianos de Calatrava a comienzos del siglo XIII hasta desempeñar una auténtica delegación arzobispal, puede ser semejante al que gozaba el arcediano de Alcazar en los momentos de mayor conflicto con la Orden de Santiago en expansión.

⁹⁷ J. GONZÁLEZ: *Ob. cit.*, p. 326, 342.

El distinto grado de conflictividad entre la Orden y los arzobispos toledanos y la distribución de los modos de ejercer la jurisdicción eclesiástica en los dominios septentrionales y meridionales de la Orden son producto de las diferentes circunstancias señaladas.

En la raíz de tales disimilitudes se encuentran las indicadas al inicio de este trabajo a propósito de la conformación del señorío calatravo: las geográficas que conducen al desfase en los ritmos de conquista y repoblación cristiana; la disincronía de la primitiva intervención calatrava. En suma, todo ello se traduce en la funcionalidad distinta de la presencia de la Orden, que tiene en las tierras meridionales además de sus centros de gobierno su plataforma por excelencia de expansión en todos los ámbitos, incluido el religioso, y por el contrario, en las de Zorita y el resto del Tajo un reducto señorial constreñido por factores preexistentes; (y no sólo en el campo de la jurisdicción eclesiástica, sino también en el del aprovechamiento económico, aunque, sin duda, las posibilidades de la vega del Tajo en este sentido ofrecían el mayor interés a la Orden en cuanto al incremento y conservación de sus dominios).

Por consiguiente, *la pauta para el análisis de los poderes eclesiásticos y su proyección en un señorío de Órdenes Militares la da el partido del Campo de Calatrava*, más que el partido de Zorita y las otras encomiendas del norte de la Sierra de Orgaz.

Como se verá, el equilibrio conseguido entre la milicia y el arzobispado a mediados del siglo XIII se mantendría hasta el final del siglo XV sólo precariamente. El reparto jurisdiccional, considerado cada vez más como anómalo sería conflictivo mucho más allá del límite del Medievo⁹⁸, y la solución habría de esperar hasta el último cuarto del siglo XIX⁹⁹.

⁹⁸ Un ejemplo es el expediente del pleito de 1566-1571 entre la Orden y el arzobispo de Toledo sobre el derecho de visitar iglesias, ermitas, cofradías, hospitales y santuarios. Casi 160 años más tarde, la tuvo interés por sacar un traslado de las dos sentencias ejecutorias (hubo apelación, y tanto en primera como en segunda instancia los jueces resolvieron a favor de la Orden).- Traslado de 1729, diciembre 30. Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Consejo, Leg. 6.117, núm. 4, fols. 1r-81v.

⁹⁹ El 18 de noviembre de 1875, la bula “Ad Apostolicam” de Pío IX (a petición de Alfonso XII) restauró el *priorato* de las Órdenes Militares de Santiago, Calatrava, Alcántara y

Montesa, suprimido en 1873 al ser disueltas las Órdenes). Se le adjudicó el territorio de la provincia civil de Ciudad Real; la *diócesis* quedaba como sufragánea de la metrópoli toledana, pero “*exenta sui iuris*”, y la jurisdicción de su *Obispo-Prior* (con título de obispo de Dora, Palestina) se ejercería sobre una “*vere et proprie nullius dioecesis*” inmediatamente sujeta a la Santa Sede. En 1931, suprimidas las Órdenes Militares, el priorato “*nullius*” de Ciudad Real quedaba asimilado de hecho a una diócesis ordinaria.

La bula “*Ad Apostolicam*” dio la solución final que no habían logrado otras medidas, desde la *Junta Apostólica* creada por Gregorio XIII a petición de Felipe II para dirimir los pleitos entre las Órdenes y los obispos, hasta la concesión de Pío VI en 1794 a la Orden de Santiago de convertir en obispos a sus priores, con facultades sobre Calatrava y Alcántara. Las bases para el desenlace de 1875 las puso el *Concordato de 1851*, que preveía el *territorio prioral de todas las Órdenes exento*, identificado con un “*coto redondo*”, de difícil definición dada la dispersión de las posesiones de las milicias.- José JIMENO CORONADO: “Creación del obispado-priorato de las Órdenes Militares”. IDEM: “Diócesis de Ciudad Real”, *DHEE*. Madrid, 1972, vol. I, pp. 416-420. D. MANSILLA: “Geografía eclesiástica”, *DHEE*. Madrid, 1977, vol. II, p. 1012.

Capítulo 5

LAS DEMARCACIONES DE LA ARCHIDIÓCESIS TOLEDANA DURANTE LA BAJA EDAD MEDIA Y EL SEÑORÍO CALATRAVO: ARCEDIANATOS Y ARCIPRESTAZGOS.

Dentro de la archidiócesis de Toledo, al final de la Edad Media los dominios de la Orden en Castilla La Nueva quedan insertos en diferentes arciprestazgos (distritos eclesiásticos menores) que, a su vez, forman parte de los respectivos arcedianatos (circunscripciones más amplias). Fundamentalmente, la gran plataforma señorial meridional coincide con el **arciprestazgo de Calatrava**, integrante del arcedianato del mismo nombre junto con la vicaría de Puebla de Alcocer. En segundo lugar, la comarca bajoalcarreña calatrava pertenece a los dos **arciprestazgos de Zorita y Almoguera**, que quedan bajo la jurisdicción del arcedianato de Guadalajara junto con otros arciprestazgos de la tierra del Henares (los de Guadalajara, Alcalá, Hita y Brihuega). Por último, las dispersas encomiendas del resto del valle del Tajo, donde la Orden no poseyó ninguna jurisdicción eclesiástica, corresponden a diversos arciprestazgos y arcedianatos que serán especificados más adelante.

5.1. EVOLUCIÓN ORGANIZATIVA DE LA ARCHIDIÓCESIS TOLEDANA.

5.1.1. Configuración de arcedianatos y de arciprestazgos o vicarías.

El panorama que se acaba de describir es el resultado de una evolución que arranca de la restauración de la sede de Toledo.

-- Como se ha señalado ya, en el marco de la organización interna de las diócesis castellano-leonesas en general, tras la configuración capitular la demarcación primitiva es el *arcedianato*¹.

Como ocurre en otras, en la archidiócesis toledana es durante el siglo XII cuando van apareciendo estas circunscripciones² a medida que se consolidan los límites de la jurisdicción del arzobispado, en función de su propia dinámica expansiva al restaurarse el culto, asegurar su continuidad o iniciarse en las parroquias de villas y lugares, a lo que a veces se añade la necesidad de marcar los límites con otras diócesis³ y también la pretensión de asegurar la presencia de la sede en tierras susceptibles de ampliación. El último caso es el del arcedianato de Calatrava existente ya a mediados de esta centuria, cuyos límites, como se indicó arriba, se van ensanchando a medida que progresan los del propio señorío calatravo⁴. Más al norte, los de Madrid y Guadalajara se documentan

¹ J. SÁNCHEZ HERRERO y R. LÓPEZ BAHAMONDE: *Ob. cit.*, p. 299.

² Cfr. J.F. RIVERA RECIO: *La iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, I. Roma, 1966.

³ Vid. *supra*.

⁴ El significado de la circunscripción, las facultades de los arcedianos y la progresiva definición de los límites del arcedianato de Calatrava en función de los progresos de la repoblación han sido estudiados por E. RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA sobre todo para

desde 1118; tempranamente también debieron de organizarse los de Toledo y Talavera y poco después los demás, en función de la antigüedad de la labor repobladora a lo largo de la cuenca del Tajo y al norte de la misma: las cabezas de los arcedianatos de Toledo, Madrid, Alcalá, Guadalajara y Talavera se mencionan en la bula de 1127 en que Honorio II confirma los lugares e iglesias de la archidiócesis.

En definitiva, a lo largo del siglo XII se han configurado cinco circunscripciones arcedianales en la diócesis toledana: Toledo, Talavera, Madrid, Guadalajara y Calatrava⁵.

Los arcedianos, integrantes del cabildo de la iglesia de Toledo como canónigos, actúan en sus distritos representando al ordinario en lo referente a la pastoral y la recaudación de derechos económicos; a modo de coepiscopos, según la expresión de J. Sánchez Herrero y R. López Bahamonde.

-- Posteriormente (o de manera simultánea, si la población en el territorio recuperado se ve rápidamente activada), la multiplicación de iglesias exigirá la articulación de nuevas circunscripciones menores adecuadas a ámbitos más reducidos, los *arciprestazgos*. Los arcedianatos se dividen y la responsabilidad inmediata del cuidado de las iglesias y la visita de varios pueblos recae en los arciprestes o bien en vicarios al frente de *vicarías*⁶. Ambos, arciprestes --o vicarios-- y arcedianos, actúan como jueces con jurisdicción sobre asuntos concretos y pueden ayudarse de vicarios.

los siglos XII y XIII en su artículo ya citado “Aproximación a la geografía eclesiástica del primitivo arcedianato de Calatrava (siglos XII-XVI)”. El autor se basa en los documentos papales reconociendo y confirmando las iglesias incluidas en la archidiócesis y en los deslindes de términos efectuados entre la Orden de Calatrava y los señoríos circundantes. En la primera mitad del siglo XIII, la erección del arcedianato y arciprestazgo de Alcaraz (existentes ya en 1228) y del arcedianato de Capilla (documentado en 1240) delimitan el de Calatrava por los sectores oriental y occidental respectivamente. Por el sur, la división de términos efectuada entre la Orden y el concejo de Córdoba en 1274 termina de definir territorialmente tanto el señorío calatravo como el distrito arcedianal, que limitará con los obispados de Baeza-Jaén y Córdoba.

⁵ Juan Francisco RIVERA RECIO: *La Iglesia de Toledo en el siglo XII*, I. p. 112.

⁶ Las vicarías son distritos al parecer ligados más directamente al obispo y también más reducidos en general que los arciprestazgos.- J. SÁNCHEZ HERRERO y R. LÓPEZ BAHAMONDE: *Ob. cit.*, p. 300.

Al parecer, a lo largo de la baja Edad Media es general el incremento del protagonismo de los arciprestes en la fiscalización de la actividad parroquial, paralelamente a la conversión en cargo más o menos honorífico de la dignidad arcedianal --bien dotada económicamente--, ahora mucho más influyente en los cabildos que en el territorio diocesano. Así se considera por regla general⁷. Sin embargo, para Demetrio Mansilla la plenitud del ejercicio del poder de los arcedianos en las diócesis se prolongó hasta el Concilio de Trento en Castilla y en León (al contrario de lo que ocurrió en Europa y en Cataluña ya desde el final del siglo XIII y el comienzo del XIV, aunque este historiador vincula la decadencia de su jurisdicción no al ascenso de la arciprestal sino a la aparición de los Oficiales y Vicarios generales). A pesar de esta afirmación, el mismo autor recoge diversos testimonios que muestran cómo en el siglo XIII los arciprestes tendían a usurpar algunas de las funciones de los arcedianos⁸; es significativo que potestades que entonces se les niegan --en tanto que exclusivas del arcediano-- les sean reconocidas después, por ejemplo en los sínodos y concilios toledanos de los siglos XIV y XV, aunque siempre dentro de unos límites: esto ocurre con su capacidad de corrección sobre los clérigos y con su competencia en causas matrimoniales, que en la Baja Edad Media alcanza el mismo grado que la competencia arcedianal. Parece indudable que los poderes que esta última autoridad tenía en el siglo XIII serán compartidos después institucionalmente con los arciprestes.

⁷ Ibidem.

⁸ Las Constituciones dadas por el cardenal Gil Torres a los cabildos de Salamanca y de Ávila confirmadas por Inocencio IV en 1245 y en 1250 condenan los abusos de los arciprestes y los prohíben.- Demetrio Mansilla Reoyo: Iglesia castellano-leonesa y Curia romana en los tiempos del rey San Fernando. Madrid, 1945, pp. 204-205, n. 68; Apéndice documental, núms. 56 y 74.

5.1.2. Cronología de formación de los arciprestazgos.

Carecemos de datos precisos acerca del momento de creación de los arciprestazgos de la archidiócesis toledana (aunque en este ámbito existen noticias relativas a arciprestes durante el siglo XII); en un espacio más amplio, tampoco parece haber seguridad al respecto para otros obispados castellano-leoneses.

Se supone que es a lo largo del siglo XIII, de expansión demográfica y consiguiente perfeccionamiento y reajuste de las estructuras organizativas, cuando surge o se consolida la mayoría de ellos. La documentación relativa a la organización interna de las diócesis castellano-leonesas reunida por J. Sánchez-Herrero y R. López Bahamonde escasea para este siglo; encontramos los obispados ya completamente estructurados en aquéllas circunscripciones intermedias (arcedianatos) y menores (arciprestazgos) en los siglos XIV⁹, XV¹⁰ y XVI. Según el estudio citado, en los dos casos en que el esfuerzo sistematizador de los responsables diocesanos se adelanta al siglo XIII, recopilando estadísticamente iglesias parroquiales o clérigos en “relaciones” y “memorias”, los datos parecen avalar la condición de la centuria como etapa de transición organizativa¹¹.

⁹ Diócesis de Palencia, a partir de 1345; Sigüenza, desde 1353.- Ibidem, pp. 306 y 307-308 respectivamente.

¹⁰ Para el obispado de Salamanca, la documentación de comienzos del siglo XII recoge cuatro arcedianatos y ningún arciprestazgo; salta a 1411, fecha a partir de la cual se mencionan siete arciprestazgos, incrementados en cuatro más en el siglo XVI y, significativamente, no se mencionan los arcedianatos. También la diócesis de León aparece dividida en 1461 en arcedianatos, arciprestazgos y vicarías.- Ibidem, pp. 302-303 y 305.

¹¹ En 1250 la diócesis de Ávila se divide en tres arcedianatos, y aunque no aparecen arciprestazgos propiamente dichos, uno de aquéllos está fraccionado en “tercios” y otro en cabildos, circunscripciones menores de las cuales algunas aparecerán como arciprestazgos o como vicarías en el siglo XVI; para Segovia, documentación del siglo XIII recoge fehacientemente la división diocesana en tres arcedianatos y siete arciprestazgos.- Ibidem, pp. 303-304 y 307. Como se ha mencionado ya, Demetrio Mansilla recoge documentos que hablan de arciprestes en los obispados de Salamanca (1245) y Ávila (1250).

Por otro lado, la terminología varía de unos lugares a otros: así, no existen arciprestes sino *priores* al frente de *prioratos* en la archidiócesis de Tarragona a partir de 1306¹², a pesar de que el obispado de Zaragoza contaba con arciprestes en 1276¹³, cuando todavía pertenecía a la provincia tarraconense¹⁴; incluso el mismo término puede ser equívoco: en algún caso se documenta un arcipreste como sinónimo de *deán*, como ocurre en el obispado de Baeza en 1245¹⁵.

Aún así, ya para el siglo XII J.F. Rivera Recio documenta la existencia de algunos arciprestazgos de la archidiócesis toledana: el de Talavera, desde 1154¹⁶; el de Madrid, en 1194¹⁷; el de Toledo¹⁸. Incluso en 1098 existía un arcipreste de Maqueda¹⁹. Sin embargo, hay que recordar que desde 1090 y hasta 1139 las *razzias* almorávides no

¹² Ibidem, p. 301.

¹³ La concordia acerca de construcción de iglesias y cobro de diezmos celebrada entre el obispo de Zaragoza y el maestre de Calatrava el 21 de enero de 1276 menciona a un “archipresbyter” como perceptor de diezmos junto con el obispo y el arcediano.- S.I. Bulario, p. 140, n. 8.

¹⁴ Zaragoza se erigió como cabeza de una nueva provincia eclesiástica en 1318.- D. MANSILLA: “Geografía eclesiástica”, pp. 1000-1002.

¹⁵ Un año antes de ser trasladada la sede a Jaén, el obispo de Baeza firmaba una concordia con el maestre de Calatrava. Entre los testigos por parte del obispado figura “Pedro Pasqual el Arcipreste”, pero precisamente incluido entre los canónigos y precediendo los nombres de los demás.- Calatrava La Nueva, 1245, s.d. Bulario, p. 78. Quizá la denominación tiene que ver con la primitiva función de los arciprestes que se fue reduciendo a partir del siglo IX precisamente a la tarea de estar al frente de los cabildos (y los arciprestes pasaron a ser denominados priores y finalmente, deanes, dignidades muy importantes); los arcedianos pasarían a ocuparse de la pastoral de la diócesis (antes de ser suplidos, como se ha dicho, por arciprestes a escala más reducida).- J. SÁNCHEZ HERRERO y R. LÓPEZ-BAHAMONDE: Ob. cit., p. 300.

¹⁶ Un presbítero de la iglesia de San Clemente firma como arcipreste un documento de septiembre de ese año (en el que aparecen citados diez templos talaveranos) relativo a la visita realizada por el arzobispo don Juan, que tuvo por objeto asegurar fondos para la futura construcción de la catedral de Toledo. En 1187, en cambio, la iglesia arciprestal es Santa María (cuya importancia creciente se verá refrendada al quedar constituida en 1211 en iglesia colegial con cabildo secular); al frente de ella está el arcipreste de Talavera don Pedro, hijo de Miguel ben Amor.- J.F. RIVERA RECIO: Ob. cit., vol. I, pp. 99-100.

¹⁷ El arcipreste es entonces Garci Mámez, y la iglesia arciprestal es la de Santa María, la principal de las diez existentes entonces en Madrid.- Ibid., p. 103.

¹⁸ Ibid., p. 112.

¹⁹ En esta fecha, Sancho, arcipreste de Maqueda, hacía amplias donaciones a la iglesia de Toledo. La iglesia arciprestal era San Pedro.- Ibid., p. 101.

dejaron de afectar a la propia capital, al contorno de Toledo y a los campos talaveranos. (Parece ser que en Maqueda quedaban en 1118 sólo tres vecinos.) Aunque Alfonso VI había fomentado las tareas repobladoras en los territorios en los que ya existía un núcleo urbano como cabeza, preferentemente al norte del Tajo (Talavera, Santa Olalla, Maqueda, Alamín, Madrid, Talamanca --además de la propia Toledo--, y los demás en los cursos altos del Henares y del Tajo como Medinaceli, Atienza, Hita y Cogolludo), en realidad la vida en los alfoques se desarrollaba muy lentamente. En especial las tierras occidentales de Talavera, Santa Olalla y Maqueda fueron continuamente castigadas.

En este contexto cabe preguntarse en qué medida dichos arciprestazgos son auténticas demarcaciones bien definidas territorialmente. Más bien hay que pensar en aquellos arciprestes, esporádicamente documentados, como presbíteros párrocos con autoridad sobre el resto de los clérigos de los núcleos u *oppida* (según la terminología empleada en la bula de Honorio II de 1127 que reconoce la adscripción a la archidiócesis de quince lugares²⁰) y también, eventualmente, con jurisdicción sobre las iglesias y santuarios de las aldeas y alquerías de los alfoques dependientes de aquellas localidades (pero cuya población se veía continuamente dificultada), en un ajuste entre la administración eclesiástica y la civil, organizada también la primera a partir de concejos fortificados²¹.

Más adelante, a pesar del despliegue repoblador acometido en la década de 1140 y hasta 1157 bajo Alfonso VII, que permitió asegurar la recuperación de las tierras del Alberche y del Guadarrama, las de La Sagra y La Sislea en torno a Toledo, y especialmente los territorios de la cuenca oriental del Tajo y La Alcarria, durante la segunda mitad del siglo XII las frecuentes correrías almohades y sus secuelas devastadoras afectaron de lleno la línea del Tajo, que en realidad no dejó de ser zona de frontera hasta el definitivo alejamiento de las hostilidades a partir de 1212.

²⁰ Talavera, Alamín, Maqueda, Santa Eulalia, Olmos, Canales, Madrid, Alcalá, Guadalajara, Hita, Peñahora, Belaña, Uceda, Talamanca y Buitrago.- J.F. RIVERA RECIO: Ob. cit., pp. 80-81.

²¹ Ibid., p. 112.

Por todo ello, cabe sugerir que las citadas menciones de arciprestes desde 1089 y durante el siglo XII no invalidan la idea de que es el siglo XIII el de la consolidación de los arciprestazgos toledanos como demarcaciones eclesiásticas internas de los arcedianatos, con las competencias de sus titulares plenamente actualizadas. La existencia anterior de arciprestes estaría justificada más por el amplio número de iglesias radicadas en los propios núcleos como Talavera, Madrid y Toledo, con clérigos que se ven jerarquizados desde la parroquia arciprestal o principal, que por la realidad de una red de iglesias parroquiales en los alfores tan intermitentemente poblados. El contenido territorial de la noción de arciprestazgo no alcanzaría su auténtica efectividad, *grosso modo* (las cuencas del Jarama y del Henares fueron menos castigadas por los embates almohades), hasta la consolidación repobladora del siglo XIII.

En todo caso, si bien ya desde el siglo XII la circunscripción arciprestal se hace necesaria en la archidiócesis toledana (con la salvedad advertida de que su definición territorial se iría completando sólo muy lentamente) parece que el peso de la organización recae más en los arcedianatos todavía por algún tiempo. Y, finalmente, es indudable en cambio el fenómeno general de estructuración diocesana privilegiando las divisiones menores ya en la baja Edad Media, que afectaría de lleno a la iglesia toledana; hasta el punto de que, como señalan J. Sánchez-Herrero y R. López Bahamonde, cuando son restaurados los obispados en Andalucía a lo largo del siglo XIII con una organización ya impuesta de entrada, se prescinde en la práctica pastoral de la división en arcedianatos (no de la dignidad arcedianal, importante en los asuntos catedralicios²²) y se recurre a la demarcación más reducida²³.

²² Sin embargo, a los arcedianos de Jaén, Baeza y Úbeda (diócesis de Jaén) cabe atribuirles funciones efectivas a cargo de arciprestes, párrocos, en la disposición de beneficios, etc.- José RODRÍGUEZ MOLINA: El obispado de Baeza-Jaén. Organización y economía diocesanas (siglos XIII-XVI). Jaén, 1986, pp. 65-66. El autor reconoce que al final del siglo XV sus potestades habían experimentado algunas restricciones. En todo caso, se les encuentra desempeñando un papel destacado junto al obispo en los asuntos que afectan al conjunto de la diócesis. Por ejemplo, los tres arcedianos de Jaén, Baeza y Úbeda (don Rui Fernández de Narváez, don Juan González y don Pedro Ruiz) ocupan el segundo, tercero y cuarto lugares tras el deán, colocados antes del resto de las dignidades (tesorero, maestrescuela, chantre y prior)

Téngase en cuenta que no hay que confundir el plano de las divisiones territoriales eclesiásticas en distintos niveles con el plano de la autoridad de sus responsables: el auge y la plenitud de las facultades de los arcedianos en las diócesis durante los siglos XII y XIII (en este último, quitando el caso de los obispados andaluces) no es incompatible con la existencia de arciprestazgos aún en la primera de las centurias citadas. Una cuestión diferente es que los arciprestes amplíen paulatinamente el campo de su autoridad a lo largo de la baja Edad Media, compartiendo con los arcedianos algunas facultades, ya de derecho, que en el siglo XIII intentaban en algunos lugares ejercer de hecho (y siempre ocupando los escalones inferiores de la potestad arcedianal, puesto que en sus niveles más altos ésta era suplida por otras jerarquías de la diócesis).

que prestan su consejo y consentimiento al obispo jienense en la concordia con el maestre calatravo acerca de diezmos en ciertos lugares. En cambio, como testigo sólo figura el arcediano de Baeza.- Porcuna, 3 de junio de 1382. Bulario, pp. 216 y 218.

²³ Tales como las vicarías --Sevilla--, que a veces son uniparroquiales (en muchos casos ocurre así en Córdoba).- J. SÁNCHEZ HERRERO y R. LÓPEZ BAHAMONDE: Ob. cit., pp. 300-301.

5.2. PROCESO DE ENCUADRAMIENTO DE LOS DOMINIOS CALATRAVOS EN LAS CIRCUNSCRIPCIONES ARCHIDIOCESANAS.

5.2.1. Fuentes para la identificación de las circunscripciones y las facultades de sus responsables.

Respecto a las circunscripciones toledanas relacionadas con la Orden y la actuación de sus responsables –en el marco del resto de las demarcaciones– contamos con las referencias siguientes.

1) Los sínodos y concilios toledanos especificando sus facultades, sobre todo las de los arciprestes²⁴.

2) Una lista de los arciprestazgos de la archidiócesis incluida en el sínodo diocesano de Alcalá de 1379²⁵, sin expresión del arcedianato del que dependen ni de los lugares comprendidos en aquéllos²⁶.

²⁴ J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo. Universidad de La Laguna, 1976. Incluye la publicación de los textos de sínodos y concilios en el Apéndice documental.

²⁵ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ibidem*, Apéndice, pp. 252-281.

²⁶ La razón de ser de la relación no es reflejar la organización completa de la archidiócesis, sino reglamentar los aspectos económicos de los procesos judiciales de las diferentes cancellerías archidiócesanas, incluidas las de cada uno de los arciprestazgos.

3) Por último, la fuente más completa es el *Libro de los Beneficios del Arzobispado de Toledo*²⁷ de la época del arzobispo Jiménez de Cisneros (1501)²⁸: una relación muy extensa y detallada de cada uno de los arciprestazgos, los lugares que incluyen y,

²⁷ A.H.N., Universidades y Colegios, Libro 1192 F.

²⁸ El libro carece de fecha. Su letra corresponde al final del siglo XV o los comienzos del siglo XVI. Nuestra conclusión de que su elaboración correspondía al arzobispado de don Francisco Jiménez de Cisneros, a partir de 1495, y no al de su predecesor, se fue abriendo camino al repasar en detalle la onomástica del “Libro de beneficios”, especialmente los nombres propios de dignidades capitulares o con cargos importantes al servicio del arzobispo, y cotejarlos con otros textos como los sínodos y concilios (signatarios, testigos, oficiales que intervienen a propósito de algún mandato). Si bien alguno de ellos resultaba coincidente con la mención incluida en la congregación de párrocos celebrada bajo don Pedro González de Mendoza en 1483 (como Nicolás Ferrandes, vicario), no era así en general.

Por el contrario, el detallismo de la obra de Alvar Gómez de Castro: *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros* (ed. de José OROZ RETA, Madrid, 1984) ha servido para encontrar numerosas coincidencias onomásticas con el documento; la datación de los episodios de la vida del arzobispo, con referencias a nombramientos, muertes, ausencias de dignidades, con especial hincapié en los miembros del cabildo resistentes a las reformas cisnerianas y también en sus colaboradores, permitió concluir que la elaboración del libro no era posterior a 1508 ni, muy probablemente, a 1504; más bien se acercaba al inicio del pontificado pero no cabía situarlo dentro de los dos o tres primeros años, según el episodio de la prisión por 18 meses con motivo de la inicial rebelión capitular, de Alonso de Albornoz, canónigo y capellán mayor, quien tras salir de la cual promocionó a un criado suyo, Juan de Tamayo, como racionero (*De las hazañas...*, p. 67). Ambos se incluyen en la relación del Libro de Beneficios con sus respectivas prebendas (fol. 1r).

El mandato del sínodo de Talavera de 1498 de realizar precisamente un inventario que se ajusta al contenido del Libro de Beneficios confirma su inexistencia con anterioridad a tal fecha; a partir de tal año, la tardanza en elaborarlo dependería de la diligencia de los responsables.

Finalmente, concordando con todo lo anterior la lectura detallada del documento ha permitido contar con las tres únicas referencias cronológicas que contiene: 1) el beneficiado Juan López de Villarreal, de la iglesia de Santa María de Brihuega y vicario, “presento las copias de los annos **primeros pasados de nueve e de quinientos annos...**” para justificar sus rentas; 2) en la iglesia de San Felipe de la misma villa fueron presentadas copias del año de 90 y de 500 (fols. 124r y 125v); 3) el beneficio curado de la iglesia de Santa María de Alcaraz lo posee Gregorio Caldero que “esta absente en el estudio de salamanca el mes de março pasado deste anno de mill e quinientos e un annos” (fol. 70v).

Por lo tanto, cabría asignar al Libro la fecha de 1501, con la reserva de que pueda tratarse de algún año más tarde, lo que no parece lógico a tenor de la expresión de “los annos primeros pasados”.

Además, sabemos que es posterior al 24 de junio: “El beneficio servidero posee alonso martines de cordova, el qual a vueltas de san juan este anno se partio a Roma” (Berninches, en el arciprestazgo de Zorita, fol. 130r).

en cada uno, los beneficios, préstamos y capellanías de sus iglesias; el nombre de los clérigos que las atienden, como propietarios de beneficios y capellanías o por delegación de los ausentes (se especifica a menudo la razón de la ausencia), y el monto de sus rentas anuales en maravedíes y en pan; para el arciprestazgo de Calatrava se suele indicar, además, a quién corresponde la colación de los clérigos. Los arcedianos de la archidiócesis son mencionados también pero sólo en cuanto canónigos del cabildo de la santa iglesia de Toledo cuya relación abre el documento o, esporádicamente, como poseedores de algún beneficio; no se especifica qué arciprestazgos son incluidos en cada arcedianato. El contenido de este *Libro de los beneficios*, estructurado en dos partes²⁹, parece responder al mandato expresado en la constitución XVII del sínodo diocesano de Talavera de octubre de 1498³⁰. La previsión de la celebración de un sínodo en mayo de 1500 no se cumplió³¹, pero sí se efectuó el inventario requerido en el anterior. En el propio texto han quedado huellas del sistema: bien mandando comparecer a todos los clérigos en la cabeza del arciprestazgo o vicaría, bien a base de visitas realizadas a cada iglesia de cada lugar: ante los arciprestes o quizá visitadores comisionados al efecto, algunos clérigos declaran bajo juramento el valor de su beneficio o capellanía³², otros

²⁹ 1) Los 22 primeros folios constituyen una especie de índice: bajo el epígrafe de cada arciprestazgo se consignan las iglesias de la villa cabecera y en cada una, los beneficios, préstamos y capellanías, y el nombre de los clérigos titulares; lo mismo en cada uno de los lugares y villas del arciprestazgo, sin mención de la advocación de las iglesias.

2) El resto del libro (hasta el folio 142v), bajo la misma estructura, ofrece una información más detallada y real acerca de los clérigos: para los beneficios y préstamos se indica si el titular reside en ellos o no, y muchas veces la razón de su ausencia, y quiénes les sustituyen; además, para las capellanías se consigna a veces quién las fundó y el modo del nombramiento del capellán, colativo o de patronazgo. En todos los casos se indica el valor en maravedíes (a veces, desglosando los tipos de diezmos) y en pan. En esta segunda parte se señalan los lugares despoblados.

³⁰ Conminaba a los arciprestes y a los vicarios a traer al próximo sínodo una relación completa de todos los beneficios curados y simples, préstamos, capellanías, y cómo se servían, y por qué clérigos --con mención de los ausentes y de los residentes-- de cada arciprestazgo y vicaría.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos..., Apéndice, p. 360. Se trata de una de las constituciones añadidas con relación al anterior sínodo diocesano de Alcalá de 4 de noviembre de 1497.

³¹ Ibidem, pp. 76-77.

³² Escariche, Escopete, fol. 128v; Hontoba, fol. 129r; Fuentelencina, fol. 129v.

presentan copias que acreditan sus posesiones y rentas para años anteriores³³, y otros no comparecen al ser requeridos³⁴.

Esta fuente guarda bastantes similitudes con el libro de beneficios copiado en 1571 de cierto becerro del final del siglo XV, que sirvió de base para un excelente y conocido estudio sobre el sistema de reparto de los diezmos y las rentas del arzobispado toledano³⁵. El grado de relación entre ambos documentos requeriría un estudio en profundidad, pero desde luego no es descabellado afirmar que los escribanos copistas de 1571 conocieran el primero, al cual añadieron los datos pertinentes para el objetivo de la recaudación de las rentas decimales de la mesa arzobispal.

Desde la óptica de la Orden de Calatrava los privilegios otorgados a los freiles, las concordias realizadas con la sede toledana y las visitas efectuadas por los visitantes calatravos a las iglesias de su señorío aportan una información menos sistemática acerca

³³ Vicaría de Brihuega, iglesia de Santa María, fol. 124r.

³⁴ “Lleva toda la Renta el comendador de la dicha encomienda que el conde de corunna, e desta encomienda no se supo mas porque los clerigos fueron llamados por dos vezes e non vinieron”.- Encomienda de Mohernando en el arciprestazgo de Hita, fol. 123v.

³⁵ El trabajo de M^a Luisa GUADALUPE BERAZA: *Diezmos de la sede toledana y rentas de la mesa arzobispal*, Universidad de Salamanca, 1972, ha servido como referencia imprescindible tanto para las circunscripciones eclesiásticas de la archidiócesis toledana como para cuestiones económicas.

La información ofrecida por el “Libro de beneficios” de 1501 difiere en algunos aspectos de la del Becerro copiado por los escribanos mayores del arzobispado en 1571 (Código 913 B del A.H.N.): en aquél no se anota el reparto de la renta decimal entre distintos perceptores, salvo alguna anotación al margen muy excepcional, ni se tipifican en general los diezmos cobrados. En cuanto a las demarcaciones de la archidiócesis, en la fuente de 1501 se incluye el arciprestazgo de Quesada, inexistente en el código de 1571; en la primera, la diferencia entre arciprestazgos y vicarías no es tan clara, y no aparece la vicaría de Val de Lozoya; por último, en ocasiones varían los lugares incluidos en algunas circunscripciones: según cada caso, tienen que ver en ello las modificaciones advertidas por M^a L. Guadalupe Beraza en su estudio a propósito de lugares despoblados cuyos curatos son anejados a los de núcleos cercanos (por ello, a veces las cantidades totales de beneficios no coinciden con su número, una vez especificados en la relación) o, por el contrario, con el hecho de la aparición o independencia de nuevos pueblos en el siglo XVI, tal como ocurre en el arciprestazgo de Canales (*Diezmos...*, p. 53).

del ámbito de actuación de los oficiales arzobispaes pero adecuada a la práctica y reveladora de las tensiones entre ambas instituciones.

5.2.2. Cronología de las demarcaciones archidiocesanas relacionadas con el señorío calatravo: arcedianatos de Calatrava y de Guadalajara; arciprestazgos de Calatrava, de Zorita y de Almodovar.

La cronología de la creación de las demarcaciones archidiocesanas que afectan al señorío calatravo no es segura hasta la relación del sínodo de 1379, con excepción del Campo de Calatrava. Se ha mencionado ya la existencia del **arcedianato de Calatrava** desde mediados del siglo XII; desde luego, el litigio entre el arzobispado y la Orden entre 1181 y 1183 acredita plenamente su existencia ya consolidada. También queda sugerida la probabilidad de que el de **Guadalajara**, con el resto de las circunscripciones semejantes (salvando los posteriores de Capilla, de existencia corta, y de Alcaraz) haya surgido a lo largo de la primera mitad de la centuria.

A mediados del siglo XIII la archidiócesis toledana aparece estructurada en ocho arcedianatos:

Toledo
Madrid

Talavera
Calatrava

Alcalá
Guadalajara

Alcaraz
Capilla

En cuanto a las demarcaciones menores, quizás habría que modificar el punto de vista según el cual su surgimiento es *posterior* a la organización en arcedianatos (y en consecuencia, la existencia de arciprestazgos ha de esperar hasta que la consolidación de la *re población religiosa* es plena y su complejidad exige el distrito más reducido), según el esquema que asigna arcedianatos al siglo XII y arciprestazgos al siguiente. Todo depende de las circunstancias de cada zona (poblamiento preexistente, mayor o menor exposición al peligro militar), pero no hay que descartar la posibilidad de que, como ocurrió en la zona norte y oeste de la cuenca del Tajo, las demarcaciones mayores y las menores fueran creadas en un intervalo de tiempo breve.

Sí es distinto el caso del arciprestazgo de Calatrava. La conversión del territorio originario del arcedianato de Calatrava en arciprestazgo pasa por la creación del arcedianato de Capilla (conquistada la plaza en 1226, se documenta la existencia de un arcedianato en 1240) y su posterior transformación en la vicaría de Puebla de Alcocer, probablemente en los primeros años del siglo XIV. Efectivamente, al quedar esta nueva demarcación como dependiente del arcedianato de Calatrava, que había ampliado por lo tanto su jurisdicción territorial, fue necesario crear el **arciprestazgo de Calatrava**³⁶; una de las circunscripciones menores que no es producto de la división de un primitivo arcedianato, sino que viene a coincidir con su territorio antes de que se procediera a su ampliación. Aún si se acepta que lo usual es el surgimiento de los arciprestazgos a lo largo del siglo XIII, el caso de Calatrava resulta tardío, y ello sugiere una explicación: no era necesario o no era conveniente, o ambas cosas a la vez, la parcelación del territorio del señorío calatravo a efectos de la jurisdicción ordinaria: puede suponerse que el alcance del poder del arcedianato era suficiente, siempre compartido con la autoridad calatrava, y por otra parte hay que tener en cuenta el deseo arzobispal de asegurar un control homogéneo en el señorío. (Por otro lado, el mismo hecho evidencia

³⁶ Seguimos la exposición de E. RODRÍGUEZ-PICAVEA: “Aproximación a la geografía eclesiástica...”, pp. 736 y ss.

que las funciones del arcediano se mantenían plenamente activas durante la segunda mitad del siglo XIII.) De hecho, la creación del arciprestazgo no condujo a que el territorio se dividiera en distritos menores; fue la jurisdicción anterior la que se amplió.

El caso de la coincidencia de la circunscripción eclesiástica con el señorío de la Orden Militar (primero como arcedianato, después como arciprestazgo, que parece ser la demarcación más efectiva en la baja Edad Media según lo indicado arriba) es similar a lo ocurrido en el señorío de la Orden de Santiago en Montiel y la Sierra de Segura: poco más tarde de la conquista de Alcaraz y el avance repoblador han quedado constituidos el arcedianato y arciprestazgo de Alcaraz (1228); este arcedianato es el único dentro de la archidiócesis cuya jurisdicción comprende un solo arciprestazgo³⁷.

Para el siglo XIII no hay noticias fidedignas de la existencia de **arciprestazgos en Guadalajara** (los de **Zorita** y **Almoguera** son los que a efectos del señorío calatravo nos interesan); la concordia de 1245 no menciona ningún arcipreste como implicado en la percepción de diezmos, pero lo cierto es que tampoco se nombra a ningún otro delegado de la jurisdicción ordinaria --arcediano--, de modo que aparece el propio arzobispo (cuyo derecho a ser acatado es lo que se pretende resaltar) en relación directa con las iglesias de la Alcarria Baja y del Tajo para la cuestión económica, la presentación de clérigos y su recepción del óleo y el crisma³⁸. Por otro lado, las menciones de los titulares de arciprestazgos escasean en las letras pontificias: no hay que buscarlas entre los confirmantes y testigos de documentos de este tipo (sí aparecen arcedianos, como dignidades capitulares). Y del mismo modo, rastreando las bulas otorgadas a favor de la Orden en el siglo XIII conminando a los responsables eclesiásticos a guardar sus prerrogativas (este aspecto afecta de lleno a los arciprestes) se encuentra únicamente la mención de arzobispos, obispos, abades, priores, *arcedianos* y “*aliis Ecclesiarum Praelatis*”³⁹. Pero esta omisión no es privativa del siglo XIII: tampoco los

³⁷ E. RODRÍGUEZ-PICAVEA sugiere que las prerrogativas del arcediano de Calatrava fueron más amplias que en otras demarcaciones semejantes, al igual que ocurrió en Alcaraz, al menos en las primeras décadas del siglo XIII.- Ibidem, p. 745.

³⁸ “*Libellus*” de reclamaciones de don Rodrigo Jiménez de Rada incluido en el texto de la composición.- Bulario, p. 80.

³⁹ Por ejemplo, en la bula de Gregorio IX de 17 de junio de 1227.- Bulario, p. 59.

documentos pontificios que en la baja Edad Media confirman sucesivamente los privilegios calatravos se refieren a los arciprestes, aunque quizá se encuentren incluidos genéricamente en el grupo de “oficiales”: se dirigen a “Archiepiscopis, Episcopis, eorumque Officialibus, et ... Vicariis ... Abbatibus, Prioribus, Decanibus, *Archidiaconis*, Cantoribus, Thesaurariis...”⁴⁰. En suma, los arciprestes han dejado poca huella en la documentación de carácter más o menos solemne; ni siquiera se alude expresamente a ellos al confirmar la exención de los calatravos respecto al pago de la Cruzada, cuya recaudación es competencia de los primeros como también de los vicarios en sus vicarías según el sínodo diocesano de Toledo de 1323⁴¹.

A pesar de esta falta de noticias, es lógico pensar que los arciprestazgos de Zorita y Almoguera hayan surgido en el siglo XIII, si no con anterioridad; para todo este siglo y hasta la mitad del siguiente existen numerosos indicios del crecimiento y el desarrollo de la comarca tanto cuantitativa como cualitativamente, en contraste con la “fractura demográfica” y las crisis posteriores, cuando paulatinamente pero ya desde la década de 1360 llegaron a despoblarse prácticamente la mitad de los núcleos de población⁴². En los arciprestazgos de Zorita y Almoguera, sobre todo en el primero, la proliferación de localidades con entidad suficiente como para albergar en sus iglesias, además del curato, varios beneficios servideros además de préstamos o medios préstamos, según consta en 1501, se había comenzado a gestar a lo largo del siglo XIII, preparando la obtención del privilegio de villazgo por parte de algunos lugares en consonancia con la autonomía de los concejos. Por otro lado, las bases para la delimitación de ambos arciprestazgos habían quedado fijadas tempranamente, cuando en 1124 se fijó la división entre los alfoques de Zorita y Almoguera⁴³. Las condiciones que en otra zona de

⁴⁰ Ésta es la dirección de la bula conservatoria otorgada en favor de la Orden por Inocencio VIII el 1 de julio de 1488 en Roma.- Bulario, p. 293. Se trata de la fórmula habitual.

⁴¹ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV, Apéndice, p. 183.

⁴² P. BALLESTEROS SAN JOSÉ ofrece un análisis de este proceso en Aproximación histórica a la Alcarria Baja, pp. 115-126, y en “La despoblación de La Golosa en el contexto de la crisis demográfica bajomedieval en el sur de La Alcarria”, pp. 19-37.

⁴³ Además, Almoguera con la mayor parte de sus aldeas se distinguió aún más de la primera al pasar a manos reales entre mediados del siglo XIII y mediados del XIV.- Ibidem.

la archidiócesis habían conducido a la existencia de --al menos-- los arciprestazgos de Talavera, Madrid y Maqueda (además del toledano), ya a lo largo del siglo XII, se habían reproducido aún con mayor seguridad militar en las tierras alcarreñas en la primera mitad del siglo XIII.

Ya en el último tercio del siglo XIV, según el sínodo de Alcalá de 1379 existen en la archidiócesis toledana 22 arciprestazgos y una vicaría, la de Puebla de Alcocer.

Los arciprestazgos son los siguientes:

Toledo	Alcaraz
La Guardia	Madrid
Ocaña	Talamanca
Rodillas	Uceda
Canales	Buitrago
Illescas	Alcalá
Talavera	Guadalajara
Santa Olalla	Hita
Maqueda	Brihuega
Escalona	Zorita
Calatrava	Almoguera

Finalmente, el *Libro de Beneficios del Arzobispado de Toledo* de 1501 añade tres circunscripciones a las anteriores:

Arciprestazgo de Montalbán
Arciprestazgo de Quesada
Vicaría de Alcolea de Torote.

Al final del siglo XV y comienzos del XVI (según el *Libro de Beneficios* de 1501 en cuanto a los arciprestazgos) la estructuración de la geografía archidiócesana queda como sigue: 26 arciprestazgos y vicarías encuadrados en sólo 6 arcedianatos⁴⁴, puesto que con relación a los existentes a mediados del siglo XIII han desaparecido los arcedianatos de Capilla y de Alcalá, convertidos ambos en arciprestazgos:

ARCEDIANATOS	ARCIPRESTAZGOS		VICARÍAS
TOLEDO	Toledo La Guardia Ocaña Illescas	Canales Rodillas Montalbán	
GUADALAJARA	Guadalajara Alcalá Hita	Zorita Almoguera	Brihuega
MADRID ⁴⁵	Madrid Talamanca	Uceda Buitrago	Alcolea de Torote
TALavera	Talavera Escalona	Santa Olalla Maqueda	
CALATRAVA	Ciudad Real		Puebla de Alcocer
ALCARAZ	Alcaraz Quesada		

⁴⁴ Los arciprestazgos incluidos en la jurisdicción de cada arcedianato los conocemos por el libro Becerro copiado en 1571, en función de la participación de las rentas decimales de cada arcediano.- M^aL. GUADALUPE BERAZA: Ob. cit., pp. 26-28. Los reseña también J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV, pp. 3-4.

⁴⁵ En este arcedianato se incluirá con posterioridad a 1501 el arciprestazgo de Val de Lozoya.- M^a L. GUADALUPE BERAZA: Ob. cit., p. 26.

Con relación al libro becerro copiado en 1571 el número de 26 demarcaciones se mantiene, pero con dos variantes: éste último no recoge el arciprestazgo de Quesada y en cambio sí una vicaría más, la de Val de Lozoya.

En cuanto a la distinción entre arciprestazgos y vicarías, en el libro becerro figuran cuatro de las segundas: con Val de Lozoya, las de Brihuega, Puebla de Alcocer y Alcolea de Torote. En cambio, la fuente de 1501 no denomina como vicaría más que a la de Brihuega; Puebla de Alcocer y Alcolea de Torote son consignadas como arciprestazgos en sus respectivos epígrafes en las dos partes del *Libro*, pero en ambos casos aparecen *vicarios*⁴⁶. A pesar de la ambigüedad del término (los *vicarios* pueden ser también delegados de arciprestes) se pueden considerar ambas demarcaciones como *vicarías*.

El arciprestazgo de Calatrava recibe en el *Libro de Beneficios* de 1501 la denominación de “arciprestazgo de *Çibdad Real*” en las dos partes del texto (epígrafes); sin embargo, la relación de componentes del cabildo de la iglesia de Toledo incluye a “Pedro Carrança, arçediano de *calatrava* e canonigo”, y dentro de la demarcación se alude al “*arçipreste de calatrava*”⁴⁷.

Para el arciprestazgo de Quesada⁴⁸ --no reseñado habitualmente-- no aparece ninguna referencia a un posible arcediano responsable⁴⁹. Se trata de una porción del

⁴⁶ ARCIPRESTAZGO DE ALCOLEA DE TOROTE: “Gonçalo de Reynoso es vicario e cura” (fol. 14v); “En la villa de alcolea ay un beneficio del qual es vicario el señor gonçalo de Reynoso, e el dicho martin perez clerigo su teniente” (fol. 91v). ARCIPRESTAZGO DE ALCO CER [sic]: “El vicario de la puebla de alçoçer dos capellanias” (fol. 18r); “ay una capellania que posee el vicario, Reside; vale 2.600 es colativa ... ay otras dos capellanias, no Requieren Residençia: la una es anexa a la vicaria, vale 500” (fol. 115r).

⁴⁷ Posee medio préstamo en la parroquia de Santiago en Ciudad Real.- fols. 12v y 80r.

⁴⁸ Tal como aparece en el Libro de Beneficios, comprende Quesada, Cazorla, El Yruela (La Iruela) y el despoblado de Tiscar; todos los núcleos cuentan con una sola parroquia, pero en ellas los clérigos titulares son a menudo personajes de importancia por sus cargos eclesiásticos.

⁴⁹ Hemos advertido ya que el Libro de Beneficios no expresa la organización en arcedianatos con su respectiva relación de arciprestazgos. Pero en los demás arciprestazgos hay

señorío temporal del arzobispado toledano del Adelantamiento de Cazorla⁵⁰, y queda aislado del resto de las demarcaciones de la archidiócesis, casi como un enclave de la jurisdicción toledana en la del obispado de Baeza-Jaén que lo rodea por la parte occidental y, en menor medida, septentrional⁵¹. Parece estar *en la práctica* relacionado con el obispado de Jaén, y no sólo en cuanto a la proximidad geográfica sino también en cuanto a la procedencia de ciertos clérigos⁵² y a las actividades de algunos, extendidas

referencias al arcediano del que dependen, quien suele ser titular de beneficios, préstamos o medios préstamos; por ejemplo, en el arciprestazgo de Alcaraz el arcediano, cuyo titular es don Juan de Sacedo, tiene anejos tres préstamos en iglesias de Alcaraz, San Ignacio, La Trinidad y San Pedro, y un quinto préstamo en Riópar (fol.s 71v-73v).

⁵⁰ Vid. J.F. RIVERA RECIO: *El Adelantamiento de Cazorla*. Toledo, 1948. Persistió bajo el mismo titular hasta que bajo el arzobispo Juan de Tavera (1534-1545) fue transferido a la jurisdicción de los herederos de don Francisco de Cobos.- A. GÓMEZ DE CASTRO: *Ob. cit.*, p. 162. El pleito abarcaría desde 1535 hasta 1609.

⁵¹ El arzobispado toledano ejercía su jurisdicción eclesiástica en un reducido territorio (menor que el correspondiente al señorío temporal de la sede primada), que debió transigir con el obispado de Baeza-Jaén. Delimitar la demarcación del obispado de Baeza fue dificultoso desde su restauración en 1228 a causa de los derechos alegados por el arzobispo en aquellas tierras, en cuya conquista había participado. Fue necesaria la intervención de la Curia --y de los jueces apostólicos delegados al efecto-- y aún de Fernando III y doña Berenguela para lograr el acuerdo de 1234 que finalmente asignaba unos estrechos límites al nuevo obispado: entre Sierra Morena al norte, Jaén, Torres y Jódar al sur, el río Jándula al oeste, y la línea oriental dirigida desde Jódar a Sierra Morena pasando entre Úbeda y Quesada (esta fortaleza quedaba para Toledo) e incluyendo Iznatoraf. La iglesia de Toledo seguía manteniendo ciertos derechos en Úbeda y Andújar.- D. MANSILLA REYO: *Iglesia castellano-leonesa y Curia romana en los tiempos del rey San Fernando*, Madrid, 1945, pp. 135-136. Por el posterior acuerdo de 1243 se ratificaba que Úbeda y Andújar quedaban bajo la jurisdicción del obispo y cabildo de Baeza, salvando derechos de patronato del arzobispo toledano en una parroquia de cada núcleo. Iznatoraf y sus poblaciones del norte del Guadalquivir, que engrosaron el dominio señorial de la sede primada en el Adelantamiento de Cazorla desde 1252, se mantuvieron sin embargo bajo la jurisdicción del obispado de Baeza-Jaén (arciprestazgo de Iznatoraf, dependiente del arcediano de Úbeda).- J. RODRÍGUEZ MOLINA: *El obispado de Baeza-Jaén*, pp. 16-17.

⁵² Más bien, se trata de la búsqueda del incremento de rentas en beneficios del arciprestazgo: un racionero de Jaén, Francisco del Pozo, tiene el curato de la parroquia de Santa María de Cazorla y reside en Jaén (fol. 142); el propio arcediano de Baeza Don Miguel de Sobrado es titular de dos tercios de beneficio en la iglesia de Santa María en Cazorla (fol. 142); y el arcipreste de Andújar posee el curato de la iglesia de Santo Domingo en La Iruela (fol. 142v^o). Sus obligaciones en el cabildo o al frente de sus circunscripciones les impiden residir en Cazorla y en La Iruela. Por otra parte, tanto en estos núcleos como en Cazorla predomina el absentismo: 14 clérigos no residen en sus beneficios ni sirven sus préstamos ni capellanías, comenzando por el propio arcipreste de Quesada; existe un vicario, Miguel de Cazorla, que tiene una capellanía en la villa y reside en ella.

también a otros puntos más de Andalucía⁵³. Por último, un elemento muy característico de la diócesis de Jaén, la existencia de *priores* al frente cada parroquia y del resto del clero parroquial⁵⁴, aparece adoptado en las iglesias del arciprestazgo de Quesada⁵⁵, fuera de lo habitual en la archidiócesis de Toledo. Hay que decir sin embargo que aún aceptando una influencia ejercida por el obispado jienense sobre este arciprestazgo, esto no implica una dependencia administrativa eclesiástica; las vinculaciones quedan en el ámbito de lo personal clerical.

No ha podido comprobarse ningún tipo de relación de este arciprestazgo con uno de los dos más cercanos de la archidiócesis y su arcedianato, el de Calatrava o Ciudad Real: podría venir dada por la titularidad nominal de beneficios o capellanías, algo tan habitual entre circunscripciones próximas, pero en la demarcación de Quesada no hay ningún clérigo procedente de aquélla⁵⁶. Con la segunda división archidiocesana cercana, el arciprestazgo de Alcaraz, hay algún indicio de una relación mayor, al menos por la ocasión que da la vecindad⁵⁷; y el mismo vicario de Quesada (delegado del arcipreste

⁵³ Tres capellanes que tampoco residen en sus capellanías justifican su ausencia por hallarse en Baeza (una de las capellanías de la iglesia de los Santos Apóstoles, en Quesada, fol. 142), en el Reino de Granada “ensennando los nuevos christianos” y en Granada “en el monesterio del arçobispo” (ambos, capellanes en Santa María de Cazorla, fol. 142vº).

⁵⁴ J. RODRÍGUEZ MOLINA: Ob. cit., pp. 92 y ss.

⁵⁵ “El prioradgo ques el curado tienelo...” es la fórmula que preside la relación de todas las parroquias (las únicas en cada lugar): Los Santos Apóstoles en Quesada, Santa María en Cazorla y Santo Domingo en La Iruela. Únicamente a propósito de Santa María de Tiscar, despoblado, se reseña simplemente la existencia de un beneficio curado, a cargo --fuera también de lo habitual en la archidiócesis toledana-- de un fraile franciscano.

⁵⁶ Es frecuente que arcedianos y arciprestes sean titulares de beneficios en iglesias de circunscripciones ajenas pero vecinas, aunque la cercanía no implique dedicación. Sin embargo, en Quesada aquellos clérigos identificados como dignidades --los que acumulan beneficios o prebendas-- proceden (además de Andújar, Baeza y Jaén) de Alcalá (el propio abad de San Justo y Pastor) y de Talavera; existe también un deán, y el propio arcipreste es el obispo de León y nuncio pontificio. Es decir, el arciprestazgo de Quesada, ya de por sí aislado geográficamente del resto de la archidiócesis, es objeto de atención como vía de acumulación de rentas por parte o bien de dignidades del obispado de Jaén, o bien, dentro del arzobispado toledano, de cargos eclesiásticos bastante lejanos correspondientes a las importantes y antiguas demarcaciones del valle del Tajo.

⁵⁷ Un clérigo Gonzalo Sánchez de Quesada y su sobrino, bachiller, son respectivamente servidor y fundador de una capellanía en la iglesia de la Trinidad de Alcaraz (fol. 73).

ausente) posee el beneficio curado de Villarrobledo, donde no reside lógicamente. No se puede considerar este vínculo coyuntural como evidencia de relaciones jurisdiccionales. Es posible que el arciprestazgo de Quesada dependiera inmediatamente del arzobispado, bajo la égida del adelantado de Cazorla, quien era nombrado siempre directamente o a instancias del primado.

5.3. EL SEÑORÍO CALATRAVO EN LA ARCHIDIÓCESIS TOLEDANA AL FINAL DE LA EDAD MEDIA.

Sobre la anterior visión de conjunto, nos centraremos ahora en la plasmación de las demarcaciones de la archidiócesis sobre la geografía del señorío calatravo en Castilla La Nueva. Seguimos la misma fuente, el *Libro de Beneficios* de 1501. Hay que advertir que recoge únicamente las villas y lugares donde existen beneficios curados; es decir, iglesias parroquiales. Por ello, las menciones no coinciden necesariamente con la división administrativa calatrava en encomiendas, cuya denominación, por otra parte, ha quedado en ocasiones anacrónica.

5.3.1. TABLAS:

Arciprestazgos relacionados con el señorío calatravo y lugares de la Orden que comprenden, con los beneficios y capellanías existentes en las iglesias parroquiales (1501).

I. Arcedianato de Calatrava ARCIPRESTAZGO DE CIUDAD REAL O CALATRAVA⁵⁸
--

	Beneficios curados	Capellanías⁵⁹
Fernancaballero	1	
Malagón	1	
Ballesteros	1	
El Viso	1	1
Almodóvar ⁶⁰	1	9
La Cañada	1	
Caracuel	1	
Tirteafuera	1	
Abenójar	1	
Serrezuela ⁶¹	1	
Agudo	1	1
El Almadén	1	1

⁵⁸ Fols. 79r-87v.

⁵⁹ Pueden estar a cargo del propio cura o bien de capellanes. Éstos pueden acumular varias capellanías.

⁶⁰ Villa llamada también “Rinconada de Almodóvar” (fol. 82v).

⁶¹ Resulta difícil de identificar el epígrafe de “Serrezuela” (fol. 83) y, en otro lugar, “Çerezuela” (fol. 13). En la Concordia suscrita en 1482 entre el arzobispo e iglesia de Toledo y la Orden de Calatrava se reseña el “cuarto que dicen de la Serrezuela” y se señalan sus límites: “parte como viene el camino de Ciudad Real para la Dehessa de Zacatena, que atraviesa el camino que va de Carrion a la dicha Serrezuela, que torna el dicho camino a man derecha el mas cercano de la dicha Serrezuela acia Carrion”.- Bulario, p. 280. Es un terreno poblado y donde “se labra por pan”, situado, a tenor de dicha descripción, en el norte del actual término de Carrión hacia Calatrava La Vieja. A pesar de que se indica que “se hallo ... haver diezclado” antiguamente, por lo cual “debe diezclar de aqui adelante enteramente sin terzuelo alguno al dicho señor Maestre”, no existen referencias a este “cuarto de la Serrezuela” ni en el término de Carrión ni en la encomienda de Calatrava La Vieja.

Puebla de Don Rodrigo	1	
Puertollano	1	1
Mestanza	1	
Argamasilla	1	1
Almagro	1	15
Luciana	1	
Pozuelos	1	
Bolaños	1	
Torralba	1	
Valenzuela	1	
Granátula	1	1 ⁶²
Santa Cruz de Mudela	1	
El Moral	1	3
Valdepeñas	1	5
Manzanares	1	1
Daimiel	1	4
Villarrubia	1	1
Pozuelo	1	2
Miguelturra	1	2
Alcolea	1	
Picón ⁶³	1	
Carrión	1	
La Calzada	1	1
La Porzuna	1	
Cabezarados	1	
Piedrabuena	1	1

*** *Comentario al Arcedianato de Calatrava: Arciprestazgo de Ciudad Real o Calatrava.***

- Otros lugares de la Orden omitidos en el *Libro de Beneficios* pero mencionados en el libro Becerro estudiado por M^a L. Guadalupe Beraza son:

Aldea del Rey,
Gargantiel
El Turrillo⁶⁴.

⁶² A esta capellanía hay que añadir una o más, ya que el mismo capellán recibe cierta cantidad de dinero del concejo por atender “çiertas cofradias” (fol. 84v).

⁶³ En el texto, “Pincon” (fol. 86) y “Pynco” (fol. 13v).

- Dentro de este arciprestazgo, coincidente casi en su totalidad con los dominios de la Orden de Calatrava (partido de Campo de Calatrava) hay también otras villas y lugares de titularidad distinta:

1) De realengo son Ciudad Real y las aldeas de su alfoz con los curados de:

Torrecilla,
Ciruela,
Poblete (despoblado),
Benavente (despoblado) y
Valverde,
Sancho Rey (despoblado) y
Las Casas,
La Poblachuela⁶⁵.

2) De la Orden de Santiago: Villamayor.

3) De la Orden de San Juan: Villar del Pozo,
Yébenes,
Marjaliza⁶⁶.

Tanto en las villas y lugares reseñados en la tabla anterior como en las de otros señoríos las rentas de las iglesias parroquiales alcanzan únicamente a sustentar un

⁶⁴ En El Turrillo o El Turriello, lugar perteneciente a la encomienda de Calatrava La Vieja, al menos en 1471 tenía su residencia el comendador, quien por entonces percibía parte del pie de altar entre otras cosas, indicio de la existencia de una parroquia. Al final del siglo XV o comienzos del XVI debió de despoblarse (E. SOLANO: Ob. cit., p. 199), precisamente en la época de redacción del Libro de Beneficios, aunque no totalmente, ya que el libro Becerro de 1571 no menciona el lugar siquiera como anejo de otro curato.

⁶⁵ “Que se dize la puebla de pascual vallestero” (fol. 82).

⁶⁶ Yébenes y Marjaliza son los únicos lugares para los cuales no se consigna ningún dato relativo a la titularidad del curato, quién lo sirve, su renta, capellanías, etc. La explicación la encontramos en el propio documento: “En este arciprestadgo cahe yevenes y marjaliza y no acostunbran venir a pagar a esta çibdad [Ciudad Real] ni a entender ningund negoçio ni entran ni salen con ellos, porque estos dichos dos lugares van a pagar a toledo” (fol. 87r). Se sabe que por entonces o más adelante las rentas de ambos lugares se arriendan en el arciprestazgo de Montalbán; por otra parte, el curato de los Yébenes tiene como anejos los lugares de San Andrés y el Valle de San Marcos.- M^a L. GUADALUPE BERAZA: Ob. cit., pp. 90 y 93.

beneficiado cura, junto con algunos capellanes que atienden funciones concretas encargadas por particulares o por el concejo.

Únicamente encontramos beneficiados simples y prestameros en las parroquias de **Ciudad Real**, centro del arciprestazgo; ya ha sido subrayada la importancia de los eclesiásticos de la ciudad en la Edad Media⁶⁷.

Como término de comparación meramente cuantitativo, siguiendo el esquema del cuadro anterior, puede verse cómo Ciudad Real destaca claramente sobre el conjunto del territorio (aunque su exiguo alfoz comprende algunas aldeas despobladas y en sus iglesias sólo se reseña el curato, salvo en La Poblachuela donde existen también dos medios préstamos):

IGLESIAS PARROQUIALES DE CIUDAD REAL:

CIUDAD REAL ⁶⁸	Beneficio curado	Beneficio simple servidero	Medio Beneficio	Préstamo	Medio préstamo	Capellanía
STA. MARÍA	1	4		2		17
SAN PEDRO	1	2	1	1	2	13
SANTIAGO	1	2			2	6

II. Arcedianato de Guadalajara

⁶⁷ L.R. VILLEGAS DÍAZ: Ciudad Real en la Edad Media. La ciudad y sus hombres (1255-1500). Ciudad Real, 1981, en el apartado dedicado a “Organización eclesiástica”, pp. 84 y ss. y también pp. 249 -250 al referirse a los clérigos dentro de la “Estratificación social”.

⁶⁸ En Ciudad Real hay un medio préstamo más, “del qual no se pudo saber por razon de las permutaciones y vacaçiones”.-Fol. 79v. Las tres parroquias funcionan como un único cabildo a efectos de renta (fol. 80r).

ARCIPRESTAZGO DE ZORITA⁶⁹

	Benef. curado	Beneficio simple servidero	Medio beneficio	1/4 beneficio	Préstamo	Medio préstamo	Capellanía
ZORITA	1 ⁷⁰						
ALMONACID	1	2					1
ALBALATE	1	1			1	2	
ILLANA	1	1			2		1
VÁLLAGA (Despoblado)	1 ⁷¹						
ALDOVERA	1				3		
LA BUJEDA (Despoblado)	1 ⁷²						
YEBRA	1	1			1	2	
VILLAMAYOR (Despoblado)	1 ⁷³						
ESCARICHE	1						1
ESCOPETE	1				1		
SEBER (Despoblado)	1 ⁷⁴				1		
HONTOBA	1			1			
HUEVA	1	1			2		
MORATILLA	1	1			1		1
FUENTELEN-CINA	1	2			2	1 ⁷⁵	2

⁶⁹ Fols. 127-132.

⁷⁰ Curato anejo al arciprestazgo de Zorita (fol. 127r).

⁷¹ Anejo al beneficio curado de Illana (fol. 128r).

⁷² Anejo al beneficio curado de Yebra (fol. 128r).

⁷³ Anejo al beneficio curado de Yebra (fol. 128v).

⁷⁴ Anejos el beneficio curado y el préstamo al beneficio curado de Escopete (fol. 129r).

OLIVAR	1				1		
ALOCÉN	1					1	
BERNINCHES	1	1			1		
LA GOLOSA (Despoblado)	1 ⁷⁶				1		
AUÑÓN	1		1		2	1	3
ANGUIX (Despoblado)	1 ⁷⁷					1	
SAYATÓN	1 ⁷⁸						
VALDE- CONCHA	1						
CONCHUELA (Despoblado)	1 ⁷⁹						
PASTRANA	1	3			1		6

⁷⁵ Anejo al deanazgo de Toledo (fol. 129v).

⁷⁶ Anejo al beneficio curado y servidero de Berninches (fol. 130r).

⁷⁷ Anejo al arciprestazgo de Zorita (fol. 131r).

⁷⁸ Anejo al arciprestazgo de Zorita (fol. 131r).

*** Comentario al Arcedianato de Guadalajara: Arciprestazgo de Zorita.**

- Todos los núcleos comprendidos en este arciprestazgo pertenecen al dominio señorial de la Orden de Calatrava, salvo el de Alhóndiga, sanjuanista, que habría que añadir a la relación anterior para completarla. Se integran en las encomiendas de Zorita, Vállaga y Auñón-Berninches-El Collado.

- La jurisdicción del arciprestazgo de Zorita se ajusta en líneas generales a la de la villa de Zorita: reúne todos los núcleos de población correspondientes a su alfoz⁸⁰ con excepción de Fuentenovilla, citado en el arciprestazgo de Almoguera.

- En cuanto a los despoblados, faltan los de:

Algarga,	Castrueña y Torrejuncillo,
Aguanevada,	El Quadrón,
La Pangía,	El Collado ⁸¹ .
Cabanillas,	

Aldovera no figura como despoblado en el *Libro de Beneficios* de 1501. Otros dos despoblados se integran en distintos arciprestazgos: el de Santa María de Cortes (Cortes), en término de Illana y en el alfoz de Zorita, se adjudica al arciprestazgo de Almoguera, y el de Torrejón (entonces todavía poblado) al arciprestazgo de Guadalajara.

⁷⁹ Anejo al beneficio curado de Valdeconcha (fol. 131r).

⁸⁰ P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: Aproximación histórica a la Alcarria Baja, p. 121. La relación del Libro de Beneficios añade a la de este autor los pueblos de Olivar y Alocén.

⁸¹ Ibidem; “La despoblación de La Golosa...”, pp. 28-29.

III. Arcedianato de Guadalajara
ARCIPRESTAZGO DE ALMOGUERA⁸²

	Beneficio curado	Beneficio simple servidero	Medio beneficio	Préstamo	Medio préstamo	Capellanía
ALMOGUERA:						
- Santa Cecilia	1	7				
- San Juan	1	1	1 ⁸³			
MAZUECOS	1				1	
DRIEBES	1			1	1	
VELILLA (Despoblado)	1 ⁸⁴					
BREA	1	1		2	1	
ANOS (Despoblado)	1 ⁸⁵			1	1	1
VALDARACE- TE	1			1		1
VALDEOLME- ÑA (Despobl.)	1 ⁸⁶			1		
FUEMBELLIDA (Despobl.)	1 ⁸⁷					
FUENTELESPI- NO (Despoblado)	1 ⁸⁸					

⁸² Fols. 132-134.

⁸³ Es anejo al curato de Santa Cecilia (fol. 132r).

⁸⁴ Anejo al arciprestazgo de Zorita (fol. 133r).

⁸⁵ El beneficio, el préstamo y el medio préstamo están anejados al beneficio curado de Brea (fol. 133r).

⁸⁶ El beneficio y el préstamo están anejados al curato de El Villar (fol. 133v).

⁸⁷ Anejo al curato de El Villar.- Ibidem.

⁸⁸ Anejo al curato de El Villar.- Ibidem.

FUENTENO-VILLA	1					
CONCHUELA (Despoblado)	1 ⁸⁹			1		
EL POZO	1					
ALBARES	1	1		1	2	
ARADUÉÑIGA [<i>Despoblado</i>]	1 ⁹⁰					

*** Comentario al Arcedianato de Guadalajara: Arciprestazgo de Almoguera.**

- A estas villas y lugares de la Orden de Calatrava sólo habría que añadir, para completar la relación del arciprestazgo de Almoguera, la villa de *Mondéjar*, señorío nobiliario⁹¹, y el despoblado de *Cortes*, del arzobispado de Toledo.

- Coincide la geografía del arciprestazgo con la delimitación del alfoz de Almoguera --con excepción de Santa María de Cortes, reseñado aquí pero perteneciente al alfoz de Zorita; por el contrario, el curato del despoblado de Velilla depende en la práctica del arcipreste de Zorita-- que aún incluía algún despoblado más (Santa Cruz)⁹². Coincide también con los territorios de la encomienda calatrava de Almoguera.

⁸⁹ El curato y el préstamo están anejados al beneficio curado de Fuentenovilla; los posee el cura de Pezuela (arciprestazgo de Alcalá).- Ibid., fol. 133v.

⁹⁰ Anejado al arciprestazgo de Almoguera. Se trata del único caso en que se menciona una ermita con un beneficio curado. Araduéniga, en término de la villa de Almoguera, se despoblaría según P. BALLESTEROS SAN JOSÉ durante el último cuarto del siglo XVI.- Aproximación histórica a la Alcarria Baja, p. 122.

⁹¹ P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: Aproximación histórica a la Alcarria Baja, pp. 113-114.

⁹² Ibidem, pp. 122 y ss; “La despoblación de La Golosa...”, p. 29.

* * *

Hasta aquí, se ha mostrado la relación de los dominios más compactos de la Orden: el partido de Calatrava y la plataforma del partido de Zorita constituida por la Alcarria Baja, que se identifican con la geografía de respectivas demarcaciones archidiocesanas.

A partir de ahora, en los siguientes listados, el resto de las villas y lugares calatravos, sean cabezas de encomienda o bien localidades donde la Orden sólo posee algunos derechos, aparecen dispersos, encuadrados en arciprestazgos distintos correspondientes mayoritariamente al arcedianato de Toledo pero también a otros.

IV Otros lugares relacionados con la Orden integrados en arciprestazgos dispersos.

**IV.1. Arcedianato de Guadalajara
ARCIPRESTAZGO DE GUADALAJARA⁹³**

	Beneficio curado
AZUQUECA (Despoblado)	1 ⁹⁴
TORREJÓN	1 ⁹⁵

**IV.2. Arcedianato de Guadalajara
ARCIPRESTAZGO DE ALCALÁ⁹⁶**

	Beneficio curado
CASASOLA (Despoblado)	1 ⁹⁷

⁹³ Fols. 102-103v.

⁹⁴ Anejo al beneficio curado de Quer.

⁹⁵ No se indica que este lugar, perteneciente al alfoz de Zorita, se encuentre despoblado. Según P. BALLESTEROS, su despoblación ocurrió durante el último cuarto del siglo XVI (Aproximación histórica a la Alcarria Baja, p. 121). Se reseña en el Libro de Beneficios que Torrejón “tiene anejo las Camarmas” (fol. 103v), sin que sea posible determinar cuál de los dos lugares está anejado al otro. En el arciprestazgo de Alcalá se menciona el pueblo de Camarma, cuyo curato tiene dos anejos, Villaviciosa y Camarmilla, sin ninguna referencia a Torrejón.

⁹⁶ Fol. 141r.

⁹⁷ No está anejado a ningún otro beneficio curado; pertenece a las monjas del monasterio de San Clemente de Toledo.

**IV.3. Arcedianato de Toledo
ARCIPRESTAZGO DE LA GUARDIA⁹⁸**

	Beneficio curado	Beneficio simple servidero	Medio beneficio	3/4 de beneficio	Préstamo	Capellanía
NAMBROCA	1					
HUERTA DE VALDECA-RÁBANOS	1	1	1	1	1	1
ACECA	-				2	

** Comentario al Arcedianato de Toledo: Arciprestazgo de La Guardia.*

Puesto que estamos reseñando cómo quedan integrados en circunscripciones archidiocesanas de Toledo los lugares pertenecientes a la milicia calatrava, creemos que no hay que incluir en este arciprestazgo las iglesias de doce lugares con sus tres anejos que el estudio realizado por M^a L. Guadalupe identifica como pertenecientes a la Orden de Calatrava⁹⁹. Sin duda se trata de un error, ya que las poblaciones de Quero, Alcázar, Arenas, Villarta, Herencia, Villafranca, Camuñas, Madridejos, Consuegra, Urda, etc. son todas ellas de titularidad sanjuanista.

⁹⁸ Fols. 36-36v.

⁹⁹ Ob. cit., p. 39.

**IV.4. Arcedianato de Toledo
ARCIPRESTAZGO DE OCAÑA¹⁰⁰**

	Beneficio curado	1/4 beneficio
CIRUELOS	1	1

**IV.5. Arcedianato de Toledo
ARCIPRESTAZGO DE ILLESCAS¹⁰¹**

	Beneficio curado	Beneficio simple servidero	Préstamo	Medio préstamo	1/4 préstamo
MORATALAZ (Despoblado)	1 ¹⁰²	2	1	3	1
BOROX	1	1		1	
PANTOJA	1		1		
ALHÓNDIGA	1				1

**IV.6. Arcedianato de Toledo
ARCIPRESTAZGO DE MONTALBÁN¹⁰³**

	Beneficio curado

¹⁰⁰ Fol. 41r.

¹⁰¹ Fols. 44r-45v.

¹⁰² El curato es anejo al de Esquivias (fol. 44r). No ocurre así con el resto de los beneficios.

¹⁰³ Fols. 56v-57r.

CASAS BUENAS (Despoblado)	1 ¹⁰⁴
POLÁN	1

IV.7. Arcedianato de Toledo
ARCIPRESTAZGO DE TALAVERA¹⁰⁵

	Beneficio curado
MONTEARAGÓN	1
CAZALIEGAS	1

IV.8. Arcedianato de Madrid
ARCIPRESTAZGO DE MADRID¹⁰⁶

	Beneficio curado	Beneficio simple servidero	Préstamo
VILLAVERDE	1	1	1

¹⁰⁴ Anejo al beneficio curado de Berzamuñoz, anejado a su vez al arciprestazgo (fol. 56v).

¹⁰⁵ Fol. 59v.

¹⁰⁶ Fol. 64v.

5.3.2. La correspondencia entre la administración eclesiástica toledana y la administración señorial de la Orden de Calatrava.

Puede verse la correspondencia entre la organización eclesiástica archidiecésana y la de la administración de la Orden en la tabla que seguirá a estas páginas.

No es la ideal la referencia a las *encomiendas*, que a veces no incluyen jurisdicción sobre núcleos de población sino posesión de heredades y rentas dispersas, pero aún así, puede servir de orientación para una visión de conjunto desde el punto de vista de la organización de los dominios calatravos, insertas las encomiendas ya en el siglo XV en *Provincias* o *Partidos*.

Las claves de dicha correspondencia son las siguientes:

a) Se aprecia una identificación plena en el caso del **partido de Campo de Calatrava** con el *arciprestazgo de Calatrava o Ciudad Real*.

b) En segundo lugar, en el **partido de Zorita** concurren varias divisiones arciprestales, si bien son las de Almodovar y Zorita las principales:

- Desde luego, la plataforma más compacta, la de La Alcarria Baja, se solapa con los *arciprestazgos de Zorita y Almodovar*, en efecto, aunque hay una pequeña derivación al *arciprestazgo de Guadalajara*, y otra prácticamente insignificante al de *Alcalá*.

- Más allá de estos dominios, al sur del Tajo Huerta de Valdecarábanos queda incluido en el *arciprestazgo de La Guardia*, y la encomienda de Otos-Ciruelos-Borox divide su dependencia entre los *arciprestazgos de Ocaña e Illescas*.

c) En tercer lugar, las **otras encomiendas** de Castilla, no incluidas en rigor en ninguno de los partidos quedan bajo la jurisdicción del arcedianato de Toledo y de los *arciprestazgos de La Guardia, Illescas y Montalbán* (Aceca, Casas de Toledo, el núcleo de Moratalaz); del más alejado *arcedianato de Talavera* y, por último, muy minoritariamente, del de *Madrid*.

Por supuesto, debe quedar claro que, con independencia de la correspondencia geográfica, no en todas las encomiendas la Orden ejerce facultades de jurisdicción eclesiástica; y paralelamente, no todas las divisiones de la administración eclesiástica toledana y sus oficiales, arcedianos y arciprestes, han de sufrir las consecuencias de unas pretensiones calatravas en el terreno de la supervisión, corrección, poder normativo, etc., en la vida religiosa y la red institucional eclesiástica. Suponer que en todas partes, y por igual, la Orden militar *sustituye* al arzobispado en la organización y gobierno religiosos, sería un gran error. No puede hablarse de sustitución, como tal, ni siquiera en las tierras donde la Orden ejerce un dominio jurisdiccional más pleno. Menos aún en lugares donde el señorío calatravo consiste en la percepción de rentas o el ejercicio aislado de derechos muy concretos.

En el capítulo siguiente trataremos del ámbito de actuación episcopal y de sus delegados en los dominios calatravos en confrontación o coexistencia con el campo de actuación de la Orden en lo religioso, y habrá ocasión de centrar la cuestión, que se reduce finalmente a la observación de **dos modalidades de jurisdicción**, según los conflictos y la atribución de competencias calatravas **en dos grandes zonas, la septentrional (partido de Zorita) y la meridional (Campo de Calatrava)**.

Pero se puede avanzar que, a grandes rasgos, se observa un paralelismo entre, por una parte, la gradación de identidad organización archidiocesana-organización calatrava y, por otra, la capacidad de intervención de la Orden en la jurisdicción eclesiástica.

Es decir: 1) Las facultades eclesiásticas calatravas alcanzan su máxima cota en el partido de Campo de Calatrava --coincidente de lleno con el arciprestazgo del mismo nombre--; 2) el nivel de aquéllas desciende poderosamente en la comarca bajoalcarreña del partido de Zorita --coincidente en buena parte con sus dos arciprestazgos de Zorita y Almoguera-- y 3) desaparecen tales potestades de jurisdicción eclesiástica con la dispersión de sus posesiones y derechos en encomiendas incluidas o divididas entre distintas demarcaciones toledanas.

TABLA V:

El encuadramiento de los partidos y encomiendas calatravos en los arcedianatos y arciprestazgos toledanos.

ARCHIDIÓCESIS DE TOLEDO		ORDEN DE CALATRAVA
<i>Arcedianato</i>	<i>Arciprestazgo</i>	<i>Encomiendas</i>
Partido de CAMPO DE CALATRAVA		
Calatrava	Ciudad Real	Todas las del partido, con algunas omisiones ¹⁰⁷ Las omisiones de <i>Aldea del Rey, Santa Cruz de Mudela</i> y <i>Saceruela</i> son las más significativas.
Partido de ZORITA		
Guadalajara	Zorita	Zorita Vállaga Auñón-Berninches-El Collado
Guadalajara	Guadalajara	<i>De la encomienda de Zorita:</i> Torrejón <i>Del priorato de Azuqueca:</i> Azuqueca

¹⁰⁷ Faltan las encomiendas cuyo núcleo es una dehesa ya despoblada, donde ni siquiera reside el comendador en la mayor parte de los casos, y donde al parecer su antiguo curato, si lo hubo, había perdido sus rentas, con lo que no se podían declarar anejas al beneficio de otro lugar:

Se trata de Castellanos, Guadalerza, Herrera y Montanchuelos (aunque en 1510, se cita una iglesia en esta última dehesa.- E. SOLANO: Ob. cit., p. 222).

Las de Torroba y Castilserás mantenían población, sin embargo, pero su lugar de culto no debió de alcanzar entidad de parroquia.

Las encomiendas asociadas a órganos de gobierno o jerarquías de la Orden tenían posesiones muy dispersas (Calatrava La Nueva, Calatrava La Vieja, Clavería, Sacristanía, Subencomienda del Convento) pero en algunos casos tienen su referencia clara en poblaciones concretas. Mientras aparece en el arciprestazgo Carrión (sede del comendador de Calatrava La Vieja), se omite Aldea del Rey, residencia del Clavero.

Guadalajara	Almoguera	Almoguera
Toledo	Alcalá	<i>De la encomienda de Auñón-Berninches-El Collado:</i> Casasola (dehesa)
Toledo	La Guardia	Huerta de Valdecarábanos
Toledo	Ocaña	<i>De la encomienda de Otos-Ciruelos-Borox:</i> Ciruelos
Toledo	Illescas	<i>De la encomienda de Otos-Ciruelos-Borox:</i> Borox
OTRAS ENCOMIENDAS		
Toledo	La Guardia	Aceca
Toledo	Illescas	<i>De la encomienda de Aceca:</i> Pantoja
Toledo	La Guardia	<i>De la encomienda de las Casas de Toledo:</i> Nambroca
Toledo	Montalbán	<i>De la encomienda de las Casas de Toledo:</i> Polán Casas Buenas
Talavera	Talavera	<i>De la encomienda de Talavera:</i> Cazaliegas Montearagón
Toledo	Illescas	Moratalaz
Madrid	Madrid	<i>De la encomienda de Moratalaz:</i> Villaverde

Capítulo 6

LOS AGENTES DE LA INTERVENCIÓN ARZOBISPAL

En los capítulos previos nos hemos referido, por una parte, a los conflictos jurisdiccionales ocurridos entre el arzobispado de Toledo y la Orden de Calatrava hasta mediados del siglo XIII, en que se fijaron las respectivas bases jurídicas para la respectiva actuación en el periodo posterior; y por otra, hemos estudiado cómo en aquella misma época, pero sobre todo en los siglos siguientes, se fueron configurando gradualmente las demarcaciones internas de la archidiócesis, y cómo quedaron encuadrados los dominios calatravos en ellas, con sus iglesias.

A partir de todo esto, en los próximos capítulos centraremos nuestro interés en estudiar cómo convivieron durante la baja Edad Media ambas *administraciones*, la eclesiástica ordinaria y la señorial que es también en parte eclesiástica, cuyos espacios se superponían. En efecto, se tratará de rastrear y analizar los conflictos que tuvieron lugar entre las dos instancias en distintos campos de la jurisdicción eclesiástica, tomando como referencia la episcopal –que institucionalmente es la apropiada desde el punto de vista canónico– y sus diferentes aspectos: los aspectos económicos; los judiciales; la intervención disciplinar y pastoral sobre clero, iglesias y fieles... Pretendemos ver en qué medida hubo problemas de competencias, defensa de prerrogativas o dejación, y, según los lugares del señorío, ejercicio efectivo de potestades por parte de cada una de las dos autoridades.

Pero previamente a todo ello, el presente capítulo se dedicará a examinar qué agentes de intervención institucional tuvo el arzobispado en las tierras del señorío calatravo: sus facultades, la identidad de algunos miembros destacados de este alto

clero –en general– archidiocesano, sus derechos económicos en relación con el mismo espacio...

Se trata de presentar un panorama global de estos oficiales que ejercían responsabilidades en las demarcaciones archidiocesanas (los siguientes capítulos incluirán nuevas referencias a ellos, pero no ya como cuerpo de intervención arzobispal, sino en función de cada terreno de conflictividad jurisdiccional). Al tratar de sus competencias –en particular las de *arcedianos* y *arciprestes*–, recordaremos cuáles les asignaban los sínodos diocesanos de Toledo pero también pondremos de relieve las que efectivamente ejercían, en la medida en que es posible rastrear su actuación en las iglesias de los dominios de la Orden; además, la huella dejada en las fuentes por las intervenciones de la instancia arzobispal a través de diferentes cauces nos permitirá hablar de algunos oficiales más.

Por último, también es éste el momento para referirnos a la presencia de clérigos destacados de la Iglesia de Toledo (*presencia virtual*, más bien) en la célula eclesiástica por excelencia, la iglesia local o parroquia, en tierras de la archidiócesis donde la Orden tiene propiedades e intereses, aunque no tenga la potestad sobre los templos y el clero. Encontramos que son titulares de préstamos, de beneficios o partes de ellos, etc., muchos clérigos y dignidades, miembros insignes del alto clero toledano que casi nunca residen en esas iglesias, fuentes de renta para ellos. En muchos lugares, feligreses parroquiales que eran también vasallos de la Orden se vieron afectados por la situación de iglesias con un clero titular absentista y mero perceptor –y acumulador– de rentas.

Téngase claro que *no* es ésta la situación prototípica del señorío calatravo donde la Orden ejerce plenamente sus facultades eclesiásticas –aunque no haya desaparecido la jurisdicción arzobispal–; es decir, *no* es la situación de las iglesias y fieles del *Campo de Calatrava*, que es el espacio en el que realmente se puede estudiar la peculiaridad de una vida religiosa laica enmarcada por la Orden Militar (de hecho, nuestro estudio

litúrgico y devocional de la segunda parte se centrará en ese espacio). Pero en el panorama institucional general, el que nos ocupa en esta parte primera del trabajo, no puede faltar, como término de comparación, la mirada a las iglesias de los otros espacios del dominio calatravo, las tierras de *Zorita y Almoguera*, en esencia, y algunas otras). En éstas sí se reproduce el esquema de ocupación de beneficios o, mejor, de sus rentas, aludido arriba; y que es el habitual en el resto de la archidiócesis: ocurre a menudo que miembros del cabildo toledano, personajes residentes habitualmente en Roma, etc., figuran como perceptores de tales rentas –y ello aún en lugares despoblados y sin feligreses–). Como se ha dicho, se aprovechará este capítulo para dedicar unas páginas y una tabla a la mención de todos estos casos, que conocemos para tierras bajo señorío de la Orden pero cuyas iglesias *no son de titularidad calatrava*, sino archidiocesana.

El objeto de la alusión es, sobre todo, marcar el contraste entre la situación de esas iglesias, de un lado, y de otro, la de los templos parroquiales del Campo de Calatrava que sí están plenamente sujetos a jurisdicción de la Orden, en los cuales en absoluto es posible encontrar a tales personajes como titulares de beneficios, capellanías ni otro tipo de oficios clericales.

6.1. LA INTERVENCIÓN INSTITUCIONAL: ARCEDIANOS, ARCIPRESTES Y OTROS OFICIOS.

6.1.1. Funciones, identidad, rentas.

La actuación jurisdiccional del arzobispado toledano se realiza a través de las siguientes dignidades y cargos: *arcediano*, *vicarios* (distinguir si el término se refiere al vicario general del arzobispo o se utiliza como sinónimo de arcediano es difícil), *fiscal* (documentado para la primera mitad del siglo XV y mencionado en las visitas calatravas a partir de los primeros años del siglo XVI), *provisor* (con relación a la “comisión” dada a los clérigos presentados a instancias de la Orden), *arcipreste* (raras veces mencionado) y, genéricamente, *oficiales* y *comisarios* del arzobispo y *jueces*.

Apenas hay comprobadas referencias a *visitadores diocesanos* como tales con relación al Campo de Calatrava (sí a la “visita del arcediano o comisario del arzobispo”; en el último caso puede tratarse de los testigos sinodales): en un caso se alude a “los visitadores e arcediano del arzobispo que Residian en Çibdad Real”¹. Para los arciprestazgos de Zorita y Almoguera, en el mismo contexto se omite la mención del arcediano, y en cambio se habla de los “visitadores e vicarios del arzobispo”.

Los *arcedianos de Guadalajara y de Calatrava* y los *arciprestes de Almoguera, Zorita y Calatrava* son en principio las jerarquías que dentro del cuadro organizativo del arzobispado representan la proyección de la entidad archidiocesana en los dominios

¹ A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O.Ctva., Códice 813 B. Capítulo General de Sevilla, marzo 8, 1511, fol. 36v.

calatravos de un modo sistemático y permanente, aparte de su labor ocasional como jueces.

La frecuencia mucho mayor de las menciones en las fuentes de arcedianos que de arciprestes hay que interpretarla en función de la importancia del primero de los cargos que, aparte del ámbito territorial sobre el que ejerce su autoridad, es relevante en el seno del propio cabildo toledano como canonjía, y que además de su rentabilidad económica supone un escalón alto en la promoción clerical que incluso puede conducir al propio oficio arzobispal². Las expresiones de la resistencia de la Orden de Calatrava en boca de los visitadores a lo que consideran intromisión de la iglesia toledana se suelen referir a los arcedianos, en fórmulas generales que los incluyen en una lista de enviados del arzobispo; en alguna ocasión en que se sanciona a entidades concretas por haber aceptado una visita determinada, sí se menciona al arcipreste de Calatrava. En realidad, como quedó señalado arriba, eran los arciprestes quienes tenían una intervención más directa en las iglesias rurales del arciprestazgo durante la baja Edad Media; y, como se verá para cada aspecto de la jurisdicción según las noticias de las fuentes, así lo hicieron o pretendieron hacerlo en los dominios calatravos. La inferioridad de sus rentas en comparación con las de los arcedianos es notable; también

² Como se sabe, la magnitud y el prestigio del arzobispado de Toledo era máxima; algunos prelados toledanos habían sido antes obispos o arzobispos de otras sedes. En el seno del propio cabildo toledano, era el deán quien estaba al frente, y algunos arzobispos habían desempeñado antes ese oficio (tales como don Domingo Pascual, 1262-1265; don Gonzalo García Gudiel (1280-1299), don Blas Fernández de Toledo, 1353-1362; don Juan Martínez de Contreras, 1423-1434).

Pero también entre quienes llegaron a ser arzobispos primados muchos habían sido *arcedianos* en la archidiócesis: don Gonzalo Pérez (1182-1189), de Talavera; don Sancho (1251-1261), arcediano de Toledo como lo sería también don Gutierre Gómez (1310-1319); la elección por el cabildo del arcediano de Talavera Armengol (junto con el deán de Burgos) hubo de supeditarse a la imposición de don Sancho de Aragón en 1268; igualmente se vio frustrada la elección del arcediano de Guadalajara a comienzos del siglo XV al no ser aceptada por el papa. También personajes al frente de los arcedianatos de Calatrava y de Guadalajara llegarían al arzobispado: en el primer caso, don Gil Álvarez de Albornoz (1338-1350) y en el segundo don Gutierre Álvarez de Toledo (1442-1445).- J.F. RIVERA RECIO: *Los arzobispos de Toledo*. Según este autor, también el arzobispo don Pedro Tenorio había sido arcediano de Calatrava antes de ser nombrado obispo de Coímbra en 1371; sin embargo, L. Suárez Fernández identifica este arcedianato con el de Toro, algo que responde a los términos de un texto autógrafo del propio don Pedro Tenorio donde refleja su trayectoria personal.- L. SUÁREZ FERNÁNDEZ: "Don Pedro Tenorio...", Apéndice documental, p. 621.

su menor participación en la titularidad de beneficios de sus arciprestazgos, marginada en relación con personajes importantes de la organización eclesiástica de Toledo, que suman rentas en distintas iglesias y generalmente ausentes de las mismas. Pero no sería correcta una imagen fija de los arciprestes como prebendados de escasa consideración ni menos asimilables al bajo clero rural; en principio, su dignidad es una de las componentes de los cabildos respectivos en las iglesias del núcleo cabecera del arciprestazgo, y en ocasiones acumulan otras dignidades importantes en Toledo, caso del arcipreste de Calatrava entre 1483 y 1485³. En todo caso, acceder a un arciprestazgo era al menos un escalón para una posible promoción (el propio cardenal Cisneros había sido arcipreste de Uceda).

Los cánones de varios sínodos toledanos delimitan las **funciones** de arcedianos y arciprestes⁴ (“arciprestes en sus arciprestazgos o vicarios en sus vicarías”), aplicadas también a sus respectivos vicarios. A ellos se refieren como “menores prelati”⁵.

- En lo referente a derechos económicos, queda prohibido a unos y otros el exigir exacciones y tasas de los clérigos de sus jurisdicciones⁶, y a los arciprestes cobrar ningún “precio” a los clérigos de su arciprestazgo con motivo de traer el óleo y el crisma de la iglesia de Toledo para que los curas lo recojan⁷. El arcediano participa de los diezmos parroquiales y, en general, es responsable de su percepción⁸. El arcipreste se sustenta con beneficios en su arciprestazgo⁹ y tiene derecho a la séptima parte de las

³ Figura como “el honrado arcipreste de Calatrava racionero en la Santa Iglesia de Toledo”, como testigo en los autos del tribunal inquisitorial de Ciudad Real.- Luis DELGADO MERCHÁN: Historia documentada de Ciudad Real (La judería, la Inquisición y la Santa Hermandad). Ciudad Real, 1907, p. 228.

⁴ J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos... El autor sistematiza las noticias al respecto contenidas en los concilios y sínodos, pp. 110-111. Remite en cada caso a los textos de los cánones incluidos en el Apéndice documental, fuente que utilizamos en los párrafos que siguen.

⁵ O “inferiores prelati”.

⁶ Sínodo de don Gil Álvarez de Albornoz de 1 de octubre de 1346, pp. 207-208.

⁷ Sínodos de fray Francisco Jiménez de Cisneros: diocesano de Alcalá de 4 de noviembre de 1497 y Sínodo diocesano de Talavera de 24 de octubre de 1498, pp. 346 y 356.

⁸ Sínodo de don Juan, infante de Aragón, diocesano de Toledo de 25 de mayo de 1323, p. 179.

⁹ Sínodo de don Gil Álvarez de Albornoz, de 1 de octubre de 1346, p. 208.

limosnas de la “cruzada”, cuya colecta y exhortación al pueblo para que la realice queda a su cargo desde 1323¹⁰.

- Arcedianos y arciprestes son jueces que pueden juzgar sólo causas menores. Se les prohíbe entender en las matrimoniales que no admitan remedio, composición o dispensa¹¹ y también en las causas criminales mayores y en las civiles “arduas”; sin embargo, los arciprestes, arcedianos y vicarios que se encuentren en el lugar donde esté el malhechor le pueden prender y hacer llegar a la cárcel del arzobispo para ser castigado. Sí se da facultad a los arciprestes para castigar ciertos pecados públicos de los feligreses: adivinación y hechicería, matrimonios en grados prohibidos de derecho (los casados deben presentar sus dispensas en el plazo de quince días), quebrantamiento del ayuno y abstinencia preceptivos en Cuaresma y barraganía de laicos, con facultad para excomulgar, negar los sacramentos y apartar de los oficios divinos a los pecadores¹²; así mismo los arciprestes pueden suspender por ocho días a los clérigos que administren defectuosamente el sacramento de la eucaristía, aunque si se trata de un error notable o que causa escándalo deben referir el caso al arzobispo¹³.

- Otras facultades son relativas a la cura de almas, que afectan a clérigos y feligreses. La vigilancia a los clérigos es cometida tanto a arcedianos como a arciprestes, por ejemplo acerca de su modo de vestir y llevar el cabello según las normas de la Iglesia¹⁴. En general, todo lo relativo a la cura de almas queda a cargo de los arciprestes, lo que demuestra su cercanía con relación a las parroquias archidiocesanas: deben velar por la correcta administración de los sacramentos, en

¹⁰ Sínodo de diocesano de Toledo de 25 de mayo de 1323, p. 183; el precepto se repite en las constituciones sinodales de don Blas Fernández de Toledo de 3 de mayo de 1356, p. 240.

¹¹ Sínodo de don Juan, diocesano de Toledo de 25 de mayo de 1323, p. 176.

¹² Sínodo diocesano de Alcalá de don Alfonso Carrillo, de 18 de junio de 1480, pp. 304-305.

¹³ Sínodo diocesano de Alcalá de don Alfonso Carrillo de 12 de mayo de 1481, p. 337.

¹⁴ Sínodo diocesano de Alcalá de don Alfonso Carrillo, de 18 de junio de 1480, p. 307.

especial el bautismo¹⁵ y la eucaristía¹⁶, mediante la supervisión directa de las fórmulas correctas de los mismos en los libros sacramentales; han de acudir a la iglesia de Toledo para recoger el óleo y el crisma y llevarlo a la cabeza del arciprestazgo donde lo recogerán los curas¹⁷; deben preocuparse de que se publique en cada iglesia la carta cuaresmal acerca de los pecados públicos enviada por los arzobispos y de que se lea durante cada domingo de cuaresma en la misa mayor, algo que los arciprestes y sus vicarios habían sido negligentes en hacer según el sínodo de Alcalá de 1480¹⁸. Finalmente, los arciprestes están obligados a asistir a los sínodos diocesanos --lo cual no se exige a los arcedianos, representados como canónigos de Toledo por el deán-- el gran instrumento de la reforma del clero y de la religiosidad de los fieles¹⁹, donde informarán del estado de las iglesias de su circunscripción²⁰ incluido lo referente a los clérigos beneficiados²¹, a las capellanías y al resto de los clérigos *in sacris* sin beneficios²² de todo el arciprestazgo. Sin embargo, la supervisión de la correcta aplicación de los cánones de los sínodos y la ejecución de penas a los infractores corre a cargo en general de los visitadores diocesanos y, según las referencias que arrancan de 1473, de los testigos sinodales²³, aunque como se ha visto, tanto arcedianos como arciprestes reciben el encargo de hacer cumplir ciertas prescripciones de los sínodos y aplicar el castigo correspondiente.

¹⁵ Idem, p. 318. En el caso del bautismo, se ordena a los arciprestes que en el plazo de los tres meses posteriores a la celebración del Sínodo acudan a la iglesia de Toledo o a Alcalá para recibir la fórmula correcta, de la cual darán copia a todos los curas del arciprestazgo. El mismo canon les manda que se informen por los libros sacramentales acerca del resto de los sacramentos.

¹⁶ Sínodo diocesano de Alcalá de don Alfonso Carrillo de 12 de mayo de 1481, p. 337.

¹⁷ Sínodos de fray Francisco Jiménez de Cisneros: diocesano de Alcalá de 4 de noviembre de 1497 y Sínodo diocesano de Talavera de 24 de octubre de 1498, pp. 346 y 356.

¹⁸ Pp. 304-305.

¹⁹ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ibidem*, pp. 153-155.

²⁰ La prescripción al respecto incluida en la Constitución sinodal de don Jimeno de Luna de 27 de junio de 1330 (pp. 197-198) se repite en sínodos posteriores.

²¹ Sínodo diocesano de Alcalá de don Blas Fernández de Toledo de 9 de mayo de 1354, p. 218; Constituciones sinodales del mismo arzobispo de 3 de mayo de 1356, p. 227.

²² Sínodo diocesano de Talavera de Jiménez de Cisneros de 24 de octubre de 1498, p. 360-361.

²³ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ibidem*, p. 125.

* * *

A modo de ejemplo, examinaremos las noticias concretas referidas a la **identidad** de los arcedianos de Guadalajara y de Calatrava y los arciprestes de Zorita, Almoguera y Calatrava contenidas en el *Libro de Beneficios* de 1501.

Los *arcedianos* son citados únicamente como canónigos componentes del cabildo de la iglesia de Toledo. El de Calatrava es por entonces don Pedro Carranza; es camarero del papa y se encuentra en Roma²⁴; el de Guadalajara es el belicoso don Bernardino de Mendoza²⁵, hermano del duque del Infantado don Diego de Mendoza, que tendría más adelante un enfrentamiento con el arzobispo Jiménez de Cisneros por pretender la posesión de un beneficio en Ranera, población del arcedianato²⁶. Ninguno de los dos personajes posee beneficios en ninguno de los tres arciprestazgos.

En cuanto a los *arciprestes*, el de Zorita, Pedro Martínez Calvete, parece procedente o vinculado a la villa de Pastrana perteneciente a la circunscripción, en cuya iglesia ha dejado dotada una capellanía con 4.000 mrs. de renta (repartidos entre el capellán y la iglesia) para que le digan cuatro misas anuales, cuyos patronos serán el

²⁴ A.H.N., Universidades y Colegios, Libro 1192 F, Libro de Beneficios del arzobispado de Toledo, fols. 1r y 23r.

²⁵ Ibidem, fol. 1r.

²⁶ A. GÓMEZ DE CASTRO: Ob. cit., pp. 200-201. Según el cronista, el arzobispo había colocado al frente de dicho beneficio a Pedro Mártir, pero el arcediano lo pretendía para sí basándose en una carta de Alejandro VI (m. 1503), e intentó apropiárselo por las armas y a la fuerza. Cisneros llevó muy a mal el asunto, desautorizó el privilegio pontificio alegando que el papa había muerto hacía mucho tiempo y utilizó los oficios del duque para contener a su hermano.

pariente más próximo y aquél que sea arcipreste de Zorita²⁷. Este arciprestazgo tiene como anejos varios beneficios curados: el propio curazgo de Zorita²⁸, el del lugar ya hacía tiempo despoblado²⁹ de Anguix y el del reciente núcleo³⁰ de Sayatón³¹. El arcipreste no posee ningún beneficio de los varios existentes en Pastrana, a pesar de la importancia de la localidad y de la vinculación personal señalada (en cambio, uno de los beneficios servideros lo tiene otro arcipreste, el de Talamanca³²); si hemos de identificar al arcipreste de Zorita con “Calvete de Pastrana”, posee también un préstamo en Driebes³³, villa del arciprestazgo de Almoguera.

El arcipreste de Almoguera es en 1501 Cristóbal de Bobadilla. Otro arcipreste anterior había dotado una capellanía en una iglesia no de la circunscripción de Almoguera, sino del arciprestazgo de Zorita, la de Auñón³⁴. El arciprestazgo de Almoguera sólo tenía como anejo el beneficio curado en la ermita del despoblado de Araduéniga³⁵ y poseía un beneficio servidero en la iglesia parroquial de Santa Cecilia de Almoguera, que no servía³⁶.

Para el arciprestazgo de Calatrava queda documentada la identidad del arcipreste, Francisco Fernández, y de su vicario, el clérigo Pedro Ruiz. El arcipreste posee medio préstamo en la iglesia parroquial de Santiago de Ciudad Real³⁷, capital del arciprestazgo, y el beneficio curado de la aldea despoblada de Poblete, cuya alta renta valorada en 6.000 mrs. perciben los racioneros de Ciudad Real³⁸. El vicario del

²⁷ Ibidem, fol. 132r.

²⁸ Ibidem, fols. 20r y 127v.

²⁹ Según P. BALLESTEROS SAN JOSÉ, desde la segunda mitad del siglo XV.- Aproximación histórica a la Alcarria Baja, pp. 123-124.

³⁰ Creado en el último cuarto del siglo XV.-P. BALLESTEROS: Ibidem.

³¹ Libro de Beneficios, fol. 131r.

³² Ibidem, fol. 131v.

³³ Ibidem, fol. 133r.

³⁴ Ibidem, fol. 131r.

³⁵ Ibidem, fols. 132v y 134r.

³⁶ Ibidem, fol. 132v.

³⁷ Ibidem, fol. 80r.

³⁸ Ibidem, fol. 82r.

arcipreste Pedro Ruiz sirve el beneficio curado de la iglesia de Santa María en Ciudad Real por delegación de su auténtico titular, quien reside en Toledo³⁹. Nótese que en el arciprestazgo de Calatrava las posibilidades de poseer beneficios se limitan al territorio de realengo, Ciudad Real y su alfoz; no sólo los arciprestes sino también cualquier otra dignidad del cabildo toledano están excluidos en las iglesias de la Orden de Calatrava; por el contrario, tanto en el núcleo de Ciudad Real como en los lugares de los arciprestazgos de Zorita y Almoguera son frecuentes estos titulares.

Por lo tanto, la relación de los arciprestes con las iglesias del arciprestazgo no sólo se deriva de su propia función; también aquéllas constituyen una fuente de renta, más bien exigua si comparamos la calidad de los beneficios que se adjudican a aquéllos con otros existentes a veces en las mismas iglesias. Los de mayor valor tienen como titulares a personajes que habitualmente no residen en sus beneficios por razón de sus actividades como canónigos en Toledo o en otros obispados u otras. Hay que exceptuar al arcipreste de Zorita, quien posee el curazgo de la propia villa cabecera del arciprestazgo; en cambio, el de Almoguera sólo posee un servidero en una de las dos parroquias de la villa (que en total contabilizan diez beneficios y medio), y su renta total de 4.500 mrs. queda muy por debajo de los 7.000 mrs que acumula el curero de Santa Cecilia, un personaje que reside en Sigüenza y que posee 4 beneficios. En el caso del arciprestazgo de Calatrava, la inferioridad de la condición del arcipreste queda de manifiesto en el hecho de que tampoco posea el curazgo de ninguna de las tres parroquias de Ciudad Real (sí medio préstamo en Santiago) y en la percepción de la renta del de Poblete por parte del conjunto de los racioneros o componentes del único cabildo de Ciudad Real.

El aludido *contraste entre los oficios de arcediano y arcipreste* queda ejemplificado en el cuadro siguiente, que refleja aquella diferencia en el **aspecto económico**, donde la disparidad de las cifras es evidente aunque se vería compensada

³⁹ Ibidem, fol. 79.

parcialmente por el derecho de los arciprestes a la séptima parte de la colecta de la *Cruzada*, y quizás por otros oficios incluso en diócesis distintas (para 1414 se documenta un arcipreste de Calatrava que es canónigo en la iglesia de Jaén⁴⁰, y ya se citó la noticia sobre otro arcipreste calatravo que es racionero en Toledo). Por añadidura, los arcedianos perciben por su oficio una parte de los diezmos, renta a la que no se refiere sistemáticamente el *Libro de Beneficios*: según el estudio de M^a L. Guadalupe Beraza, al que remitimos, es al final del siglo XV el 3,33 % más otra porción como canónigos de Toledo en el caso del diezmo del pan y el vino.

TABLA VI:
VALOR ANUAL DE LAS RENTAS ASIGNADAS A ARCEDIANOS Y A ARCIPRESTES EN 1501

⁴⁰ 1414, septiembre 6, Villa Real. A.H.N., OO.MM., Ctva., Sección Diplomática, Carp. 465 P, núm. 269 P.

		Maravedíes	Pan en fanegas
<u>ARCEDIANOS</u>			
Calatrava	Canonjía de Toledo	120.000 mrs. ⁴¹	
Guadalajara	Canonjía de Toledo	120.000 mrs.	
<u>ARCIPRESTES</u>			
Zorita			
	Arciprestazgo:	2.100 mrs.	110 f. mitad tr. y ceb.
	Benef. curado Zorita:	7.783 mrs.	16 f. trigo
	Benef. curado Anguix:	1.160 mrs.	42 f. trigo
	Benef. curado Sayatón:	1.100 mrs.	30 f. mitad tr. y ceb.
	Préstamo Driebes (?):	5.000 mrs.	
	TOTAL rentas arciprestazgo Zorita:	17.143 mrs.	128 f. trigo y 70 f. ceb.
Almoguera			
	Arciprestazgo	-----	
	Benef. servidero de igl. Sta. Cecilia, Almoguera	-----	
	Benef. curado Araduéniga	700 mrs.	
	TOTAL rentas arciprestazgo Almoguera:	4.500 mrs.	
Ciudad Real			
	Arciprestazgo	-----	

⁴¹ Es el valor de todas las canonjías.- Ibidem, fol. 24r.

Medio préstamo de igl. Santiago en Ciudad Real	Proporción del total de 7.000-10.000 mrs.: De 378 a 540,5 mrs. ⁴² Además, a los racioneros de Ciudad Real les corresponde la renta de varios curatos de aldeas: Valverde y Benavente, Las Casas y Sancho Rey, Poblete y La Torrecilla; en total suman 37.000 mrs., cantidad muy superior a la de los beneficios de la propia capital. Repartidos entre 18'5 partes suponen 2.000 mrs. para cada una.
<i>Aldeas:</i>	
Benef. curado Poblete	Proporción de los 6.000 mrs.
Benef. curado Valverde y Benavente	Proporción de los 8.000 mrs.

⁴² Los beneficios de las iglesias parroquiales de Ciudad Real, Santa María, San Pedro y Santiago (curados, simples servidores y préstamos) valen “tanto uno como el otro”; los beneficiados constituyen un solo cabildo con 12 beneficios y 6 préstamos y medio, y la renta total se reparte entre ellos: 10.000 mrs. “el año que mas vale” y 7.000 mrs. “quando menos valen”, en función del valor “de los panes y vinos y algar y abaxar”.- Ibidem, fol. 80. El cálculo del valor del préstamo del arcipreste se ha hecho dividiendo estas sumas entre los dieciocho beneficios y medio, suponiendo que, efectivamente, perciban la misma proporción los curados, simples servidores y préstamos.

Benef. curado Las Casas y Sancho Rey	Proporción de los 15.000 mrs.
Benef. curado La Torrecilla	Proporción de los 8.000 mrs.
<i>Total proporciones aldeas: 2.000 mrs.</i>	
<i>TOTAL rentas arciprestazgo Ciudad Real (sin el arciprestazgo)</i>	De 2.378 a 2.540,5 mrs.

6.1.2. Modalidades de actuación.

La actuación real de los oficiales referidos, en aplicación de las competencias que los sínodos les conceden, se apreciará mejor a través del análisis de cada faceta de la jurisdicción.

Pero puede decirse en conjunto que, durante la baja Edad Media, en los dominios calatravos aparece el arcedianos percibiendo una parte del *terzuelo* de los diezmos correspondiente al arzobispo; tanto arcedianos y arciprestes son mencionados las más de las veces como jueces (en realidad, la fórmula empleada es “arçediano ni ningun otro juez”); también se atribuye al arcedianos la potestad (como el provisor del arzobispado o, por supuesto, el propio arzobispo o su vicario) para otorgar a los clérigos

la comisión para administrar los sacramentos⁴³. Y el mismo oficial aparece visitando iglesias, cofradías, ermitas, hospitales, o pretendiendo hacerlo así.

Sin embargo, pensamos que, cuando se menciona a los oficiales o comisarios del arzobispo que “andan” requiriendo tasas y cuentas, revisando el estado de las iglesias y haciendo pasar demandas, en realidad debe de tratarse del arcipreste o su vicario, como también a propósito de la recolección de la *Cruzada* (de la que está exenta la Orden), porque todo ello compete al arcipreste.

La reiterada alusión a las visitas de los arcedianos se encuadra en realidad en la fórmula “visitas del arzobispo o el arcediano o sus vicarios”; quizás los también documentados vicarios de arcedianos ejercieron las funciones cerca de las iglesias, clérigos y fieles correspondientes a los segundos. La visita de las iglesias de la circunscripción era una de las facultades reconocidas a los arcedianos en la concordia de 1245; pero según todos los indicios y como era habitual en otras partes, la labor arcedianal en el territorio había pasado a los arciprestes. Ambos, arcedianos y arciprestes, tienen vicarios, probablemente con un arraigo sobre el terreno mayor que el de sus representados (sobre todo en el caso de los arcedianos⁴⁴) aunque el de los arciprestes debía de ser satisfactorio, tanto en la cabeza del arciprestazgo (existen testimonios para

⁴³ Durante el siglo XIII, en los obispados castellano-leoneses el examen de los candidatos antes de su ordenación y su presentación al obispo era una de las competencias exclusivas del arcediano, quien incluso podía conferir algunos beneficios; precisamente es uno de los motivos de fricción con los arciprestes en algunas diócesis, cuando éstos usurpan dicha atribución sin consultar siquiera al arcediano.- D. Mansilla: Iglesia castellano-leonesa y Curia romana en los tiempos del rey San Fernando, p. 205: Apéndice documental, núms. 56 y 74, pp. 328 y 355.

⁴⁴ Un relevante papel lo desempeña al menos en un proceso de la Inquisición en Ciudad Real (el incoado al regidor Juan González Pintado, tramitado entre noviembre de 1483 y febrero de 1484) el vicario del arcediano de Calatrava, Juan González, como examinador de los testigos presentados por el promotor fiscal, labor que requería ser persona de confianza de los inquisidores y una dedicación exhaustiva, condiciones que acreditan que se trataba de un personaje conocido, y no sólo relevante por su oficio sino establecido personalmente en la ciudad. - L. DELGADO MERCHÁN: Historia documentada de Ciudad Real. Ciudad Real, p. 246.

Ciudad Real hacia el final del siglo XV⁴⁵) como con relación a las iglesias de la jurisdicción.

La impresión que se obtiene es que eran los arciprestes y sus vicarios quienes recorrían los lugares del arciprestazgo. De los arcedianos no puede afirmarse que se mantuvieran fuera del ámbito de su arcedianato entendiendo el oficio únicamente como fuente de renta, al menos el arcediano de Calatrava; pero sí que desarrollaban su función --quizá no con una presencia permanente-- como jueces residentes en Ciudad Real, sede del arcedianato, a donde procuraban atraer a los supuestos delincuentes del Campo de Calatrava; desde allí delegaban otras competencias que requirieran la inspección territorial (en el vicario y en otras personas⁴⁶) y probablemente a la misma ciudad harían acudir a los clérigos presentados desde instancias calatravas para cometerles la administración de sacramentos. De hecho, existen noticias sobre sus actividades en Ciudad Real al final del siglo XIII y entrado el siglo XIV⁴⁷; lo último es importante si recordamos que probablemente a comienzos del siglo XIV existe el arcipreste de Ciudad Real o Calatrava.

Al igual que ha ocurrido con la competencia de los arcedianos en cuanto a la supervisión de la cura de almas --transferida al menos parcialmente y en cuanto al conocimiento sobre el terreno a los arciprestes-- otra de sus funciones, la de recaudar las rentas correspondientes al arzobispado, parece haber pasado a distintos oficiales, los *fiscales*, o al menos haber recibido con éstos un impulso decisivo. Desde la primera mitad del siglo XV se atestigua la existencia de un fiscal de Villa Real que recorre las villas y lugares del Campo de Calatrava para ejecutar en diezmeros, arrendadores y

⁴⁵ Como se ha dicho ya, en los procesos inquisitoriales de Ciudad Real celebrados entre 1483 y 1485 interviene el arcipreste de Calatrava como testigo de los autos practicados por el tribunal, lo que da fe de su presencia mínimamente continuada en la ciudad; por ejemplo en el solemne auto de fe celebrado el 15 de marzo de 1485 en la plaza pública de la ciudad, según la sentencia leída sobre el cadalso.- L. DELGADO MERCHÁN: *Ibidem*, p. 259.

⁴⁶ L.R. VILLEGAS refiere la comisión probablemente hecha por el arcediano, fechada en Ciudad Real en 1349, a favor de un fraile de la Orden de Predicadores para absolver de censuras a clérigos no sólo de la ciudad y su alfoz, sino también del Campo de Calatrava.- L.R. VILLEGAS DÍAZ: *Ciudad Real en la Edad Media*, p. 85.

⁴⁷ *Ibidem*.

deudores las rentas de los diezmos debidos no sólo al arzobispo sino también al resto de las personas que tienen parte en ellos, y recordemos que el arcediano es una de esas personas; el mismo cargo aparece con referencia a las tierras de Zorita y Almoguera. En realidad, parece tratarse de un cargo no adscrito a los arcedianatos, sino perteneciente al organigrama de la administración central del arzobispado, que actúa territorialmente: en 1510 se les menciona como *fiscales del arzobispo que residen en Ciudad Real* y *fiscales del cardenal que entran en las villas de los partidos (sic) de Zorita y Almoguera*. Más adelante sí aparecerá un *fiscal del Abdiencia eclesiastica Arzobispal del Arcedianazgo de Calatrava e Ciudad Real*⁴⁸ En todo caso, los fiscales que ejecutan las rentas de la iglesia toledana e imponen las penas correspondientes están desarrollando, como oficiales añadidos en las circunscripciones territoriales, una labor que correspondía, en principio, a los arcedianos.

Por último, no hay que olvidar que la facultad jurisdiccional del arcediano se ve completada con la poseída por los *testigos sinodales* encargados de supervisar la correcta aplicación de los sínodos y castigar las infracciones; no se han atestiguado para nuestros territorios, pero sí existe alguna mención (1511) de *visitadores* que, al igual que el arcediano, residen en Ciudad Real e imponen a los miembros de la Orden y a sus vasallos censuras de excomunión y entredicho. Para la segunda mitad del siglo XVI se documenta un *Vicario e Visitador en Ciudad Real e Campo de Calatrava*⁴⁹.

Nótese que todos los datos que reflejan una organización más ramificada para realizar las funciones de la jurisdicción del arzobispado toledano y hacerla llegar a todos los lugares son tardíos (siglo XV, comienzos del siglo XVI); parecen responder a unas necesidades más complejas y quizá también a la insuficiencia práctica de los arcedianos para ejercer las distintas potestades.

⁴⁸ En el pleito seguido entre el arzobispado de Toledo y la Orden entre 1566 y 1571.- Traslado de fecha de 1729, diciembre 30. Sacro Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Consejo, Leg. 6.117, núm. 4, fol. 10.

⁴⁹ Precisamente fue su actuación en algunas villas del Campo de Calatrava, realizando las visitas, con la pretensión de examinar las cuentas de las cofradías, la que dio lugar al pleito seguido entre el arzobispado de Toledo y la Orden entre 1566 y 1571.- Traslado de fecha de 1729, diciembre 30. Sacro Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Consejo, Leg. 6.117, núm. 4, fol. 10.

En otro orden de cosas, hay que aludir a la existencia del tribunal de la Inquisición en Ciudad Real entre 1483 y 1485 (año en que se trasladó a Toledo) cuyo radio de acción se extendía al territorio circundante y a todo el arzobispado de Toledo, con sus dos jueces inquisidores, asesores, promotor fiscal, comisarios, receptores, letrados, procuradores y notarios y todo el resto de funcionarios pertenecientes a la organización del Santo Oficio⁵⁰. Al parecer los procesos incoados a personas naturales del Campo de Calatrava fueron escasos⁵¹, pero no hay que olvidar la labor de inspección existente por debajo de los casos que prosperaron⁵². No sólo el tribunal extendía su campo de acción al Campo de Calatrava, sino que los propios procesos podían ser ocasionalmente seguidos en poblaciones del mismo; al menos, en Almagro, en cuya *plaza del cadahalso* se leyó una sentencia, aunque en este caso se trataba de la capital de la Orden de Calatrava, implicada en el proceso⁵³.

⁵⁰ Luis DELGADO MERCHÁN: Ob. cit., pp. 225-228.

⁵¹ Hubo cinco procesos en 1484 y 1485 contra personas de Almagro, Almodóvar y Daimiel; y entre 1485 y 1500 (tribunal de Toledo) sólo 32 afectaron a naturales del Campo de Calatrava. El número se incrementó hasta cincuenta aproximadamente, todos condenados, en 1501.- Ibidem, pp. 212-214. Vid. Libro IV, capítulos XXV-XXXV.

⁵² En enero de 1485, uno de los responsables del tribunal, cierto licenciado, escribía a los inquisidores de Toledo desde Almagro, pidiéndoles facultad para poner en las iglesias los sambenitos, y advierte que contesten a la mayor brevedad, antes de partir de Almagro para continuar su visita a dos pueblos de moriscos, Aldea del Rey y La Calzada, que sólo le llevará un mes ya que están próximos el uno del otro.- Ibidem, p. 265.

⁵³ La sentencia tiene fecha de 18 de abril de 1485 en Almagro; a su lectura asiste como testigo, entre otros, un representante del maestro. Se acusaba de judaizar a Teresa Castro, mujer del que fuera mayordomo y recaudador del maestro de Calatrava, ya difunta y defendida por sus hijas; éstas designaron por representantes a sus respectivos maridos, dos comendadores, Rodrigo de Oviedo y Ramiro de Segarra. Hubo testigos de Almagro, El Viso, Valdepeñas y El Moral.- Ibidem, pp. 264-266.

6.2. LA INTERVENCIÓN EN LA ESTRUCTURA PARROQUIAL: OTRAS DIGNIDADES Y CLÉRIGOS DESTACADOS DE LA IGLESIA DE TOLEDO.

La intervención a la que ahora nos referimos, la del alto clero toledano en parroquias como titulares de beneficios u otras rentas, se produce en las *iglesias parroquiales que no son de la Orden de Calatrava* aún estando dentro de su señorío: las de los arciprestazgos de Zorita y Almoguera.

Por supuesto, no hace falta insistir en que la misma situación se produce en todos aquellos lugares dispersos en otras demarcaciones, que no reseñaremos por entender que en ellos la Orden no posee jurisdicción eclesiástica, salvo los casos aislados de Borox y Pantoja (arciprestazgo de Illescas) y Huerta de Valdecarábanos (arciprestazgo de La Guardia). También tiene lugar, dentro del arciprestazgo de Calatrava, solamente en la propia Ciudad Real y en sus aldeas como núcleo de realengo, caso al que también aludimos por tratarse de un reducto ajeno a la jurisdicción de la Orden pero encajado en su territorio, y por la importancia relativa de la capital con relación al resto del Campo de Calatrava.

No se da en absoluto en las parroquias de dicho Campo, sometidas a la Orden.

En realidad, como es lógico *todos* los clérigos que atienden tales iglesias son de filiación archidiocesana; nos referimos a su provisión, su mantenimiento, las visitas y corrección de que son objeto, su asistencia a los sínodos, etc. Esto es natural en Ciudad Real y en sus aldeas, y en Zorita y Almoguera es el resultado de un reconocimiento conseguido por los arzobispos toledanos en épocas anteriores. Por ello aquí -seleccionamos *sólo* a aquellos con algún *papel destacado* en la archidiócesis y, en general, en la estructura de la iglesia de Toledo.

Así pues, reseñados ya arriba los oficiales con competencias eclesiásticas más o menos precisas sobre el territorio de los arciprestazgos de Calatrava, Zorita y Almodovar, atendemos ahora a los personajes que precisamente desarrollan su actividad fuera de él *junto al arzobispo* (miembros de su Consejo, su limosnero), *en el cabildo toledano* (deán, racioneros, canónigos) o como *responsables de otras circunscripciones* de la archidiócesis (arciprestes), pero que encuentran en estas iglesias --aún de los lugares despoblados-- una fuente de renta a través de la posesión de beneficios curados, simples servideros, préstamos y capellanías, acumulable a la propia renta debida al oficio que desempeñen. Son representantes del alto clero que gozan igualmente de rentas por la misma vía en otros lugares dispersos de la archidiócesis toledana.

En el mismo grupo puede incluirse a los numerosos *beneficiados que residen o se encuentran circunstancialmente en Roma* por motivos que se nos escapan (probablemente, entre otros, como procuradores por el arzobispado ante la Sede Apostólica o dedicados al estudio). Hay también algunos *doctores*; y otros clérigos, también destacados entre la clerecía archidiocesana, se hallan en el *estudio de Salamanca*.

Por último, aparecen beneficiados que son *curas en lugares y villas de otros arciprestazgos*: clérigos que igualmente dependen de la archidiócesis y representan una línea de continuidad de dicho poder en todas estas iglesias.

Es claro que en la mayoría de estos casos los titulares de beneficios y capellanías no residen en ellos y no los sirven; a veces se consigna que lo hacen capellanes por ellos. Pero tiene importancia aclarar, sin embargo, que los titulares de préstamos (o “prestameras” o “beneficios prestimoniales”) no estaban obligados a la residencia, según fue ratificado expresamente por el sínodo diocesano de Toledo de 1356, ateniéndose a que “según la costumbre, [estos beneficios] no requieren residencia”⁵⁴.

En la situación de absentismo originada confluyen también los casos en que aquella titularidad está en manos de personas ajenas a la archidiócesis pero sí destacadas por sus oficios, e incluso organismos (Colegio de Valladolid), en otras diócesis de la misma provincia toledana (Segovia, Palencia).

⁵⁴ J. SÁNCHEZ HERRERO: Ob. cit., Apéndice, p. 232.

Seguimos la información del *Libro de Beneficios del Arzobispado de Toledo*, para el año de 1501; puede servir como ejemplo y referencia de la situación existente al menos desde algunos años atrás.

TABLA VII:

INTERVENCIÓN Y RENTAS DE MIEMBROS DEL ALTO CLERO ARCHIDIOCESANO EN IGLESIAS PARROQUIALES DE LAS TIERRAS CALATRAVAS.

ARCIPRES TAZGO Iglesias	Beneficio / Capellanía	Identidad del titular	Datos sobre Residencia	Valor anual en mrs. y en pan Pontifical (P.) Primicias (PR.) Posesiones (Pos)
<u>ARCIPRESTAZGO de ZORITA</u> (Arcedianato Guadalajara)				
ALBALATE	Beneficio servidero	Juan García Montero, cura de Santiago de Uceda	Lo sirven por él	4.500 mrs. con P, PR, Pos.
	Préstamo	Francisco Sánchez Zaragoza	Reside en Roma	4.200 mrs.
	Medio préstamo	Doctor Pedro de la Puente	No reside	2.100 mrs.
ALDOVERA	Beneficio curado	Doctor Pedro de la Puente / Rector del Colegio de su Señoría ⁵⁵	----	1.800 mrs.
	Préstamo	Villa Martín	Reside en Roma	1.800 mrs.
ALMONACID	Beneficio curado	Bartolomé Fernández	En el estudio de Salamanca	13.983 mrs. / 23 fas. trigo
	Beneficio servidero	Doctor Pedro de la Puente	No reside	13.983 mrs. / 23 fas. trigo
	Beneficio servidero	Juan de Pastrana, cura de Brea	No reside	13.983 mrs. / 23 fas. trigo
	Capellanía	Juan García Montero, cura de Santiago de Uceda	No se sirve. Arrendada	2.000 mrs. (importe del arrendamiento)
ALOCÉN	Medio préstamo	Juan de Cuesta	Está en Roma desde hace días	2.500 mrs.

⁵⁵ “El curado tenía el doctor Pº de la Puente; esta en la cabeça del Rector del colegio de Su S^{ra}” (fol. 128v). Esta fórmula se repite en varias ocasiones. Puede tratarse del Colegio de San Ildefonso en Alcalá, que Cisneros erigió en 1501, aunque sus primeros estudiantes no llegaron sino hasta 1508.- A. GÓMEZ DE CASTRO: Ob. cit., pp. 94 y 215

ANGUIX (Despoblado)	Medio préstamo	Ferrand López, canónigo de Segovia		580 mrs. / 21 fas. trigo
AUÑÓN	Capellanía de San Nicolás	Juan Agua de Peñalver	Está en Roma desde hace mucho tiempo	600 mrs.
	Capellanía del Juez	Benito Sánchez, cura de Fuentes		2.030 mrs. / 22 fas. trigo
	Capellanía ⁵⁶	Sancho Gómez de Fuentelencina		1.500 mrs.
BERNIN- CHES	Beneficio servidero	Alonso Martínez de Córdoba	Está en Roma desde San Juan de este año	3.323 mrs. y 3 ducados / 33 fas. y 4 celems. trigo
	+ Benef. curado de La Golosa (despoblado), compartido con el benef. curado de Berninches	“		72,5 mrs. / 6,5 fas. y 3,2 celems. trigo
				<i>Total: 3.395,5 mrs. y 3 ducados/ 39,5 fas. y 7,2 cls. trigo</i>
	Préstamo	Maestrescuela de Toledo	No reside	3.323 mrs. y 3 ducados / 21 fas. y 4 celems. trigo
FUENTE- LENCINA	Préstamo	Colegio de Valladolid		3.600 mrs. / 50 fas. trigo PR.
	Préstamo	Un canónigo de Toledo	No reside	3.600 mrs. / 50 fas. trigo PR.
	Medio préstamo	Anejo al deanazgo de Toledo	No reside	1.800 mrs. / 25 fas. trigo PR.
LA GOLOSA (Despoblado)	Préstamo	Doctor Pedro de la Puente / Rector del Colegio de su Señoría		290 mrs. ⁵⁷ / 26 fas. 13 cels. trigo
HUEVA	Beneficio curado	Doctor Cubillas	Nunca residió	7.186,5 mrs. con Pos. / 121,5 fas. trigo de P.
	+ Beneficio servidero			
	+ 2 préstamos			
ILLANA	Beneficio servidero	Martín de Cereceda	En el estudio de Salamanca	3.000 mrs. / 86 fas. pan de PR. y Pos.
MORATILLA	Préstamo	Medina, canónigo de Toledo	No reside	11.100 mrs. / 41 fas. tr. de P.

⁵⁶ Dotada por el arcipreste de Almoguera; es de patronazgo.

⁵⁷ Se aclara que este préstamo vale el doble que el beneficio curado de La Golosa “porque lleva dos partes” (fol.130v).

	Capellanía	Pedro de la Puebla, capellán de la Reina	No la sirve	1.360 mrs.(importe del arrendmto.)
OLIVAR	Préstamo	El limosnero del arzobispo	No reside	2.685 mrs. / 23 fas. trigo
PASTRANA	Beneficio servidero	Diego de Espinosa, canónigo de Palencia	No reside nunca en él	13.305 mrs. con Pos. / 20 fas. pan sin PR.
	Beneficio servidero	Íñigo de los Barrios	Está en Roma	13.615 mrs. con Pos. / 20 fas. pan
	Beneficio servidero	Arcipreste de Talamanca	No reside nunca en él	13.205 mrs. con Pos. / 20 fas. pan
	Capellanía	Juan de Pastrana	La sirven por él	2.800 mrs. / 10 fas. trigo
	Capellanía	Diego de Espinosa, canónigo de Palencia	La sirve por él Alonso Martínez, clérigo.	2.700 mrs. / 9 fas. trigo
YEBRA	Beneficio curado	Juan Fernández, vicario de Buitrago	No reside	2.000 mrs. / 45 fas. trigo de P. y PR.
	+ Benf. curado de La Bujeda (despoblado)	“		4 fas. trigo
	+ Benf. curado de Villamayor (despoblado)	“		5.500 mrs. / 66 fas. trigo
				<i>Total: 7.500 mrs. / 115 fas. tr.</i>
	Beneficio servidero	Doctor Pedro de la Puente / Rector del Colegio de su Señoría		2.000 mrs. / 45 fas. trigo
<u>ARCIPRESTAZGO de ALMOGUERA</u> (Arceobispado Guadalajara)				
ALBARES	Préstamo	Doctor Pedro de la Puente / Rector del Colegio de su Señoría		5.000 mrs.

ALMO- GUERA: - <u>SANTA</u> <u>CECILIA</u> :	Bficio curado + 2 bfs. servideros + 1/2 bf. svidro + 1/2 bf. svidro en <u>San Juan</u> .	Pedro Martínez de Algora	Vive en Si- güenza. No reside en ellos desde hace más de doce años. Los sirven capellanes.	6.500 ó 7.000 mrs.con PR. y Pos., los 4 beneficios.
	Beneficio servidero	Cristóbal de Bobadilla, arcipreste deAlmoguera	Lo sirve un capellán por él	4.500 mrs. con el benef. curado de Araduéniga
	2 beneficios servideros + 1,5 benef. anejos al bfc. curado de S. Juan + Bfc. curado de <u>S. Juan</u>	Doctor Pedro de la Puente	Los sirve personalmente, además de tener capellán	5.000 mrs. los 3,5 beneficios 4.000 mrs. el beneficio.curado de S.Juan <i>Total: 9.000 mrs.</i>
	Beneficio servidero	Capellanes del coro de la igl. de Toledo	Lo sirve un capellán	1.200 mrs.
ALMO- GUERA: - <u>SAN JUAN</u> :	Bficio curado (son 2 benef. unidos) + 1,5 benefs. en Sta.Cecilia anejos al b. curado de San Juan + 1/2 bf. svidero anejo al b. curado de Sta. Cecilia	Doctor Pedro de la Puente	Los sirve personalmente, además de tener capellán	4.000 mrs. El 1,5 benef. de Sta. Cecilia: una parte de los 5.000 mrs. que suma con 2 benefs. más. El 1/2 b. svidero: una parte de los 6.500 ó 7.000 que suma con otros 2,5 benefs. y con el b.curado de Sta.- Cecilia
ARA- DUÉÑIGA ⁵⁸ (Despoblado)	Beneficio curado	Arcipreste Almoguera (Cristóbal Bobadilla).	de de	700 mrs.
BREA	Medio préstamo	El <i>señor don</i> Pedro González de Mendoza ⁵⁹		3.500 mrs.

⁵⁸ Se indica que el beneficio curado está adjudicado a la ermita de Araduéniga (fol. 134r).

DRIEBES	Medio préstamo	Cisneros ⁶⁰		2.500 mrs.
MAZUECOS	Medio préstamo	Cisneros		1.800 ó 2.000 mrs.
VELILLA (Despoblado)	Beneficio curado.	Anejo al arciprestazgo. Zorita. Alonso Pérez, vicario Alcalá		2.200 mrs.
<u>ARCIPRESTAZGO de ILLESCAS</u> (Arcedianato de Toledo)				
BOROX	Beneficio curado	Juan de Brega, canón. de S. Justo en Alcalá.	No reside. Arrend.a Alonso Encinas hace dos meses y medio	9.000 mrs. (importe del arrendamiento)
	Beneficio servidero	Rodrigo de Bargas	No reside	8.000 mrs.
	½ préstamo	Colegio de Alcalá		4.000 mrs.
PANTOJA	Beneficio curado	Pastrana, canónigo en Toledo	No reside	8.000 mrs.
	Préstamo	Diego Pérez	No reside	8.000 mrs.
<u>ARCIPRESTAZGO de LA GUARDIA</u> (Arcedianato de Toledo)				
HUERTA DE VALDECARÁ BANOS	Beneficio servidero	Doctor Juan de Yepes	Está en Roma. Lo sirve Francisco Ramírez	7.000 mrs.
	Préstamo	Maestro Fco. Pérez	No se sirve	7.000 mrs.
	3/4 Beneficio	de Alonso Pérez de Aguilera, racionero en Toledo	No se sirve	5.250 mrs.

⁵⁹ Hermano del anterior arzobispo, fue ratificado como gobernador de Cazorla por Jiménez de Cisneros a poco de acceder al arzobispado. En 1506 Cisneros nombraría como adelantado a García Villarroel.- A. GÓMEZ DE CASTRO: Ob. cit., pp. 54-55 y 171.

⁶⁰ La falta de tratamiento honorífico ("Su Señoría", "el Señor Arzobispo") hace pensar que no se trataría del arzobispo fray Francisco Jiménez de Cisneros (quizá sea uno de sus parientes). Sin embargo, no es inusual que el propio arzobispo figure como titular de beneficios en la archidiócesis: por ejemplo, según el Libro de Beneficios de 1501 tiene el curado de Almorox, en el arciprestazgo de Escalona (fol. 17v); uno de los cuatro beneficios servideros de la iglesia de Santa María en Alcalá (fol. 21v), etc.

	½ benef. servidero	Martín Gómez de Yepes	No se sirve	3.000 mrs.
	Capellanía ⁶¹	Alonso Martínez de Huécar	No se sirve	500 mrs.
<u>ARCIPRESTAZGO de CIUDAD REAL o CALATRAVA</u> (Arcedianato de Calatrava)				
CIUDAD REAL ⁶²	<i>Total de todos los bfics. y prést. de las 3 parroquias</i> ⁶³ : 7.000 - 10.000 mrs.			
	+ Beneficio curado en Poblete (despoblado) :			3.000 mrs.
	+ Bnf. curado en Valverde y en el despoblado de Benavente:			8.000 mrs.
	+ Bnf. curado en Las Casas y en el despoblado de Sancho Rey:			15.000 mrs.
	+ Bnf. curado en La Torrecilla (despoblado):			8.000 mrs.
	<i>TOTAL para los beneficiados: de 41.000 mrs. a 44.000 mrs.</i>			
- <u>SANTA MARÍA</u>	Beneficio curado	Gonzalo de Torres, “sobrino de Tenorio”	Reside en Toledo. Lo sirve el vicario del arcipreste, Pedro Ruiz (+ 4 capells. en Sta. María)	
	Beneficio servidero	Juan de Hoces ⁶⁴ (+ 2 capells. en Sta. María + benef. curado en La Torrecilla + benef. curado en Ballesteros)	No reside. Lo sirve por él Ferrand Sánchez, clérigo de la diócesis y natural de Ciudad Real. (+ 1 capell. en Sta. María + 1 capell. en S. Pedro + 1 capell. en Santiago)	

⁶¹ Es colativa.

⁶² Para el valor de los beneficios de Ciudad Real, vid. nota 282.

⁶³ Las cifras corresponden al año en que el valor es más alto y a aquél en que es más bajo, “... por razon de los panes y vinos y alçar y abaxar” (fol.80).

Beneficio servidero	Licenciado [Alonso] Mejía, natural de Ciudad Real (+ 1 capell.S.Pedro + bnf. curado y Valverde Benavente)	No reside. Lo sirve por él Cristóbal Mejía, su sobrino. (+ 1 capell. en Sta. María + 2 capells. en San Pedro)
Beneficio servidero	Gonzalo de Reinoso, del Consejo del Arzobispo	No reside. Lo sirve por él Pedro Ferrandes de Lerma, natural de C.R. No percibe salario.(+ 1cap.Sta. María + 1 cap. Santiago)
Beneficio servidero	Bartolomé de Medina, arcediano ⁶⁵ y canónigo de Toledo	Reside en Toledo. Lo sirve por él Antón Martínez,clérigo, natural de C.R. (+ 1 cap. Sta. María + 1 cap. S. Pedro) + sirve bf. curado Santiago + sirve bf. curado La Poblachuela

⁶⁴ L.R. VILLEGAS DÍAZ identifica a este clérigo como un personaje destacado dentro de la mecánica del tribunal de la Inquisición.- Ciudad Real en la Edad Media, p. 88. Vid. L. DELGADO MERCHÁN: Ob. cit.

⁶⁵ Sabemos que no es el arcediano de Calatrava (lo es Pedro Carranza); en el Libro de Beneficios aparece identificado únicamente como canónigo (fol. 1). La referencia a ese oficio podría explicarse porque lo hubiera desempeñado anteriormente o porque se tratase del vicario del arcediano de Calatrava. La referencia más próxima que poseemos es de 1482, bajo el arzobispado del arzobispo don Alfonso Carrillo: entonces era Juan Ortiz de Angulo el vicario del arcediano de Calatrava.- 1482, enero 13. Almagro. Concordia entre el arzobispo toledano y la Orden. Bulario, p. 281.

	Capellanía <i>de iure patronatus</i> ⁶⁶	Juan de Hoces, capellán y patrón (+ bf. svidero Sta. María + bf. curado La Torrecilla + bf. curado Ballesteros)			8.000 mrs.
	Capellanía	“			600 mrs.
	2 capellanías patronales y colativas	Bernardino Sacedo (+ bf. cur. Ciruela + bf. servidero en Santiago)	de	Reside Toledo	en 2.000 mrs.
	Capellanía patronal y colativa	Ferrand Rodero		Reside Sevilla	en 1.500 mrs.
- <u>S. PEDRO</u>	Beneficio curado	Chantre de <i>blanco</i>]	[en	No reside. Lo sirve por él Glo. de Funes, natural de C.R. (+ 5 caps. S.Pedro)	
	Beneficio servidero	Juan de Yepes, canónigo de Toledo		Está en Roma. Lo sirve por él Diego Delgado, clérigo, natural de C.R. (+ 2 caps. Santiago)	
	Beneficio servidero	<i>Don</i> Diego de Vigarra		No reside. Lo sirve por él Al. de Valdecabras,clé rigo, natural C. R.	
	½ beneficio	Cristóbal de Concha	de la	Vive con la reina. Lo sirve por él Diego de Mejía, clérigo, natural C. Real	
	½ préstamo	Deán de Toledo ⁶⁷			

⁶⁶ Capellanía patronal o de iure patronatus. Fue dotada por el deán de Lugo (fol.80r).

⁶⁷ Se llama don Juan de León según la relación de los componentes del cabildo de Toledo del Libro de Beneficios, y se reseña que está ausente de Toledo (fol. 23v).

- <u>SANTIAGO</u>	Beneficio servidero	Bernardino Sacedo (+ 2 capells. en Sta. María + benef. curado en Ciruela)	de	Reside Toledo. sirve por él Antón Ferrandes, natural C.R. (+ 1 cap. en San Pedro + sirve bf. curado en Ciruela + sirve bf. curado en Las Casas y Sancho Rey	en Lo él Ferrandes, (+ San Pedro bf. en bf. Las Sancho Rey
	Beneficio servidero	Ferrand Mejía		Reside Carmona. sirve por él A. Mtnez. clérigo, natural C. R. (+ 1 cap. Sta. María + 1 cap. San Pedro + sirve bf.servidero Sta María + sirve bf. cur. La Poblachuela)	en Lo A. clérigo, C. R. (+ Sta. + 1 cap. San Pedro sirve Sta María cur. La Poblachuela)
	½ préstamo	Obispo de Cervatos			
	½ préstamo	Arcipreste Calatrava, Ferrandes (+ bf. curado Poblete)	de Fco.		
	½ préstamo	No hubo información ⁶⁸			

⁶⁸ “... del qual no se pudo saber por razon de las permutaciones e vacaçiones” (fol.80r).

CIRUELA	Beneficio curado	Bernardino Sacedo (+ 2 caps. en Sta. María + benef. servidorero en Santiago)	de	Reside en Toledo. Lo sirve por él el capellán Antón Ferrs. (+ 1 cap. S. Pedro + sirve bf. cur. en Las Casas y Sancho Rey + sirve bf. servidorero Santiago)	10.000 mrs.
POBLETE (Despoblado)	Beneficio curado	Fco. Ferrandes, arcipreste Calatrava (+ ½ préstamo Santiago)			6.000 mrs. [Llevan la renta los racioneros]
VALVERDE y Benavente (Un solo beneficio)	Bfc. curado + bfc curado de Benavente (despoblado)	Licdo. Alonso Mejía (+ bf. svidero en Sta. María + 1 cap. S.Pedro)		Lo sirve por él Francisco Mejía	8.000 mrs. [Llevan la renta los racioneros]
BENAVENTE (Despoblado)	Bfc. curado, anejo y unido al b.curado de Valverde				8.000 mrs. [Llevan la renta los racioneros]
LAS CASAS y Sancho Rey (un solo bficio)	Bfc. curado, + bfc. curado de Sancho Rey (despobl.)	Hamusco, racionero de Toledo		Reside en Toledo. Lo sirve por él A.Ferrds Fidalgo, natural C. R. (+ 1 cap. San Pedro + sirve bf. cur. Ciruela + sirve b. sv. Santiago)	15.000 mrs. Llevan la renta los racioneros. Dan al capellán 15 fas. trigo y 1 cahiz cebada
SANCHO REY (Despoblado)	Bfc. curado. Anejo y unido a bf. curado Las Casas.				15.000 mrs. [Llevan la renta los racioneros]

LA POBLA- CHUELA (o La Puebla de Pascual Balletero)	Bficio. curado	Ruiz Martínez de Busto, de diócesis de Burgos	No reside. Lo sirve por él A. Mtnez.(+ 1 cap. Sta. María + 1 cap. S.Pedro + sirve bf. svidero Sta. M ^a + sirve bf. svidero en Santiago)	4.500 mrs.
	½ préstamo	-----		-----
LA TORRE- CILLA (Despoblado)	Bficio. curado	Juan de Hoces (+ bf. svidero en Sta. María + 2 caps. Sta María + b. curado Ballesteros)	Lo sirve él mismo [sic]	8.000 mrs. [Llevan la renta los racioneros]
BALLES- TEROS	Bficio. curado	Juan de Hoces (+ bf. svidero Sta. María + 2 caps.Sta María + b. curado La Torrecilla)	Lo sirve por él un capellán	8.000 mrs. Da al capellán 2.000 mrs.

La tabla precedente muestra un alto grado de absentismo por parte del alto clero que detenta y acumula una serie de rentas a expensas de muchas iglesias de la archidiócesis, que, como hemos insistido, *no son propias de la Orden de Calatrava* aunque se encuentran en lugares donde la milicia tiene propiedades y señorío en grado variable. Lo cierto es que todo esto conforma un panorama diferente al de los templos parroquiales donde la Orden sí ejerce su patronato. Así, en la zona con el señorío calatravo más compacto, el Campo de Calatrava, todas las parroquias de la milicia son atendidas sin más por un cura (que, a decir verdad, no siempre es el beneficiado, puesto que lo es el comendador a menudo), aparte de una eventual presencia de capellanes – salvo en las localidades de Ballesteros y Fernancaballero.

Y en las tierras de Zorita y Almoguera, mientras la Orden interviene en los asuntos públicos concejiles y aspectos religiosos de las cofradías e incluso el cuidado del Sacramento, en cambio la cuestión de los beneficios, préstamos, etc., de las parroquias, está sujeta al modelo archidiocesano, de modo que es habitual que beneficios curados de lugares ya despoblados estén suministrando renta a personajes de la iglesia Toledana, o acumulándolas a otros beneficios o parte de ellos, situados en lugares dispersos que no atiende el perceptor.

Ahora bien: sobre ese panorama, hay que decir que en muchas iglesias los beneficios *curados* sí son servidos por su propio titular. Es más habitual que la atención al culto que requieren los beneficios *simples servideros* y los *préstamos* se resienta de la

ausencia de sus poseedores, quienes a veces sostienen capellanes al efecto. Para cada caso, la comparación entre los beneficios que *no* se atienden por su propio titular y el *total* existente puede efectuarse acudiendo más arriba a las tablas de “Arciprestazgos relacionados con el señorío calatravo ... con los beneficios y capellanías existentes en las iglesias parroquiales (1501)”.

Existen casos extremos de iglesias donde ninguno de los titulares de beneficios lo sirve; así ocurre en la de Berninches con sus tres únicos beneficios (no se menciona ningún capellán suplente, aunque debía de existir): el poseedor del curado hacía cinco años que no residía en él, el del beneficio servidero se marchó a Roma en el mismo año de 1501, y el préstamo está a cargo del maestrescuela de Toledo.

Entre los *personajes relevantes* de la iglesia toledana que aparecen en la lista anterior pueden ser destacados algunos en especial.

- Por ejemplo, el doctor Pedro de la Puente, con su presencia en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera.

Este doctor figura en el sínodo diocesano celebrado por el arzobispo Cisneros en Alcalá en 1497 como “doctor en decretos, notario apostólico y secretario del Arzobispo y de su consejo”⁶⁹, y acumulaba cuatro beneficios y medio en la iglesias parroquiales de Almoguera, Santa Cecilia y San Juan: tres y medio servideros en la primera y el curato de la segunda. Hay que notar que los sirve personalmente, según se consigna en el *Libro de Beneficios*, que destaca que el doctor de la Puente es el único en hacerlo entre los titulares de los 10'5 beneficios de ambas iglesias, que tienen capellanes sustitutos. Además, en el arciprestazgo de Zorita tenía un servidero en Almonacid y medio préstamo en Albalate, y otros más que al parecer había cedido al rector del colegio del cardenal: el

⁶⁹ Publ.J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos, Apéndice, p. 350.

curado de Aldovera y los préstamos de La Golosa y Alhóndiga, así como el préstamo de Albares en el arciprestazgo de Almoguera.

- El maestrescuela o magistral Francisco Álvarez de Toledo, jurisconsulto y fundador de la universidad de Toledo, poseía un préstamo en Berninches. Tuvo un papel relevante durante el arzobispado de Cisneros como miembro destacado del cabildo toledano e intervino como mediador en las relaciones entre este organismo y el primado, no siempre pacíficas⁷⁰, aunque debió de ser muy estimado por el cardenal como colaborador suyo⁷¹.

- En el arciprestazgo de Ciudad Real aparece el clérigo Juan de Hoces como titular de varios beneficios y capellanías: un servidero en Santa María --que no sirve-- y dos capellanías en la misma iglesia, y los beneficios curados de Torrecilla (este “lo sirve el” a pesar de ser lugar despoblado), y de Ballesteros, atendido por un capellán al que paga. No se trata de un clérigo foráneo, pero sí resulta requerido como colaborador por altos responsables de un organismo que rebasa los límites de la jurisdicción del arcidiacono y arciprestazgo de Calatrava. Este beneficiado había intervenido, unos años antes a la fecha del *Libro de Beneficios*, en los procesos inquisitoriales incoados por el tribunal de Ciudad Real desempeñando un papel fundamental en relación con las garantías de defensa de los acusados: fue facultado para ser letrado defensor y examinador de los

⁷⁰ Aparece presente en las ocasiones en que los capitulares se opusieron a los intentos de reforma que Cisneros pretendía imponer al cabildo, aunque no directamente enfrentado con el primado: enviado por este órgano para felicitarlo al ser nombrado arzobispo, recibe el encargo de Cisneros de transmitir a todos su intención de prescribir la vida en común; el cabildo recurrió al papa en esta ocasión. Cuando de nuevo se propuso Cisneros en 1504 reformar las costumbres de los clérigos capitulares, el maestrescuela no se encuentra entre los tres más rebeldes, pero fue comisionado para integrar una delegación que acudió a la reina. A. GÓMEZ DE CASTRO: Ob. cit., pp. 65, 143, 271, etc.

⁷¹ En 1509, preparando la guerra de África con el objetivo de someter la costa, Cisneros escogió a dos de los miembros del cabildo que quisieron acompañarlo; uno era Francisco Álvarez de Toledo, el otro el abad de la iglesia toledana de Santa Leocadia.- Ibidem.

testigos presentados por el promotor fiscal. El examen de testigos --parte importante de los procesos--, exhaustivo interrogatorio dirigido a la posibilidad de invalidarlos con *tachas* por enemistad personal con el acusado, ignorancia o mala fe para luego presentar la recusación, requería una gran habilidad jurídica; y el nombramiento de examinadores por los jueces inquisitoriales se realizaba en personas de su confianza. Juan de Hoces, sin apelativo de *bachiller* o *licenciado* en las menciones del *Libro de Beneficios*, compartió esta labor con el vicario del arcedianato de Calatrava en un sonado proceso contra cierto regidor de Ciudad Real⁷².

La presencia de tales personajes como meros titulares de estos beneficios y capellanías o, minoritariamente, efectiva, representa en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera la cuña de la autoridad archidiocesana que domina en las iglesias parroquiales, las cuales quedan excluidas de la jurisdicción de la Orden que sí impone su autoridad en otros aspectos religiosos, como ocurre también en otras villas dispersas del arcedianato toledano cuyas cofradías, ermitas, etc. reciben visitantes calatravos. Completa la visión de conjunto de la intervención arzobispal como complemento de la actuación de sus agentes tales como arcedianato, arciprestes, fiscal, etc. Este caso y el similar de Ciudad Real, capital del arcedianato y del arciprestazgo y sede de otros oficiales del arzobispo, pueden servir como términos de comparación con el resto del Campo de Calatrava, donde la potestad de la Orden sobre las iglesias evita que figuren como titulares de beneficios o capellanías aquellos clérigos de extracción toledana. El grado de influencia que puedan ejercer todos estos titulares está en relación con su presencia efectiva; sería menor, en todo caso, la de los personajes de Ciudad Real --

⁷² Se trataba de Juan González Pintado, acusado de judaizar. En este caso, el buen trabajo de los dos examinadores, que acreditaron la invalidez de la mayoría de los testigos, no prosperó frente a la prueba presentada por el promotor fiscal, y el reo fue condenado. El proceso había durado desde el 29 de noviembre de 1483 hasta el 23 de febrero de 1484.- Los datos en L. DELGADO MERCHÁN: Ob. cit., pp. 227, 242, 246 y 248-249.

población a la que se circunscriben-- sobre los núcleos de la Orden y sus vasallos, que la de los adscritos a las iglesias parroquiales en tierras de Zorita y Almoguera, que, de hacerlo, ejercen su influencia sobre los feligreses a través de la cura de almas, si es que esto provoca alguna diferencia en cuanto a las formas y contenidos de la religiosidad. Es indudable, sin embargo, que para los calatravos la intervención archidiocesana en las parroquias, junto a la de los agentes arzobispales, sí supone la presencia permanente de otra estructura eclesiástica que choca con la suya propia y con la proyección sobre la vida religiosa en su dominio que aspiran a ejercer como señores.

La relación anterior para los arciprestazgos de Zorita y Almoguera y, dentro del de Calatrava, en Ciudad Real y sus aldeas, muestra una situación que es, en realidad, la habitual en el resto de los arciprestazgos de la archidiócesis⁷³. Por el contrario, frente a esta apretada concentración de beneficiados más o menos honoríficos vinculados de algún modo con la iglesia toledana, en el extenso Campo de Calatrava su ausencia es absoluta. Y, secundariamente pero en relación con ello, también es reseñable la falta prácticamente total de anomalías al menos en cuanto a la residencia y atención a los beneficios y capellanías, si bien es justo advertir, como ya se ha hecho, que en gran parte de los casos son beneficiados los propios comendadores: designan y pagan clérigos que desempeñan personalmente el oficio.

⁷³ Entrando en valoraciones de calidad, incluso puede decirse que el estado de la adjudicación de beneficios es superior al de otras demarcaciones; en algunas se dan situaciones

graves, como la posesión del beneficio servidero de la iglesia de San Juan de Brihuega, cuyo

titular “no Resyde porque no tiene hedad ni esta ordenado” (fol. 125r).

Capítulo 7

ÁMBITOS DE ACTUACIÓN JURISDICCIONAL DEL ARZOBISPADO Y CONFLICTOS CON LA ORDEN DE CALATRAVA DURANTE LA BAJA EDAD MEDIA Y HASTA 1550.

En el punto dedicado arriba a los conflictos jurisdiccionales entre el arzobispado y la Orden hasta mediados del siglo XIII nos hemos referido a cuáles son las bases legales que se establecieron entonces para la respectiva actuación jurisdiccional en las centurias siguientes. A menudo la producción historiográfica ha venido dando por sentado que ambas partes respetaron en la baja Edad Media aquella base jurídica “fijada” por privilegios y por acuerdos.

Sin embargo, realmente en buena medida esto no fue así. Puede adelantarse que los conflictos persistieron durante la baja Edad Media y después: las nuevas concordias entre el arzobispado y la Orden de Calatrava, y la insistente búsqueda de autonomía de la última en aspectos pastorales parroquiales, son prueba de ello; interesa tener en cuenta, además, el papel de la Corona del lado de la Orden en este aumento de potestades desde la incorporación de la administración del maestrazgo.

Así pues, partiendo de lo ya estudiado hasta ahora (conflictividad de los siglos XII y XIII y resultados; superposición geográfico-administrativa de la archidiócesis y el señorío calatravo, referencias sobre los agentes de la intervención arzobispal), vamos a explorar cuáles eran las competencias respectivas, a través de los privilegios papales obtenidos por la Orden, de las visitas calatravas a su señorío y de disposiciones de sus Capítulos generales, prestando atención a los indicios y a las noticias explícitas sobre conflictividad con el arzobispado. Es decir, trataremos de distinguir los planos del derecho y de la práctica.

A ello dedicaremos este capítulo, y también una parte del siguiente, ya en el marco del estudio de las parroquias.

El estudio de esas respectivas competencias y de los conflictos –en su caso– lo sistematizaremos distinguiendo campos concretos de la actuación arzobispal. Conscientemente, al buscar una forma lógica de sistematizar los terrenos de la jurisdicción eclesiástica a grandes rasgos, tomamos la referencia de la jurisdicción eclesiástica episcopal, que puede decirse que es la canónicamente “natural”. Diferenciamos cuatro facetas del *ejercicio de la jurisdicción eclesiástica ordinaria* que separamos por razones metodológicas, ya que en la práctica se encuentran muy relacionadas entre sí: 1) Cuestiones económicas; 2) Intervención judicial; 3) Cura de almas o facultades sobre iglesias parroquiales y provisión de clérigos; 4) Facultades de supervisión sobre la vida religiosa de los laicos. En realidad, como ya se ha advertido, las dos últimas se desarrollarán en el capítulo siguiente, a propósito de las parroquias.

Paralelamente a estas cuatro facetas hay que tener en cuenta otro aspecto de las relaciones entre los arzobispos toledanos y la Orden: las confirmaciones papales de los privilegios generales concedidos a los calatravos, constantes a lo largo de la baja Edad Media y en las primeras décadas del siglo XVI.

Se hace necesaria la siguiente advertencia de carácter metodológico, referida, en concreto, a las fuentes.

Al tratar de los conflictos jurisdiccionales que tuvieron lugar entre la Orden de Calatrava y el arzobispado de Toledo durante la baja Edad Media y hasta 1550, en especial relativos a la zona del Campo de Calatrava, no puede desdeñarse el concurso de ciertas informaciones que resultan bastante posteriores en el tiempo. Son pleitos sostenidos entre los siglos XVI y XIX. Su utilidad retroactiva es indudable, porque se apoyan en razones legales anteriores: es cierto que pueden contener interpretaciones sesgadas e interesadas de aquellos fundamentos legales, pero también hay que reconocer que el perfeccionamiento progresivo de los razonamientos y criterios jurídicos constituye una ventaja a la hora de clarificar los derechos y los puntos de fricción.

En efecto, como sabemos, los litigios entre el arzobispado de Toledo y la Orden de Calatrava en torno a las competencias jurisdiccionales de ambas autoridades sobre las iglesias de la última se iniciaron pronto (final del siglo XII). Pero es en los siglos de la Edad Moderna cuando resultan mucho más explícitos los reconocimientos de potestades concretas a una y otra instancia. En pleitos bien documentados de esta época (siglos XVI y XIX), los testimonios escritos son mucho más expresivos, plagados de alegaciones y referencias jurídicas. Profusamente cargados de memoriales al rey, “probanzas” y argumentaciones, contienen abundantes referencias a épocas anteriores. Recogen pleitos precedentes tenidos ante instancias como el Consejo de Castilla o la Real Junta Apostólica y sus sentencias y ejecutorias. Es cierto que incluyen alegaciones basadas en concordias, bulas y concilios que rebasan la época medieval, aunque se enraizan en el periodo fundacional de la Orden; por ejemplo, desde el siglo XVI, sirven a los objetivos de la milicia ciertos reconocimientos del Concilio tridentino y las bulas de Clemente VII y Paulo III. Pero a menudo apelan a los primitivos privilegios papales y a las más tempranas concordias suscritas entre la milicia y el arzobispado (final del siglo XII hasta mediados del XIII). Y además, lo anterior va acompañado todo de interpretaciones legales sobre los derechos dados o negados por estos documentos. Finalmente, los citados expedientes de pleitos también incorporan ciertas noticias sobre sucesos conflictivos ocurridos en el Campo de Calatrava (intervenciones del vicario arzobispal de Ciudad Real sobre parroquias almagreñas, con visita y mandatos, en 1598, por ejemplo).

Así, hemos empleado documentación generada por dichas disputas jurisdiccionales, integrada en *Consejo de Órdenes* y tardía, entre mediados del siglo XVI y la segunda década del siglo XIX, a causa de la expresividad de sus alusiones a la época medieval y a causa de la claridad --dentro de lo intrincado de las

argumentaciones-- con la que aparecen las convicciones de la Orden de Calatrava sobre sus propios derechos, según las razones esgrimidas por sus procuradores¹.

7.1. ASPECTOS ECONÓMICOS DE LA JURISDICCIÓN ARZOBISPAL. LOS CONFLICTOS.

La iglesia de Toledo obtiene ingresos en los señoríos de la Orden por diversos conceptos, en su totalidad según lo habitual de la jurisdicción ordinaria en los septentrionales del Tajo y parcialmente en el Campo de Calatrava como resultado de diversos acuerdos.

El caso más claro al respecto es el de los diezmos y las primicias, tributos a los que la Iglesia tiene un derecho *per se*, antiguo y periódico.

Otro tipo lo constituyen las penas pecuniarias en que incurren los fieles al pecar quebrantando las normas eclesiásticas: el sacrilegio, por su importancia, se había

¹ Por ejemplo, en la citada subsección Consejo de Órdenes pueden consultarse los legajos siguientes:

- Leg. 6.117, núm. 4 (pleito 1566-1571);
- Leg. 2.026 (1), núm. 123, con el conflicto de 1688 entre el gobernador calatravo de Almagro y el vicario arzobispal de Ciudad Real;
- Leg. 3.652 (1), núms. 1 y 5: con fechas de 1777 y 1792, hay consultas y resoluciones regias relativas a los conflictos ocurridos entre los visitadores de la Orden y el vicario diocesano de Ciudad Real en los años 1718-1720;
- Leg. 6.172, s.n., con el expediente de un duro litigio dirimido en 1819.

contemplado también en los acuerdos de reparto. Pero en otros casos (blasfemia, quebrantamiento de las fiestas, no confesar ni comulgar en los tiempos establecidos) la Orden había monopolizado la facultad de castigar y la multa resultante en el Campo de Calatrava, e intentó porfiadamente hacer lo propio en las tierras de Zorita y Almodovar con desigual resultado.

Un tipo de ingreso aparte, recaudado por los oficiales del arzobispo pero destinado a la monarquía --aunque beneficia a aquéllos parcialmente--, lo constituye la *Cruzada*, en su origen la obtención de una bula de indulgencia a cambio de limosnas destinadas a contribuir a la lucha contra los musulmanes.

Otra vía surge de la limosna pedida esporádicamente en los templos con destino a la iglesia de Toledo, ocasional y de escasa magnitud.

Un cauce más de ingresos se deriva de la facultad de visita y corrección: es la procuración y las costas de la visita y otras prestaciones, muy discutidas las dos últimas por la Orden como en el caso anterior, sobre todo en el Campo de Calatrava.

Por último, los diversos jueces de las instancias arzobispales obtienen beneficios económicos en concepto de derechos judiciales.

7.1.1. Diezmos.

En cuanto a la propia institución de la Orden de Calatrava, sus miembros estaban exentos por la autoridad papal del pago de diezmos; el privilegio les había sido dado en la primera época para facilitar su actividad militar y pobladora, ya desde la propia fundación (once días más tarde de la aprobación de la Orden por Alejandro III en 1164;

en 1247 por Inocencio IV) y también como extensión del que gozaba la Orden del Císter. Los calatravos obtuvieron confirmación de aquél durante la baja Edad Media, tanto expresamente como en el marco de las ratificaciones de sus privilegios en general. Por ejemplo, en 1462 Pío II eximía a la Orden (maestre, priores, convento, comendadores, freiles, etc.) del pago de diezmos, subsidios, colectas e imposiciones, incluidos los de legados, colectores y subcolectores de la Sede Apostólica; el papa cometía en este caso la vigilancia de su cumplimiento (en lo relativo a la actuación de los legados) precisamente al arzobispo toledano con otros obispos en cuya diócesis tenía su dominio la Orden, los de Cuenca y Córdoba². Los familiares y comensales debían satisfacer el diezmo a la Sacristanía del Convento de Calatrava.

Situándonos en el plano del señorío, partiendo del esquema primitivo según el cual en iglesias sujetas a la jurisdicción ordinaria la tercera parte del diezmo se dedica a los servidores de la iglesia, otro tercio a su fábrica y el último al arzobispo, cuando la Orden de Calatrava percibe las dos primeras porciones es porque son suyas las iglesias, y en abstracto actúa como señor que las erige, dota, sostiene, supervisa y garantiza el culto por un clérigo, para lo cual *administra* los dos tercios adscritos al servidor y a la obra del templo. Por lo tanto, las diferencias existentes en el reparto diezmal entre los distintos territorios del dominio calatravo (entre las tierras del Tajo y el Campo de Calatrava, aunque del primer bloque nos limitamos a la Alcarria Baja³), con intervención o no de la Orden, son una consecuencia más de la atribución de las iglesias a la milicia o al arzobispo; y por consiguiente son paralelas a las disparidades que se aprecian entre

² 1462, diciembre 9. *Bulario*, pp. 263-266.

³ Como se ha advertido ya, en las encomiendas constituidas por núcleos de población y, en muchos casos, posesiones dispersas a lo largo del valle del Tajo, no tiene la Orden más que un señorío temporal. Por ello, no sólo se sigue el sistema habitual --según la inserción en una archidiócesis, un arcedianato y un arciprestazgo-- en cuanto al reparto de diezmos en sus iglesias, sino también en relación con todos los aspectos de la jurisdicción eclesiástica. Parece más interesante centrar el análisis en el contraste existente entre los arciprestazgos de Zorita-Almoguera y Calatrava porque en los primeros también las iglesias *son* del arzobispo, pero en otros aspectos religiosos se hace valer el señorío calatravo.

ambos territorios, los septentrionales y los meridionales, en todo lo que afecte a la iglesia parroquial y su servicio.

Hay que partir del acuerdo suscrito entre el arzobispo toledano y la Orden en 1245: en las iglesias del Tajo, incluidos los arciprestazgos de Zorita y Almoguera, todas las rentas de carácter eclesiástico corresponden a la iglesia de Toledo. En el Campo de Calatrava, en general el arzobispo y el arcediano de Calatrava tenían derecho al tercio del diezmo y de las primicias y a la mitad de las multas por sacrilegio.

A lo largo de la baja Edad Media se mantiene el mismo principio básico en cuanto a los diezmos pero con modificaciones en cuanto al reparto interno de las mismas proporciones. Sin embargo, se detecta una tensión latente continuada que se evidencia por ejemplo en las disputas sostenidas acerca de las tierras y dehesas del Campo de Calatrava en donde la iglesia toledana puede percibir su *terzuelo*; igualmente, el mecanismo del cobro de las rentas por los oficiales del arzobispo se convierte en fuente de querellas tanto en aquella zona como en las tierras de Zorita y Almoguera.

A) TIERRAS DE ZORITA Y ALMOGUERA.

Efectivamente, ni en el *Libro de Beneficios del Arzobispado de Toledo* ni en el *Libro Becerro* copiado en 1571 se reconoce el menor derecho a la participación de la milicia como beneficiaria en el reparto de diezmos en ninguna de las iglesias de los arciprestazgos de **Zorita y Almoguera**, como tampoco en los otros arciprestazgos donde se insertan las tierras de la Orden --salvo en el de Calatrava. Por lo tanto, para la baja Edad Media cabe aplicar plenamente a las tierras de Zorita y Almoguera todo lo que distintos

autores han estudiado ya a propósito de la recogida y recaudación efectuada por terceros, medidores y repartidor⁴ y las transformaciones en la distribución interna del monto total de los diezmos entre sus beneficiarios: el monarca (sus dos novenas partes desde comienzos del siglo XIV⁵); el arcediano; en los de pan y vino, los canónigos toledanos; además, las partes restantes que tradicionalmente los percibían (servidores de la iglesia, su fábrica y el arzobispo)⁶.

Todo esto se realizaría según los cauces normales en las tierras de Almoguera y Zorita; parece que la percepción por parte del arzobispo de su derecho al diezmo --repartidero con arcediano y canónigos-- no suscitó problemas desde mediados del siglo XIII (fuera de la cuestión interna de los posibles fraudes cometidos en el pago). Pero en los primeros años del siglo XVI los oficiales del arzobispo encargados de recaudar las rentas decimales vieron obstaculizada su labor en *los partidos* de Zorita y Almoguera, probablemente a causa en parte del perfeccionamiento de la organización judicial de la propia Orden que procedía de algunos años atrás. El gobernador y justicia mayor de la Orden en estos partidos, entonces frey Gonzalo de Arroyo, comendador de Daimiel, discutía a los fiscales del arzobispo su propia jurisdicción en las villas y lugares y también le impedía entrar en ellos para cobrar los diezmos. El 2 de abril de 1510 fue suscrita una concordia entre el rey Fernando como administrador de la Orden y el arzobispo de Toledo cardenal Cisneros, que el gobernador prometió obedecer, como también sus oficiales (su teniente)⁷. Con relación al tema de la percepción de los diezmos, se acordó aplicar a los partidos de Zorita y Almoguera exactamente el modelo

⁴ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 139-142.

⁵ Otorgadas a Fernando III ocasionalmente por el pontífice las *tercias reales*, la sexta parte de los diezmos, derivaron después a la proporción de las dos novenas partes cobrada ya habitualmente en el siglo XV sin autorización papal expresa.- Miguel Ángel LADERO QUESADA: *El siglo XV en Castilla. Fuentes de renta y política fiscal*. Barcelona, 1982, pp. 190-191.

⁶ M^a L. GUADALUPE BERAZA: *Diezmos de la sede toledana*, pp. 18-19.

⁷ 1510, abril 2. Madrid. Ratificación por el gobernador el 6 de junio en Pastrana.- *Bulario*, pp. 694-696.

que para el Campo de Calatrava se había establecido en una composición anterior que incluía la misma cuestión, la efectuada entre el maestre don Luis González de Guzmán (1407-1443) y el arzobispo. La concordia de 1510 reproduce sus cláusulas relativas a la propia recaudación y al castigo de los deudores: el fiscal podría ejecutar los diezmos en deudores, diezmeros y arrendadores "en la forma e manera que se acostumbraba hacer en tiempo del Maestre Don Luis"; y el mayordomo del arzobispo podría prender y apartar a todos aquellos que estuvieran excomulgados por el impago de tales rentas, ejecutar la deuda en sus bienes y mantenerlos presos hasta que pagaran (entonces obtendrían la absolución), pero este oficial llevaría consigo una carta y mandamiento dada por el maestre que debería presentar a los alcaldes y alguaciles de los concejos. La concordia de 1510 aseguraba también que el fiscal quedara bien identificado como oficial del cardenal.

En las tierras de Zorita y Almoguera éste parece ser el único conflicto producido entre la Orden y el arzobispado a propósito de los diezmos. Por otra parte, la querella se había suscitado con mucha posterioridad al conflicto similar del Campo de Calatrava, ocurrido al menos más de 60 años atrás. Y al parecer no se habían producido situaciones de grave violencia; según el texto de 1510 el rey y el Consejo de la Orden, sus promotores, pretendían salir al paso de "algunas diferencias" que "se esperaban adelante mayores, si no se atajaban". Sin embargo, no nos debe engañar el reflejo documental del problema en una fecha concreta: algunas alusiones demuestran que el problema se había planteado desde tiempo atrás. Sabemos que el gobernador frey Gonzalo de Arroyo había recurrido a argucias como

"juntar la gente y traher clerigos fuera de la horden quando el fiscal del dicho arçobispo queria entrar con vara en tierra de la horden".

Esto había ocasionado grandes gastos que al año siguiente fueron valorados por el Capítulo General sevillano en 25.000 mrs.; éstos y los 20.000 mrs. gastados por el

governador “de entender en los negoçios que la horden tratava con el cardenal despaña” le fueron concedidos de las rentas de la Mesa Maestral⁸.

En realidad, el problema se enmarca en una cuestión más amplia y conflictiva, la del choque de jurisdicciones representadas por el fiscal del arzobispo y el gobernador y justicia mayor de Zorita y Almoguera. Parece ser este representante de la autoridad calatrava quien lleva la iniciativa del enfrentamiento. No obstante, no hay que descartar la pura y simple resistencia de los pagadores, o al menos la implicación de los oficiales concejiles, también reticentes: ello se evidencia en los poderes del mayordomo para encarcelar deudores y entrar en sus bienes como norma general y, en este caso concreto, en el hecho de que, del lado del gobernador, se mencione entre las partes en litigio también a “las otras justicias de las villas y lugares”; además, el mayordomo debía acreditar ante ellos el permiso del maestre. Por lo que respecta a diezmeros y oficiales concejiles, el intento de librarse del pago de diezmos no hay que relacionarlo con su condición de vasallos de la Orden (recuérdese que en épocas anteriores preferían entregarlos al arzobispo que a la milicia, a pesar de las exigencias calatravas); encaja en la frecuencia de los fraudes cometidos al respecto⁹. Alcanzados por la disputa entre dos poderes, se asocian al interés de la Orden --del cual depende, teóricamente, la institución concejil--, respaldada por el monarca: el pretexto de la falta de competencia jurisdiccional del oficial del arzobispo les servía en este caso para entorpecer el pago de los diezmos.

En todo caso, no se estaba recuperando la antigua querrela sobre la adscripción del diezmo a la Orden. A lo largo de la baja Edad Media, en las tierras bajoalcarreñas se aceptaba plenamente la competencia de la autoridad ordinaria en las iglesias

⁸ 1511, marzo 8. Sevilla.A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 43r.

⁹ En general, no era raro que tanto pagadores como terceros, medidores o repartidores recurrieran a distintos medios para entregar cantidades menores a las que correspondían, beneficiándose personalmente.- J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, p. 141.

parroquiales; no tenía por qué discutirse al arzobispo y los otros beneficiarios archidiocesanos su derecho a la tercera parte de la renta.

B) CAMPO DE CALATRAVA.

En el Campo de Calatrava, por el contrario, incluso la participación arzobispal en el tercio de los diezmos se había ido desvirtuando a lo largo del tiempo, en el sentido de restringirse su cobro a determinados territorios. De hecho, la concordia de 1245 no se aplicó. Recordemos que establecía este derecho diocesano

“en *todas* las iglesias parrochiales que *son e seran* en la tierra de la Orden de Calatrava ... de la sierra de Orgaz fasta la sierra e el puerto de Muradal, e del puerto del Miraglo e del Mochez contra el Guadalquivir”.

Los dos tercios restantes, el de los clérigos y el de fábrica, pertenecerían a la Orden. Sin embargo, hubo lugares, sernas y dehesas donde *nunca* se pagó parte alguna al arzobispo, sino los diezmos íntegros al maestro y a los freiles, y esto probablemente ya desde la suscripción de aquel acuerdo. Por la vía consuetudinaria se consolidó la situación y aún sirvió como referencia para los conflictos que tuvieron lugar en el siglo XV y a comienzos del XVI. Por una de las composiciones originadas entonces sabemos que jamás se reservó renta al arzobispo en los lugares siguientes (su poblamiento es el la mayoría de los casos posterior a la concordia de 1245, pero ésta preveía también el pago del terzuelo para el futuro): Puebla de don Rodrigo, Saceruela, Corral de Caracuel, Pozuelos, Cabezarados, Cañada, El Moral, Fuencaliente, Las Ventillas, San Benito y La Viñuela. Las dehesas “antiguas” de Las Navas de Uceda y Corralejos pagaban el diezmo entero al maestro; hacían lo propio las viñas antiguas de los términos de El Turrillo y Carrión y la tierra labrada en La Serrezuela; las montaracías y sernas de Santa Cruz de

Mudela y El Viso debían todo el diezmo al comendador. En el último cuarto del siglo XV se legitimó esta situación, pero los arzobispos pudieron ampliar el ámbito territorial de su derecho al *terzuelo*. De todos modos, la gran variedad de tipos de diezmos no permite considerar como absolutos los derechos del arzobispo¹⁰; en realidad, la expresión “tercio del diezmo” es impropia al menos para el final del siglo XV. Por ejemplo, en la encomienda mayor de Agudo y Abenójar en ambas poblaciones pertenece al arzobispo la tercera parte de los diezmos de las minucias de cordero, lana, queso y cabritos y “de todas las otras cosas menudas” y los dos tercios corresponden al comendador, pero el diezmo “de las frutas e alcaçeres e hortalizas” (las *cinco cosas* características en el Campo de Calatrava¹¹) lo lleva íntegramente el último; además, en Agudo el comendador mayor también percibe enteramente el del vino, que sin embargo en el término de Abenójar debe compartir con el prelado, y tampoco en Agudo lleva *terzuelo* el arzobispo de lo que se muele en los molinos --uno de los cuales tiene la iglesia de la villa--, que además del diezmo completo pagan un censo anual de dos gallinas al comendador¹².

Es hasta cierto punto inútil tratar de encontrar razones que justifiquen, en abstracto, que la porción del diezmo inicialmente debida al arzobispo se atribuya al maestrazgo o a los comendadores en ciertos territorios, mientras que en otros no ocurre así. El hecho constatado es que la fuerza de la tradición y la importancia del diezmo como una de las principales fuentes de renta de las encomiendas habían conseguido marginar en muchas zonas el derecho de la autoridad archidiocesana como representante del derecho que la Iglesia y, en última instancia, Dios mismo, tenía a una

¹⁰ M^a L. GUADALUPE BERAZA: *Ob. cit.*, pp. 14-17.

¹¹ M^a L. GUADALUPE BERAZA: *Ob. cit.*, p. 16.

¹² A.H.N., OO.MM., Cjo. Leg. 6079, núm. 16. 1538, noviembre. Agudo y Abenójar, fols. 350 ry 355v; 351v y 352v. Esta referencia corresponde a una visita de fecha avanzada, pero que encaja con los datos aportados para el final del siglo XV por E. SOLANO. Los “cuadros de propiedades y derechos” incluidos en su estudio permiten apreciar con toda claridad los tipos de diezmos y sus proporciones adjudicados a cada una de las encomiendas en las últimas décadas

parte de los frutos de la tierra que es suya y que Él enseñorea¹³. Se impuso la casuística, cuidadosamente delimitada.

En cuanto a la recaudación, se había establecido en la concordia de 1245 que los freiles no efectuarían la partición “sin home” o representante del prelado; si era un seglar quien lo recaudaba, tenía que jurar que lo haría lealmente y lo guardaría hasta su partición¹⁴. En la época del maestre don Luis González de Guzmán (1407-1443), las dos partes suscribieron la composición citada arriba, que se aplicaría después a Zorita y Almoguera, donde se reconocía el derecho del fiscal del arzobispo competente en Villa Real y su arciprestazgo a entrar en villas y lugares para ejecutar las rentas decimales, así como la capacidad punitiva del mayordomo. Necesariamente habrían de actuar repartidores, medidores y terceros; sobre todo en lo referente al diezmo de la producción del pan¹⁵ pagado en especie, aunque al parecer eran las propias gentes quienes separaban de entrada la tercera parte del arzobispo --es de suponer que bajo la supervisión de algún representante suyo o alguien autorizado en la propia villa. Según cierto testimonio “*los vezinos echan el diezmo de su pan que pertenesçe al terzuelo del arçobispo, trigo e çevada e çenteno...*”; por hacerlo inadecuadamente, los visitantes amenazan con una pena pecuniaria de 5.000 mrs., no a ningún oficial concejil, sino a aquellos vecinos que lo hagan. El grano se almacenaba a veces en lugares poco adecuados y se podía perder en parte; según el mismo texto, en sitios tan inconvenientes como el propio templo en Miguelturra, lo cual --además de ser “feo e deshonesto” acarreaba

del siglo XV, incluso cuantificados en la medida de lo posible.-*La Orden de Calatrava en el siglo XV*, pp. 399 y ss.

¹³ Acerca de las razones bíblicas para pagar el diezmo y su reflejo en concilios y sínodos toledanos véase J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, p. 139.

¹⁴ Concordia de 7 de mayo de 1245.- *Bulario*, p. 79.

¹⁵ Hay que distinguir el diezmo sobre la propia producción (*pontifical*) del diezmo sobre las rentas y el trabajo (*de menudo*).- M^a L. GUADALUPE BERAZA: *Ob. cit.*, p. 14.

“que muchas vezes entran en la dicha yglesia puercos e aves e se crian muchos ratones”¹⁶. El *contador* del arzobispo se encargaba de arrendar el terzuelo de los diezmos.

Las prescripciones sinodales toledanas que tomaron medidas contra los fraudes sobre el impago de diezmos pueden aplicarse igualmente a los arciprestazgos de Zorita y Almoguera y al de Campo de Calatrava. Se preocuparon también de determinar a qué parroquias se debía efectuar el pago cuando bien la heredad, bien los pastos, pertenecían a una parroquia y el propio feligrés propietario de la tierra y el ganado a otra distinta (correspondía una mitad del diezmo a cada una). El impedir el pago de diezmos fue uno de los casos reservados al arzobispo, que no podía absolver ningún otro sacerdote ni siquiera por concesión del prelado¹⁷. La pena en que se incurría por cualquier fraude era la excomunión, que implicaba ser apartado e ingresar en la cárcel hasta satisfacer la deuda. Al parecer, fue aplicada muy a menudo a los vasallos de la Orden; tanto que en 1525 ésta obtuvo una bula de Clemente VII facultando a miembros clérigos de la milicia (el Sacristán del Convento de Calatrava y los priores de todos los partidos) para conocer las causas diezmales, entre otras que acarreaban excomuniones, al tiempo que marginaba a los tribunales de los ordinarios incluso en las apelaciones¹⁸; al año siguiente fue necesario reprender a los obispos de Toledo, Jaén y otros prelados por desobedecer tales letras apostólicas, “causando ofensa a la Santa Sede y a su majestad cesárea”¹⁹. La pena de excomunión se aplicaba en general al delito de atentar contra los bienes de la Iglesia, y también los visitadores calatravos la utilizaron como amenaza en ocasiones, por ejemplo al encontrar dificultades para realizar el inventario de bienes inmuebles de la parroquia de Santa María de Valdepeñas porque cierta persona ocultaba poseer una tierra perteneciente a aquélla: el remedio fue mandar al mayordomo “que

¹⁶ 1538, diciembre 31. Miguelturra. Visita a la iglesia de Santa María la Mayor. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 21, fols. 39v-40r.

¹⁷ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Sínodo diocesano de Alcalá de 12 de mayo de 1481. Apéndice, p. 337.

¹⁸ 1525, noviembre 6. Roma. *Bulario*, pp. 348-350.

¹⁹ 1526, abril 15. Roma. *Bulario*, pp. 375-377.

trayga un proceso de cartas de excomunion e se lean en la dicha yglesia para hazerlas parecer”²⁰, cartas obtenidas probablemente de instancias calatravas.

En general, la parte del diezmo debida al arzobispo se pagaba en el Campo de Calatrava; como hemos dicho, sólo sobre la producción de determinadas tierras y dehesas. Al final del siglo XV se dividía entre el primado, el arcediano, los canónigos -- diezmos de pan y vino-- y un nuevo beneficiario, la obra de la iglesia catedral de Toledo; no se apartaba la *tercia* real, al contrario del resto de los arciprestazgos. No parece que existieran problemas durante la segunda mitad del siglo XIII y durante el XIV, pero a lo largo del siglo XV y un poco después se produjeron conflictos localizados, trasladados a la documentación en las siguientes fechas: en 1414; en los años siguientes probablemente; en 1474; en 1482; y, en la primera mitad del siglo XVI, en 1510 y en 1511. Los litigios se centraron, ya que el diezmo se entendía fundamentalmente como *territorial*, en determinar en qué labrantíos se debía satisfacer el tercio arzobispal. Y dentro de ello, en dos cuestiones: por un lado, aclarar dónde se había hecho siempre o no se había hecho nunca (antes del siglo XV); y por otro, dentro de lo que parece una ampliación de los cultivos desde la primera mitad del siglo XV, distinguir dónde podría el arzobispo aplicar su derecho y dónde no en adelante. Previamente, la queja de una de las jerarquías importantes de la Orden evidencia que el arzobispo y su cabildo pretendieron ampliar la percepción que les correspondía.

- En 1414 la curia pontificia seguía un pleito entablado por el Sacristán del Convento de Calatrava contra el arzobispo, deán y cabildo de la iglesia de Toledo. El primero acusaba a los segundos de impedirle la percepción de todos los diezmos de tierras, personas, ganados y huertas de familiares de todos los comendadores del Campo de Calatrava que le pertenecían como ración de la Sacristanía, según costumbre antigua

²⁰ 1537, septiembre 6. Valdepeñas. Visita a la iglesia mayor de Santa María. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 9, fol. 247v.

que hasta entonces había sido pacíficamente observada²¹. Efectivamente, a la Sacristanía correspondían las rentas de la iglesia y términos de La Calzada así como los diezmos de comensales y familiares de la Orden en el Campo de Calatrava, según los inventarios²².

- En fecha que no conocemos, el maestre don Luis González de Guzmán (1407-1443) suscribió una concordia con el arzobispo toledano, quizás relacionada con el pleito anterior. Por las referencias de acuerdos posteriores sabemos que en ella se contempló no solamente la capacidad del fiscal ya aludida al hablar de la recaudación, sino también el espinoso asunto de las tierras y dehesas sobre las que el arzobispo podía exigir su terzuelo. Parece que el acuerdo se guardó de forma modélica en tiempos de dicho maestre. Creemos que es en este texto donde se determinó que se considerarían como “antiguas” las tierras y dehesas que se empezasen a labrar dentro de los cuarenta años siguientes a la firma de la composición, y como nuevas las que se trabajasen después de transcurridas las cuatro décadas²³. Y esto era muy importante, puesto que se consideró que sólo las “nuevas” debían satisfacer el tercio arzobispal. Los acuerdos siguientes delimitaron cuáles eran efectivamente las tierras antiguas o nuevas, según los casos.

²¹ Sólo conocemos la comisión dada por Benedicto XII al abad del convento cordobés de San Acisclo para resolver como juez dicho pleito.- 1414, noviembre 16. *Bulario*, pp. 234-235, pp. 234-235.

²² E. SOLANO: *Ob. cit.*, p. 144.

²³ Las noticias relativas a la concordia suscrita por don Luis González de Guzmán son frecuentes en las composiciones posteriores; del texto conocemos las cláusulas relativas a la jurisdicción del fiscal y jueces arzobispales, insertas en la concordia celebrada a propósito de Zorita y Almoguera en 1510. En cuanto al plazo de “los cuarenta años contados al tiempo que habla dicha composición”, esta referencia aparece en la concordia de 1511, y no se indica el año: podría referirse en principio a la composición de 1474, cuyo texto no conocemos. Pero de ser así no habrían pasado aún los cuarenta años, y lo cierto es que en 1511 ya se habla de dehesas “nuevas”, posteriores por lo tanto a dicho plazo. Por ello, cabe atribuir el consenso relativo a aquellas cuatro décadas como punto de referencia al acuerdo celebrado bajo el maestre don Luis.

- El 5 de marzo de 1474 las diferencias sobre el tercio de los diezmos motivaron una nueva concordia, y en ella se señalaron los lugares y tierras donde podía percibirlo la iglesia toledana y aquellos donde el maestre y los freiles lo cobrarían enteramente²⁴.

- En 1482, el arzobispo y el cabildo se querellaron y acusaron a la Orden de no guardar la anterior composición y excederse en lo que les competía con menoscabo de las rentas toledanas, lo que hizo necesaria una nueva concordia el 13 de enero de aquel año²⁵ para afrontar la casuística imperante con relación a las tierras, lugares, dehesas, viñas y montaracías del Campo de Calatrava. El texto es extenso porque contiene la referencia a varios grupos de lugares y tierras y a otros aislados y en muchos casos contiene su delimitación. Se combinaron los dos criterios arriba aludidos: recordar aquellas tierras que nunca habían pagado al arzobispo y las que siempre lo habían hecho, y en ellas las partes habrían de atenerse para el futuro a la misma situación tradicional; y señalar otras como “antiguas” o como “nuevas”, de modo que en las nuevas tiene derechos el arzobispo pero no en las antiguas.

Hubo que solucionar problemas acerca de partes nuevas labradas en dehesas antiguas: en la de Peralbillo, antigua y que siempre había pagado enteramente al maestre (con las de Navas de Uceda y Corralejos), se denunciaba que el arcediano de Calatrava estaba percibiendo el tercio del diezmo en una porción de la dehesa que se labraba desde hacía 10 ó 12 años; la concordia le reconoció el derecho a seguir haciéndolo y encargó el amojonamiento de esa nueva parte al vicario del arcediano. En cambio, se acordó que las viñas nuevamente puestas en dehesas, sernas y montaracías antiguas no pagaran el tercio arzobispal. La conjunción de derechos en un mismo término se produce también en la encomienda de Santa Cruz de Mudela y El Viso: el comendador ha de seguir percibiendo íntegro el diezmo de la montaracía antigua y serna antigua, y también en las viñas de los términos de ambas poblaciones porque siempre lo llevó, y

²⁴ Según la referencia incluida en la concordia de 1482, enero 13. Almagro.- *Bulario*, pp. 278-279.

²⁵ Vid. nota anterior, pp. 278-283 del *Bulario*.

por la misma razón en la dehesa de Mudela, pero el arzobispo y los otros señores percibirían el tercio en el resto de los términos concejiles de Santa Cruz y El Viso.

Se aprecia el predominio del diezmo *territorial* sobre el *personal*. Ejemplo de ello es la advertencia de que si los vecinos y moradores de aquella lista de lugares donde nunca se ha pagado tercio al arzobispo, que ya reproducimos más arriba (Puebla de Don Rodrigo, Saceruela, Corral de Caracuel, etc.), acudieran a labrar a otros términos concejiles donde sí existía la costumbre de hacerlo, entonces también ellos quedarían obligados a pagar a la iglesia toledana. Y viceversa: si los vecinos y moradores de lugares donde pagan terzuelo van a labrar a dehesas, sernas y montaracías antiguas donde no se hace, han de dar el diezmo entero al maestre y a sus comendadores. Lo mismo se prescribe para dehesas sujetas al pago al arzobispo a las que concurren vecinos de varios términos concejiles: deben darle el tercio los de El Morral, Valdepeñas, Daimiel y Manzanares que cojan pan en las de Moratalaz y Aberturas; en este caso se adjudica una compensación de 15 fanegas anuales al comendador de Manzanares, que alega su derecho al diezmo completo en la quintería de Pardillo Viejo, pero sólo los años que en ella se labre.

- Por último, el 18 de junio de 1511 se llegó a un nuevo acuerdo entre la Orden, representada por el rey, y el arzobispo Jiménez de Cisneros²⁶; está en relación con el Capítulo General celebrado en Sevilla en marzo del mismo año²⁷, donde se gestaría el contenido de la concordia ya que allí se dan poderes a ciertos caballeros diputados para solventar sus aspectos prácticos. Por los temas tratados se aprecia que la composición anterior (1482) había sido observada y que se aceptaban sus criterios. Pero la querrela se había renovado a propósito de los diezmos de los moriscos conversos que vivían en el Campo de Calatrava, los “nuevamente convertidos de moros a nuestra Santa Fe Catholica”; además, existían discrepancias entre la Orden y el arzobispo en calificar dos

²⁶ 1511, junio 18. Sevilla. *Bulario*, pp. 696-700.

²⁷ A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Códice 813 B.

dehesas, la de Mestanza y la de Gargantiel: eran antiguas según la Orden, y el arzobispo alegaba su condición de nuevas para reclamar el tercio.

El acuerdo fue en este caso el siguiente: los antiguos moriscos del Campo de Calatrava pagarían el terzuelo al arzobispo allí donde también lo pagasen los cristianos viejos; en la dehesa nueva de Mestanza la iglesia de Toledo tenía derecho al tercio al igual que lo poseía en los demás términos concejiles de la villa, excepto en lo que parecía ser una dehesa antigua; y en cuanto a Gargantiel, identificada como antigua, todo el diezmo debía pertenecer a la Orden, por lo cual se mandaba al contador del arzobispo arrendar en adelante el terzuelo de los diezmos de Almadén “por sí sin Gargantiel”.

En conjunto, la concordia resultaba favorable a la Orden; es posible que la iglesia de Toledo hubiera pretendido cobrar su terzuelo sobre los frutos de todos los antiguos moriscos --lo que ahora se le negó-- y, en cuanto a las dehesas, una se consideraba antigua, y la que era nueva podría compensarse quizá con otra del mismo término de Mestanza. La composición terminaba cometiendo a ciertas personas la misión de averiguar qué había ocurrido después de los cuarenta años de los que hablaba la “composición antigua”, determinar cuáles de las dehesas eran antiguas y nuevas, y amojonarlas.

7.1.2. Primicias.

Este tributo del mismo carácter que el diezmo era confundido frecuentemente con él. Según J. Sánchez Herrero, en la archidiócesis beneficiaría habitualmente sólo a los clérigos servidores en calidad de curas de las iglesias²⁸. En el *Libro de Beneficios* de

²⁸ *Ob. cit.*, p. 142.

1501, que reseña el valor de cada beneficio, en los arciprestazgos de **Zorita y Almo-
guera** como en otros lo más frecuente es indicar sólo lo que renta el beneficio en total,
renta que puede estar integrada por la porción diezmal, las posesiones y las primicias,
todo ello normalmente arrendado. Sin embargo, en algunos casos en que se desglosa la
renta, cuando se mencionan las primicias se adjudican indistintamente a beneficios
curados y a beneficios simples servideros y, excepcionalmente, también a préstamos²⁹.
Lo cierto es que en las iglesias de los arciprestazgos de la Alcarria Baja son los clérigos
servidores de las iglesias, en general, quienes perciben este ingreso.

En el **Campo de Calatrava** la situación es distinta. Por los mismos motivos que
el diezmo, no son los clérigos los beneficiarios de las primicias sino la Orden, como
propietaria de las iglesias. Según la concordia de 1245, el arzobispo tenía derecho
también al tercio de este ingreso. Los acuerdos siguientes no lo mencionan
explícitamente, si bien se refieren a los “diezmos y *otras rentas* que lleva la iglesia de
Toledo”, siempre sólo en lugares concretos. Es de suponer que la delimitación de las
tierras, términos, etc., sujetos al terzuelo arzobispal lo estarían también a la tercia de las
primicias. Los otros dos tercios y la totalidad, donde correspondiera, las llevaría el
comendador³⁰.

Respecto al reparto de las primicias existe una variante más: los comendadores
las cedían, todas o en parte, a la fábrica de las iglesias³¹, cuyo mayordomo las cobraba

²⁹ En 1501 en el arciprestazgo de Zorita al menos en las iglesias de los siguientes lugares
perciben primicias tanto el beneficiado curero como el o los simples servideros: Albalate, Illana,
Fuentelencina, Auñón, Alhóndiga; en Pastrana el curado sí percibe las primicias y de los
servideros se advierte que no tienen parte en ellas. En el arciprestazgo de Almoquera, ocurre lo
mismo en Albares; en Driebes se da el caso de que un medio préstamo tiene derecho también a
parte de las primicias.- *Libro de Beneficios del arzobispado de Toledo*, fols. 127r-134r.

³⁰ Era lo habitual según E. SOLANO: *Ob. cit.*, p. 185.

³¹ Las “esaminaciones de cuentas” de las iglesias parroquiales incluyen a veces las
primicias entre los conceptos de ingreso (que no siempre aparecen desglosados), normalmente
sin especificar cuánto han rentado, sino incluidas con otros cauces de financiación. Por ejemplo,
el examen de 1491 de la iglesia de Santa María de Alcolea, incluido en la visita de 1493, reseña
49 fanegas de trigo recibidos por vía del alcance anterior, por la tierra, por los bueyes y por las
primicias.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 13, fol. 61r. En 1493, en Daimiel también
se reseñan las primicias de la iglesia obtenidas en 1492.- *Ibidem*, núm. 18. 1493, marzo 9, fol.

en especie. Un ejemplo de ello ilustra también que eran los vecinos quienes reunían el pan y lo distribuían en las partes que correspondiera --lo que, por cierto, se convertía en una ocasión festiva-- sin ninguna supervisión de partidores o terceros, al menos en el caso de Santa Cruz de Mudela, quizá porque la tercera porción que queda no pertenece aquí al arzobispo, sino al comendador³²:

“Y porque fuy informado que teneys costumbre cada año, despues de Rematadas las premiçias *que pertenesçen a la yglesia desta villa, las dos partes, soleys vender del pan de las mismas pre- miçias lo que os pareçe e hazeys dello colaçiones e bebidas, lo qual es en daño de la dicha yglesya e de sus Rentas; e porque la dicha yglesya mediante la obra que en ella se haze tiene mucha neçesidad no solamente de su hazienda mas de ser ayudada e socorrida de todo el pueblo...*”³³

Así, en función de los casos, de este tributo se benefician la iglesia toledana, los comendadores y la fábrica de la iglesia. En la relación del *Libro de Beneficios* no se ha encontrado un solo caso donde queden asignadas al cura servidor de las iglesias del Campo de Calatrava como parte de sus ingresos. También de forma ilícita pueden detraer al menos una parte de las primicias, en su propio provecho, los vecinos en general --como se ha visto en el ejemplo anterior-- o el concejo, lo que merece la reprensión de los visitadores calatravos y un castigo ciertamente benévolo, ya que no aplican la pena de excomunión prescrita para el pecado de usurpar bienes de la Iglesia, considerado sacrilegio en las sinodales:

272r. Lo mismo para la iglesia de San Juan de Puebla de don Rodrigo (Ibidem, núm. 14. 1493, enero 24, fol. 91r). Con relación a las cuentas de la iglesia de Saceruela sí se contabiliza lo obtenido por las primicias de 1492: 16 fanegas y 7 celemines de trigo, y 12 fanegas y 8 celemines de cebada (Ibidem, núm. 14. 1493, enero 23 y 24, fol. 92v). Son numerosos los ejemplos de percepción de primicias por iglesias en todo el Campo de Calatrava (sin especificar si las comparten con otros beneficiarios) para este año de 1493 y los sucesivos.

³² La concordia de 1482 había fijado las condiciones del reparto diezmal en la encomienda de El Viso y Santa Cruz de Mudela, y había casos en que el comendador llevaba la totalidad (dehesa de Mudela, viñas en los términos de ambas viñas, montaracía y serna antigua) y casos en que la compartía con el arzobispo (tierras de pan de los términos de Santa Cruz y El Viso salvo la montaracía y serna antigua). En este caso se habla de pan; si pertenecía a aquellas tierras antiguas correspondía al comendador.

³³ 1537, agosto 23. Santa Cruz de Mudela, visita a la iglesia mayor de Santa María.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 7, fols. 71r-71v.

“Y porque fuymos ynformados quel concejo ha tomado çierto trigo de lo sobredicho [primicias cobradas por la iglesia parroquial] e se ha aprovechado dello, mandamos a los alcaldes que agora sois que ge lo hagais pagar a la dicha yglesia ... al mayor preçio que fasta aqui a valido este año, so puniçion que lo pagareis vosotros de vuestros propios bienes”³⁴.

7.1.3. Multas por sacrilegio.

Cobradas íntegramente en tierras de Zorita y Almoguera, con toda seguridad, por la iglesia toledana, en el Campo de Calatrava en teoría el arzobispo y el arcediano tenían derecho a percibir la mitad de estas penas (concordia de 1245). El sacrilegio era uno de los casos reservados al arzobispo quien nunca podría conceder la facultad de absolverlo, al igual que el pecado de impedir pagar los diezmos³⁵. Creemos por ello que se debió de mantener la proporción. La parte adjudicada a la Orden la cobrarían los comendadores, entre cuyos derechos se mencionan las “penas e caloñas”³⁶; pero sólo hasta 1405, ya que en esta fecha el maestre don Gonzalo Núñez de Guzmán cedió su parte en el Campo de Calatrava --“todas las penas de sacrilegios *que a Nos*

³⁴ 1495, mayo 12. Bolaños. Visita a la iglesia de Santa María de Alta Virtud. A.H.N., OO.MM. Cjo., Leg. 6.019, núm. 35, fol. 64r.

³⁵ Sínodo diocesano de Alcalá de 12 de mayo de 1481.- J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Apéndice, p.337.

³⁶ Entre las rentas de carácter judicial correspondientes a las encomiendas.- E. SOLANO: *Ob. cit.*, p. 183.

pertenescieren e pertenezga haber-- al prior y freiles del Convento de Calatrava. En todo caso, se trataba de un ingreso esporádico y de escasa cuantía, limitado además a pecados flagrantes según se deduce de los libros de visitas, ya que por ejemplo prácticas indignas del templo o del cementerio (irse allí a tratar los negocios, incluso durante la misa, y en el segundo caso a mercadear) merecen ser condenadas pero en sí no acarrear ninguna pena.

7.1.4. Penas pecuniarias por otros pecados.

Del castigo y aplicación de las penas en el caso de los pecados considerados públicos (amancebamiento, alcahuetería, hechicería, blasfemia) se encarga la Orden, tanto en la zona septentrional como en la meridional. También se ocupa del quebrantamiento de las fiestas y de la costumbre de no asistir a la misa mayor completa. Las multas son poco relevantes (cien maravedíes, un real, dos reales), aunque se acompañan del ingreso en la cárcel. Lo que sí resulta significativo es que su adjudicación resulta distinta en ambos casos: según los mandamientos de los visitadores, se destinan muy frecuentemente a la obra de las iglesias parroquiales en el Campo de Calatrava (al menos la mitad) pero prácticamente nunca en Zorita y Almoguera, precisamente porque la fábrica de sus templos no es responsabilidad de la Orden; en el último caso, dichas penas se suelen aplicar a la obra de hospitales y ermitas o a la cera del Santísimo Sacramento. Parece que el importe llegaba, efectivamente, a su

destino. El examen de cuentas de la iglesia parroquial de Villarrubia, del Campo de Calatrava, incluye entre los conceptos de ingresos por un lado una pena ejecutada por el fiscal del arzobispo (469 mrs. “que recibio en dos vezes del fiscal de la parte que perteneçio a la yglesya”), y por otro lado otra multa de ejecución concejil (34 mrs. de “una pena que echo el alcalde Alonso Gonçalez Cavallero a Gallego Diaz para la obra de la yglesia”)³⁷.

La pena pecuniaria derivada del pecado de no confesar ni comulgar en los tiempos prescritos por la Iglesia debía de beneficiar a los jueces de la Iglesia toledana en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera; los concilios provinciales y los sínodos toledanos no exigen dicha pena en dinero a los infractores cuando tratan de la frecuencia de estos sacramentos³⁸; el sínodo diocesano de Talavera de 24 de octubre de 1498 convocado por el arzobispo Cisneros sí impone la de dos florines, pero a los informadores (rectores de las iglesias) cuando no envíen memoria de dichas infracciones cada año a los vicarios generales de los partidos de Toledo o de Alcalá, según corresponda³⁹. En la práctica sí se debía de imponer una multa a los que pecaban por este motivo. En los primeros años del siglo XVI la Orden de Calatrava intentó asumir el castigo en Zorita y Almoguera, alegando los visitadores la costumbre que ya tenía de hacerlo (como ocurría, de hecho, en el Campo de Calatrava) y mandando a los oficiales concejiles prender y encarcelar por tres días a tales personas, que deberían después confesar y comulgar y pagar cien mrs. aplicados a la cera del Santísimo Sacramento y a las obras públicas de la villa (el doble pagarían los oficiales remisos en ejecutar el mandato)⁴⁰. En

³⁷ 1502, enero 22. Villarrubia. Visita a la iglesia de Santa María la Mayor. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 29, fol. 176r. El dato reseñado se refiere a los ingresos habidos desde el año 1500.

³⁸ Por ejemplo en el Concilio provincial de Peñafiel del 13 de mayo de 1302, 4; Libro de las Constituciones sinodales de don Blas Fernández de Toledo de 1356, 3, recogiendo el precepto del sínodo diocesano de Toledo de 1323, 1- J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Apéndice, pp. 166; 174-175 y 225.

³⁹ *Ibidem*, p. 360.

⁴⁰ Visitas a concejos en 1518.- Por ejemplo, en A.H.N., OO.MM., Cjo., Legs. 6.104, núm. 8 y 6.108, núm. 4: El Pozo, Albares, Almoguera.

realidad, aquí como en otros casos la cuantía de la pena que deje de percibir la iglesia de Toledo es un asunto secundario frente a la disputa por la jurisdicción.

En el Campo de Calatrava sí era habitual que el castigo por no confesar y comulgar en el tiempo debido lo ejecutaran (en la misma manera que arriba) los alguaciles concejiles por mandato de la Orden; la multa era menor, dos reales, y quedó asignada a los comendadores en el Capítulo General de la Orden celebrado en Burgos en 1523 y definido en Valladolid en 1524, aunque en Aldea del Rey dicho beneficio se transfería al Clavero⁴¹. La mitad de la pena de dos ducados impuesta al rector que no realizara la memoria se adjudicaba a la obra de la iglesia, y la otra mitad a los gastos del siguiente capítulo general⁴².

En general, la mayoría de las prescripciones sinodales preveían penas pecuniarias; por otra parte, a los comendadores correspondían las “penas y caloñas”. La distribución de las mismas, fuera de las infracciones comentadas, dependería de cada caso y aún de cada lugar, aunque parece que los oficiales del arzobispo de Toledo las ejecutaban muy a menudo, junto con excomuniones y otras censuras, de lo cual terminó quejándose la Orden en el Capítulo de Sevilla de 1511⁴³.

En otro orden de cosas, también la pena aplicada en los bienes del hereje procesado por el tribunal de la Inquisición podía ocasionar problemas con los calatravos, si aquellos bienes eran propiedad de la Orden. En el Capítulo General de 1511 se consultó el caso de cierto batanero vecino de Daimiel, prendido por los inquisidores por delito de herejía, que tenía a censo medio batán de la Orden; cuando los visitadores solicitaron ver la carta de censo a su hijo, en cuyo poder estaban secuestrados los bienes del procesado, intervino un oficial del Consejo de la Inquisición que acusó a los calatravos

⁴¹ 1537, octubre 15. Aldea del Rey, visita al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 2, fols. 92v-93r.

⁴² Hay muchos ejemplos en las visitas efectuadas en 1537, 1538, 1539 y 1549 a los concejos de El Motal, Malagón, Alcolea, Miguelturra, Bolaños, Villarrubia, Valenzuela, Torralba, etc.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Legs. 6.079 y 6.080.

⁴³ 1511, marzo 8. Sevilla. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Códice 813 B., fol. 36v.

de intromisión. El rey, como casi siempre, fue favorable a la petición de la Orden “sobre que los ynquisidores no perturben la visitaçion en los bienes y personas del condenado por erejia”⁴⁴.

7.1.5. Bulas de Cruzada.

Concedidas reiteradamente sus limosnas a los monarcas por los pontífices para ayuda de la lucha contra el Islam a lo largo de los siglos XIV y XV, al finalizar este siglo la toma de la indulgencia prometida por estas bulas constituía una práctica generalizada. La recaudación corrió a veces a cargo de los arzobispos toledanos a partir de don Gutierre Gómez (1310-1319), por delegación del papa Juan XXII⁴⁵. El sínodo diocesano de Toledo de 1323 nombró colectores “de la limosna de los cautivos, que vulgarmente llaman cruzada” a los arciprestes en sus arciprestazgos y a los vicarios en sus vicarías, atendiendo a los problemas que acarreaaba anteriormente la codicia de quienes la recogían y distribuían. Arciprestes y vicarios debían exhortar al pueblo a realizar esta pía limosna en toda ocasión: confesiones, predicaciones, disposiciones testamentarias.

⁴⁴ 1511, marzo 8. Sevilla. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Códice 813 B., fol. 39r.

⁴⁵ J.F. RIVERA RECIO: *Los arzobispos de Toledo en la baja Edad Media (s. XII-XV)*.

Entregarían fielmente la colecta a los procuradores por San Miguel y por Pascua, y tenían derecho a quedarse con la séptima parte de lo recaudado⁴⁶.

La Orden gozaba de la exención de diezmos, subsidios, colectas y las numerosas imposiciones en general⁴⁷ que se exigían del clero ya regularmente al final de la Edad Media y que beneficiaban a la Corona de Castilla --atendiendo a las necesidades de la guerra contra el Islam--, a veces como trasunto de las solicitadas por la cámara apostólica para ayuda de la recuperación de Tierra Santa⁴⁸. La institución militar trató de obstaculizar la actuación de los “comisarios de la cruzada” en sus dominios; las visitas del final del siglo XV contienen numerosas exhortaciones a las cofradías para ponerlas en guardia contra lo que parece ser ya una recaudación más sin necesidad de predicaciones que movieran la devoción de las gentes. Incluso aconsejan a los cofrades una forma de eludir esa limosna: no disponer de liquidez destinada a celebrar su festividad mediante actividades lúdicas poco justificables (corridas de toros) “en tanto que la crusada andoviere” (en el caso presente, en torno al 29 de junio, ya que la advocación de la cofradía es la de San Pedro), “para que la dicha cofradia no sea espuesta ni le lleven los propios que tiene”; por el contrario, la partida prevista para tal ocasión debían gastarla en alguna cosa piadosa⁴⁹.

Al igual que los colectores de la cruzada actuaban al parecer tomando parte de los propios de las cofradías, lo hicieron al menos en dos ocasiones con relación a los bienes de los abintestados en el señorío de la Orden, precisamente recogiendo la quinta parte que correspondía a la Orden como una de las rentas de carácter judicial percibida

⁴⁶ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Apéndice, pp. 183-184.

⁴⁷ Bula de Honorio III de 30 de enero de 1221, Letrán.- *Bulario*, pp. 52-55; bula de Inocencio IV de 17 de mayo de 1247 en Lyon.- *Ibidem*, p. 86; de Pío II en 9 de diciembre de 1462.- *Ibidem*, pp. 263-266. Por lo demás, las confirmaciones apostólicas de privilegios e inmunidades de la Orden, sin especificarlos, son muy frecuentes a lo largo de los siglos XIV y XV.

⁴⁸ M.A. LADERO QUESADA: *Ob. cit.*, pp. 190-193.

⁴⁹ 1502, enero 24. Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 28, fol. 164v.

por los comendadores tanto en las tierras del Tajo como en el Campo de Calatrava⁵⁰. Sin especificar en qué ámbito había ocurrido, el Capítulo General de 1511 recoge la denuncia y recuerda otro caso semejante que había motivado un pleito:

“Hizose Relaçion que los quintos de los aventestatos heran de la horden, y que los comysarios de la cruzada se los tomavan, y que sobresto ovo pleyto en tiempo quel arçobispo de Granada ovo cargo de la cruzada y se hizo çierta declaraçion. Su alteza mando que se hablase al obispo de Palençia y se le mostrase la dicha declaraçion”⁵¹.

7.1.6. Iglesias parroquiales, ermitas, cofradías y hospitales: limosnas y procuraciones de visitas.

Durante la baja Edad Media, tanto en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera como en el de Calatrava diversos enviados del arzobispo de Toledo realizaron a menudo visitas a iglesias mayores, ermitas, hospitales y cofradías. Por ello percibían una determinada procuración, las costas, comidas, “salarios”. Además, procuraban examinar el estado de las cuentas (ingresos y gastos) de cada lugar, y pedían también relación de las posesiones y rentas, teóricamente para ver si se empleaban los bienes adecuadamente, pero en la práctica exigían rentas diversas y requerían el pago de diversos subsidios y contribuciones. Consta que también intentaban llevarse consigo copias de dichas cuentas. La Orden de Calatrava protestó contra todas estas visitas haciendo especial hincapié

⁵⁰ E. SOLANO: *Ob. cit.*, p. 183 y cuadros de propiedades y derechos de cada encomienda, pp. 399-451.

en los gastos que ocasionaban. En realidad, era el aspecto económico el que motivaba tanto las amenazas de fuertes multas a los responsables de cada iglesia, santuario, centro asistencial o asociación pía --y, cuando llegaba el caso, los castigos--, como los pleitos interpuestos ante la Sede Apostólica, aunque siempre estaban presentes los argumentos sobre jurisdicción.

Existía una excepción: los delegados arzobispaes podían visitar las iglesias parroquiales de los arciprestazgos de Zorita y Almoguera. El templo y también los clérigos, según el punto de vista de la Orden; pero nunca inspeccionar las cuentas de fundaciones colectivas como la limosna de las Ánimas del Purgatorio o de la cera del Santísimo Sacramento existentes en tales iglesias, supervisadas por los concejos; los calatravos debían de considerar este ámbito como propio por la razón de que los efectivos procedían de los fieles, vasallos suyos, y también la iniciativa del servicio religioso que generaban, con una dirección de fuera adentro al contrario que el culto habitual y los sacramentos. El hecho era que con ocasión de las visitas a las iglesias parroquiales, insertas en la jurisdicción archidiocesana, los “visitadores e vicarios del arzobispo se entremeten” a tomar las cuentas de las cofradías y el resto de polos de devoción más espontánea.

La concordia celebrada en 1245 sólo contemplaba, en cuanto a visitas y las prestaciones correspondientes, el caso del Campo de Calatrava. El no haber previsto entonces el ámbito de actuación de los visitadores diocesanos en el dominio calatravo de la Alcarria Baja, dando por hecho su derecho pleno, puede mostrar que por entonces los centros de actividad religiosa se reducían fundamentalmente a las iglesias parroquiales, aunque también existían ermitas; al menos, no habría tal proliferación de cofradías documentada posteriormente. Para el Campo de Calatrava las visitas previstas del arcediano y del arzobispo tendrían una duración muy limitada, según la concordia: una vez al año durante diez días el primero (tres al norte del Guadiana y siete al sur) y

⁵¹ 1511, marzo 8. Sevilla. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Códice 813 B, fol. 47r.

durante cuatro días el primado. Tenían derecho a la procuración pagadera por los freiles cuando “vinieren a visitar en su persona”, lo cual harían con un máximo de ocho y sesenta bestias respectivamente. También la visita suponía la ocasión de percibir el simbólico catedrático de un maravedí en aldeas suficientemente pobladas. En los siglos posteriores se obtiene la impresión a través de la documentación de que las visitas diocesanas no alcanzaron la frecuencia anual, pero en cambio cada una abarcaba un ámbito mayor del deseado por la Orden.

Las visitas diocesanas efectuadas sin conocimiento ni control por parte de la Orden causaban el recelo calatravo porque constituían una posible vía de detracción de rentas en centros de devoción de los fieles. En cambio, creemos que la procuración debida por los freiles debió de pagarse sin resistencia --la cantidad era irrelevante--; al menos, la actitud de la Orden al respecto era positiva con relación al obispo de Jaén cuando se llevó al Capítulo General de 1511 la cuestión de que dicho prelado se negaba a visitar el partido de la Orden en Andalucía alegando que la milicia no le pagaba aquel derecho y aún le debía dos procuraciones anteriores⁵².

Pero además, no siempre era necesaria la visita para que el arzobispo garantizase sus derechos económicos en el territorio: a veces sus oficiales conseguían al efecto la colaboración de personas de las propias villas del dominio calatravo. Éste es el sentido del testimonio acerca del cura de la iglesia parroquial de Carrión, a quien en 1493 los visitantes de la Orden recriminan duramente su actuación: había intentado desviar hacia el arzobispo la donación testamentaria hecha por un difunto a favor de cierta cofradía. La excepcionalidad del dato (o al menos fue una excepción el que esto llegara al conocimiento de los visitantes) no permite elevar este caso a la categoría de práctica

⁵² A pesar de que en el Capítulo se alegaba que, debiendo pagar tal procuración los freiles de Martos (según cierta composición), no había lugar puesto que en Martos ya no había convento, se recomendó pagar al obispo para que siguiera realizando sus visitas “E que paresçio que pues que *aquello hera muy poco*, que su alteza pues llevaba las rentas de Martos e Porcuna devria *mandar pagar las procuraçiones* al dicho obispo, y que el dicho obispo visitase la dicha tierra”.- 1511, marzo 8. Sevilla. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Códice 813 B, fol. 84r.

frecuente por la cual los diocesanos buscaran hacerse con bienes legados al morir. Buscando una explicación que no sea la de la simple rapiña, el contexto de la noticia puede sugerir que el arzobispo tratara de percibir algo que consideraba suyo quizás según el primitivo sentido de la *luctuosa*, siempre que el difunto al que el texto se refiere fuera un clérigo, si bien es cierto que este derecho arzobispal había perdido ya su significado desde 1354 como contribución a la hora de la muerte para unirse como cantidad fija anual al catedrático⁵³.

“Otrosy por quanto fuemos ynformados que Miguel Alonso cura que agora es ... se a entremetido y entremete *en negoçiar e procurar por parte del dioçesano* algunas cosas contra la conpusyçion y asyento fecho entrel señor arçobispo e yglesia y la horden, en quebrantamiento de los previllegios e bulas apostolicas dado y conçedido so graves çensuras y penas y de las otras preminençias que la horden tiene usadas e guardadas de largo tiempo Amen. Espeçialmente sobre çiertos bienes que un defunto dexo e mando al cabildo e cofrades de la cofradia de Señor Sant Sevastian de la dicha villa. Por tanto de parte de sus altezas vos mandamos que requirades e amonesteys al dicho cura que de aqui adelante no se entremeta ni atiente de se entremeter con el dicho dioçesano ni en otra manera para les impedir en tomar al dicho cabildo los bienes quel dicho defunto les dexo e doto ni en otra cosa semejante”⁵⁴.

Semejante a lo anterior por cuanto no se asocia al tiempo de la visita sino que lo rebasa, un modo directo de obtener contribuciones era solicitar limosna de las gentes en la iglesia parroquial de las villas durante la misa mayor del domingo. Los mandamientos calatravos dirigidos tanto a los oficiales concejiles como a los mayordomos y curas de las iglesias (invariablemente, de 1471 en adelante) abundan en

⁵³ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, p. 51 y en el apéndice el Sínodo de Alcalá de 9 de mayo de 1354, 4, pp. 218-219.

⁵⁴ 1493, marzo 18. Carrión. Visita al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 19, fol. 309r.

el mandato tajante de no consentir “andar *baçines de la yglesya de toledo* en la dicha yglesya”.

7.1.7. Derechos anejos a la actuación judicial.

La vertiente económica era una más del ejercicio de las competencias judiciales de los diversos jueces diocesanos; aparte de la cuantía de las penas, cuando se ejecutaran, y del problema mismo de la jurisdicción, los derechos anejos a la burocracia judicial causaron algunos problemas con la Orden, siempre vigilante de estos aspectos. A comienzos del siglo XVI los freiles se quejaban en el Capítulo General de Sevilla de los gastos excesivos que sus vasallos debían afrontar por este motivo ante los tribunales archidiocesanos de Toledo, entre otros (el mismo punto, con ligeras variantes, se reseña dos veces):

“Fizose Relaçion a su alteza quel *arçobispo de Toledo* y obispo de Jaen y Cordova y otros perlados y juezes apostolicos llevavan los *derechos de los procesos y otras escripturas* a las personas y vasallos de la horden en cuya diocesis estavan las tierras de la horden *sin tener arançel*. Acordose se suplicase al Papa por una comision para un juez que oviese ynformaçion para que de los derechos mediasen y hiziesen arançel, e que los dichos perlados o sus *ofiçiales* dende en adelante fuesen obligados a cumplir con los criados, personas y vasallos de la dicha horden, y que en la dicha bulla se diese comysion al dicho juez para proçeder contra ellos *si aliende del arançel llevasen otros derechos, y los demasiados buelvan con pena*, y que se pusiese en consulta para que su alteza lo mandase proveer de manera que la dicha bulla se oviese”.

Más adelante, se reproduce la queja y la respuesta del monarca: pediría la bula reclamada, pero antes se notificaría a los preladados para que hiciesen ellos el arancel; sólo si éstos no reaccionasen la Orden haría uso de la bula.

Se había reproducido el mismo problema de los abusos producidos por la codicia de jueces y oficiales que ya en el último cuarto del siglo XIV (cuando debió de alcanzar proporciones escandalosas) provocó la intervención del arzobispo toledano. Don Pedro Tenorio, formado en Toulouse y en Perugia, experto en derecho como doctor en decretos que incluso había enseñado en Roma, quiso dar la solución en el sínodo diocesano de Alcalá de 1379 convocado por él. El tema central de la reunión fue la reglamentación de todas las tasas que debería cobrar cada cancellería de la archidiócesis (de arzobispos, arcedianos, arciprestes, así como los notarios) según los diferentes pasos de los procesos judiciales. Se trataba también de impedir el innecesario alargamiento de los pleitos. La minuciosidad alcanza los aranceles de cada tipo de carta, sus sellos, cada sentencia, y todos los tipos documentales que pasan por la mano de los notarios, aparte de ordenar la desorganización reinante en cuanto a la conservación de las diferentes partes de los procesos, lo que acarreaba muchos errores y sobre todo engaños⁵⁵.

Evidentemente, no sólo la cuidadosa tasación regulada en 1379 fue perdiendo vigencia progresivamente, sino también la propia idea de atenerse a aranceles fijos, lo cual daba pie a numerosos abusos. La queja calatrava de 1511 debía de tener un fundamento sólido, y debió de pesar mucho en sus intentos de enajenar parcelas de jurisdicción a los preladados.

⁵⁵ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Apéndice, pp. 243-281. L. SUÁREZ FERNÁNDEZ: "Don Pedro Tenorio, arzobispo de Toledo (1375-1399)", *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*. Madrid, 1953, tomo IV, p. 603 y en el apéndice documental, pp. 621-622. J.F. RIVERA RECIO: *Los arzobispos de Toledo en la baja Edad Media (siglos XII-XV)*, p. 96.

7.2. LA ACTUACIÓN DE LOS JUECES ECLESIASTICOS TOLEDANOS. LOS CONFLICTOS.

Nos hemos referido a ellos en otras ocasiones dentro de este mismo capítulo. Sobre los territorios de la Orden insertos en la archidiócesis tienen competencia varios tribunales: el de cada arcipreste y el de cada arcediano (cuyas limitaciones quedaron reseñadas al hablar de su función de jueces) y la curia del propio arzobispo, para las causas mayores, que al final del siglo XV parece desdoblarse en dos tribunales, los de Toledo y Alcalá.

La relación de aranceles mencionada arriba (Sínodo diocesano de Alcalá de 1379) es un testimonio de las sentencias expedidas en las cancellerías --y del proceso seguido hasta llegar a ellas--. La excomunión, declaración de contumacia y absolución, y la relajación al brazo secular son comunes a los tres tipos de tribunal. Sólo al del arzobispo compete el anatema solemne. Las notificaciones, presentación y declaración de testigos, arrestos, apelaciones, mandamientos, interposición de decretos, formaban parte de los procesos. Además, los arcedianos conferían o colaban los beneficios. En estas cancellerías se seguían pleitos y, además, se redactaban testamentos, en *forma pública* o no. El texto del Sínodo se refiere también a la actuación de los notarios de dichas cancellerías y su intervención en cartas de compras y ventas, ventas por almoneda realizadas por mandato del arzobispo o sentencias de alcaldes, o por tutorías o por testamentos, etc.; cartas de deudas, inventarios, arrendamientos, empeños, escrituras de seguros, treguas o fiadores, etc. La competencia de dichos tribunales y jueces

rebasaba, por lo tanto, los delitos puramente eclesiásticos, alcanzando también a su condición de fedatarios públicos, es de suponer que sobre todo en cuanto a asuntos económicos relacionados con la Iglesia.

Los miembros de la Orden estaban sometidos, en principio, a la jurisdicción del Císter, exenta a su vez de la ordinaria diocesana. La vigilancia de que eran objeto, su forma de vida religiosa, actuación en general, corrección, penas, etc., pasaba por toda una gradación de instancias, ya dentro de la misma Orden, que terminaron resumiéndose en la autoridad regia junto con el Consejo de Órdenes y los capítulos generales de Calatrava. Ciertas exenciones concedidas a la Orden hasta mediados del siglo XIII (véase el apartado dedicado arriba a los fundamentos de la jurisdicción compartida con el prelado) suponen, efectivamente, “privilegios e inmunidades” frente a la acción del arzobispo toledano.

Por lo tanto, el problema mayor ha de plantearse en cuanto a la actuación judicial diocesana sobre los vasallos sobre todo laicos de la Orden; en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera, en cambio, aquélla puede ejercerse también sobre los clérigos, diocesanos en todo y de nombramiento y deposición arzobispal. El tema de los clérigos del Campo de Calatrava se verá en otro apartado.

Hay que apuntar que, sin embargo, los freiles de la Orden se veían sometidos a diversas censuras por parte de los jueces de la iglesia toledana y, por otro lado, debían recurrir en algunos casos a sus cancillerías.

7.2.1. Los jueces diocesanos y los miembros de la Orden de Calatrava.

Respecto a la primera cuestión, consta que aquéllos eran a menudo excomulgados, hasta el punto de que en las bulas pontificias que favorecían a la Orden se impuso la fórmula absolutoria de cualquier sentencia o censura como previa al resto del contenido.

La excomunión de los calatravos es un aspecto difícil de resolver, como vimos a propósito de las concesiones papales efectuadas hasta mediados del siglo XIII. Los freiles alegaban dudosos “privilegios apostólicos” que les inmunizaban contra dicha sentencia: en 1221, Gregorio IX había marginado la acción de legados papales en cuanto a las censuras de excomunión y entredicho; por otra bula de 1227, admitía implícitamente que ningún prelado podía hacerlo; pero el mismo papa, cuatro años más tarde, concedía facultad al arzobispo toledano para absolver a los freiles excomulgados mientras se encontraran luchando contra los musulmanes.

A lo largo de la baja Edad Media, los miembros de la Orden cayeron con frecuencia en esta pena impuesta por diversos obispos, sin que su alegación para “no obedecer por ser persona de orden exenta” surtiera efecto. En 1332, el comendador de las casas de Córdoba era públicamente excomulgado y aún declarado contumaz y apartado del trato con todos los fieles cristianos; había sido denunciado por una cuestión de impago de diezmos que afectaba a los arrendadores (judíos, por otra parte), quienes promovieron el caso ante el vicario general del obispo de Córdoba. Don Martín Pérez, el condenado, se defendía alegando por igual tanto la autoridad del maestre en cuanto a su actuación concreta como su exención (tanto del pago de diezmos como de la censura

aplicada) en tanto que calatravo⁵⁶. Este ejemplo muestra la inseguridad de las prerrogativas e inmunidades de la Orden, tantas veces argumentados, en cuanto a este punto concreto. Quizá especialmente frecuentes fueron las excomuniones en el Campo de Calatrava, a vasallos y también a freiles, a tenor de la protesta expresada en el Capítulo General de 1511:

“... fue fecha Relaçion que los visitadores e arçediano del arçobispo que Residian en Çibdad Real y otros ofiçiales de obispos en cuyas dioçesis la horden tiene sus tierras fatigavan mucho a las *personas* de la horden como a los vasallos della con las çensuras escomunion y entredicho que ponian...”⁵⁷

Por otra parte, la Orden no podía sustraerse de acudir al juez, en este caso el arcipreste de Villa Real, para validar documentos importantes de donación. En 1414, comparecía ante él el procurador del Convento y pitancero para que autorizase sacar traslado notarial de una serie de donaciones hechas por maestros a la Orden entre 1385 y 1406; el arcipreste dió licencia para hacerlo y

“antepuso su decreto a los dichos traslados para que fisiesen fe a doquier que paresçiesen asy como las dichas cartas originales”⁵⁸.

7.2.2. La actuación judicial diocesana sobre vasallos calatravos laicos.

⁵⁶ 1332, agosto 3. Córdoba. A.H.N., OO.MM., Ctva. Secc. Diplomática. Carp. 464 P, núm. 231 P.

⁵⁷ A.H.N., OO.MM. Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 36v.

⁵⁸ 1414, septiembre 6. Villa Real. A.H.N., OO.MM., Ctva. Sección diplomática. Carp. 465 P, núm. 269 P.

En cuanto a la actuación de los jueces diocesanos sobre los vasallos de la Orden, eran muchas en teoría y en la práctica las ocasiones de intervención: desde la percepción de diezmos a la imposición de penas por los más diversos motivos, todos los regulados en concilios y sínodos --y sus derivaciones-- acerca de moralidad, infracciones de normas eclesiásticas, etc., hasta las causas matrimoniales. Además, cuando los jueces actuaban como visitadores se trataba, en definitiva, de controlar la realidad religiosa laica de la diócesis al menos con la información derivada del examen visual y del acceso a las cuentas de iglesias, cofradías, hospitales y ermitas.

A) TIERRAS DE ZORITA Y ALMOGUERA.

Hemos referido ya que competencias de los arciprestes sobre los pecados públicos habían caído en manos de los visitadores calatravos. La ascendencia que tenía la Orden en cuanto a potestades de este tipo era en conjunto mayor en el Campo de Calatrava que en Zorita y Almoguera.

Para compensarlo, en las tierras de la Alcarria Baja o del Partido de Zorita la Orden procedió sistemáticamente contra la jurisdicción diocesana (al menos en los primeros años del siglo XVI, aunque las querellas reflejan y aluden, de hecho, a “diferencias” anteriores), protestando contra ella en general y procurando ganar terrenos concretos. Así, los mandamientos de los visitadores a muchos concejos implican a los

oficiales en el castigo a los que no confiesen ni comulguen en el tiempo debido, en nombre de la Orden, según una fórmula muy significativa:

“Otrosy bien sabeys *las diferencias que la horden ha tenido en la defensa de la jurediçion*, e una de las cabsas que se defiende ... es que el fiscal no entre con vara de justiçia a executar los derechos que dize que le pertenesçen de los que no se confiesan dentro del termino que manda la santa madre yglesya ..., lo qual la horden esta en costunbre de corregir e castigar. Por tanto, y porque no se pueda cabsar *otras diferencias como las pasadas*, de parte de su alteza e horden mandamos a los ofiçiales ...”⁵⁹.

El gobernador frey Gonzalo de Arroyo se empeñó en la marginación de la jurisdicción archidiocesana en general. Los visitadores calatravos incluyeron la misma fórmula de mandamiento a los concejos en todas las visitas de 1510 efectuadas a Huerta de Valdecarábanos, Borox, Pastrana, Hontoba, Escariche, Yebra, Fuentenovilla y Albares:

“Otrosy vos mandamos que no consyntyays que en la dicha villa ni en sus terminos ni juriçion ande ninguna persona del cardenal con su vara de justiçia, sy no fuere por mandamiento del governador de la provinçia, so pena de çinco mill mrs. a los ofiçiales en cuyo tienpo lo consyntieredes para las obras publicas de la dicha villa”⁶⁰.

Hay que tener en cuenta que estas actitudes son posteriores a la Concordia realizada con el cardenal Cisneros en abril de 1510 (mencionada a propósito de los diezmos) a la que claramente desobedecía la Orden. Abordaba las diferencias con los oficiales del arzobispo toledano y con sus fiscales sobre su entrada en las villas y lugares del partido de Zorita y Almoguera con vara de justicia, y determinaba lo siguiente: 1) El fiscal del arzobispo se identificará con cierto distintivo en su vara cuando entre para ejecutar cosas ordenadas por el arzobispo. 2) Los oficiales pueden entrar con la misma vara para ejecutar los mandamientos en las personas y bienes de los

⁵⁹ El texto exacto está tomado de la visita al lugar de El Pozo.- 1518, mayo 29. Visita al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.108, núm. 4, fols. 365v-366r.

clérigos. 3) Unos y otros no podrán prender a ningún lego, “si no fuere en los casos expresos de derecho, siendo los delitos eclesiásticos”. 4) Para ejecutar las rentas de los diezmos y otras, la concordia remite a la celebrada en tiempo del maestre don Luis para el Campo de Calatrava, que incluía una cláusula prohibiendo a la Orden impedir al arzobispo, sus jueces y oficiales, ejercer libremente su jurisdicción eclesiástica en el maestrazgo y sus tierras situadas dentro de la diócesis. 5) El monarca ordena al gobernador de estos partidos que no impida que se lean y publiquen cartas de censuras que el cardenal o los vicarios o sus oficiales manden promulgar contra personas y bienes contenidos en la capitulación.

B) CAMPO DE CALATRAVA.

En el **Campo de Calatrava** la misma cuestión se había suscitado en la primera mitad del siglo XV, y seguía vigente al comienzo del siglo XVI, puesto que la concordia celebrada en 1511 acerca de los diezmos de los antiguos moriscos volvió a recordar que el fiscal del arzobispo podría ejecutar los mandamientos de los jueces eclesiásticos de la iglesia toledana tal como se hacía en tiempo del maestre don Luis de Guzmán.

A pesar de la resistencia de la Orden, los jueces ejercían su jurisdicción, “molestando” a los vasallos tanto como a los freiles con censuras de excomunión y otras penas, sobre “diezmos, matrimonios y otras causas eclesiasticas”. Recurrían, para eludir las dificultades, a hacerlo fuera de las tierras de la Orden: “los traen a los lugares donde residen los Ordinarios o vicarios u oficiales y los fatigan con trabajos y gastos, con lo

⁶⁰ 1510, agosto-noviembre. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.118, núm. 2.

que causan no poco perjuicio no solo a los subditos y vasallos sino tambien a la Orden”. (Recordemos que ni arcedianos ni arciprestes tenían competencia en bastantes causas matrimoniales; en este caso, los vasallos serían conducidos a Toledo o a Alcalá, sede de los dos tribunales que las dirimían; en otros, a Ciudad Real, Zorita y Almodovar.)

C) LAS COMPETENCIAS JURISDICCIONALES CONCEDIDAS POR CLEMENTE VII A LA ORDEN (“BULAS CLEMENTINAS”).

Las frases citadas forman parte de la exposición de motivos incluida en la bula otorgada por Clemente VII en 1525⁶¹, concesión que constituyó un paso fundamental para la Orden en sus disputas con el arzobispado de Toledo.

La bula de 1525 abarcó a la totalidad de los dominios, incluido el partido de Andalucía. Apoyada por la monarquía, la institución religioso-militar conseguía marginar en gran medida la jurisdicción de los jueces toledanos, enajenándola a su favor.

En realidad, ya en el Capítulo General de 1511 se había expuesto el problema y se había acordado con el rey la obtención del privilegio pontificio consintiendo que determinados religiosos de la Orden, que no fuesen de hábito militar, pudieran entender en las causas que tantas excomuniones y entredichos acarreaban, e imponerlos ellos mismos. Se alegaron incomodidades y gastos, que de ese modo se remediarían. En el texto de la bula se recoge también el argumento de la mayor comodidad en el gobierno de los súbditos.

El papa facultó al Sacristán del Convento y a los priores de los partidos de Campo de Calatrava, Andalucía y Zorita para entender en causas eclesiásticas como los ordinarios, las diezmales, matrimoniales y otras. Podían excomulgar, someter a entredicho e imponer cesación *a divinis*. Se añadían potestades también episcopales (concedidas ya en 1501 al Prior del Convento de Calatrava): el poder de bendecir iglesias y ermitas siempre dentro de los límites de la Orden, bendecir a los vasallos y reconciliar lícitamente iglesias contaminadas. Las jerarquías citadas, así como sus lugartenientes y oficiales, tendrían estas competencias sobre los prioratos, tierras, lugares, ciudades y distritos de la Orden incluidos en los tres partidos y también en los situados fuera de ellos, siempre sobre sus vasallos. El seguimiento de las causas sería completo y se llevarían a término sin dilación. Las posibles apelaciones (y las eventuales protestas de los ordinarios, sus vicarios y sus oficiales) serían llevadas desde la curia del emperador a la sede apostólica o sus nuncios.

Esta concesión venía a poner término a una larga época de litigios sostenidos entre la Orden de Calatrava y el arzobispado toledano referentes a la actuación de los jueces eclesiásticos.

Pero el propio privilegio y los que siguieron inmediatamente como refrendo de anteriores inmunidades⁶² (las “bulas clementinas” tan apreciadas por la Orden) no impidieron la inmediata reacción del arzobispo toledano y del obispo de Jaén. Al menos, sólo cinco meses más tarde la bula de 15 de abril de 1526 les recriminaba duramente su rebeldía, calificándolos de violentos e intemperantes: habían despreciado las letras apostólicas, impusieron “perjuicios temporales” a súbditos de la Orden y condujeron los recursos a jueces seculares. El pontífice volvió a conceder las mismas competencias a

⁶¹ 1525, noviembre 6. Roma.- *Bulario*, pp. 348-350.

⁶² La bula de 1525 fue confirmada por el mismo Clemente VII en Roma el 16 de enero de 1526.- *Bulario*, pp. 458-360. El 25 de enero del mismo año confirmaba todos los privilegios apostólicos dados a la Orden, y seguidamente, con igual fecha, confirmaba la extensión de todos los privilegios de la Orden del Císter a la Orden, sus familiares, vasallos y súbditos, con referencia a la bula de Julio II de 1 de abril de 1508.-*Ibidem*, pp. 361-364.

los priores y al Sacristán y amenazó a los prelados que no las obedecieran con el entredicho de la entrada a sus iglesias y la suspensión *a divinis*. Sus oficiales caerían en excomunión, y a todos se les impondría la multa de 10.000 ducados. Les advirtió también que en caso de querer hacer alegaciones contra el mandato las presentaran ante la curia pontificia, pero nunca ante jueces seculares.

La cuestión estrictamente judicial presentaba múltiples derivaciones y conexiones con otras derivadas de la pertenencia de los dominios calatravos a la archidiócesis; fueron aprovechadas por la Orden en adelante para afirmar su monopolio jurisdiccional, mientras que el arzobispado prefería atenerse al sentido restringido de la *jurisdicción*, de manera que seguía enviando a sus *jueces* a los dominios de aquélla, por ejemplo para realizar visitas. Los problemas continuaron y dieron lugar a pleitos cada vez más complicados y cargados de argumentos.

7.2.3. La intervención de dignidades de Toledo como jueces apostólicos en litigios de la Orden.

Dentro de este mismo apartado pero en otro orden de cosas, cabe añadir una acotación acerca de otro modo más de intervención judicial toledana con relación a la Orden. Es mucho menos significativo porque no emana de derechos esenciales: se trata de la actuación ocasional de arzobispos toledanos y otras dignidades del cabildo como

jueces apostólicos comisionados por el papado para dirimir litigios en los que la Orden se encuentra envuelta.

Por ejemplo, el 29 de marzo de 1311 el deán de Toledo era comisionado por Clemente V para procurar la revocación de enajenaciones de bienes concedidos por el Convento⁶³. Dos días después, el obispo de Burgos recibía un encargo parecido⁶⁴, y en 1318 era el obispo de León el señalado⁶⁵. En 1312, tanto el deán toledano como los arcedianos de Talavera y Calatrava eran designados jueces para la causa motivada por la recepción de frailes santiaguistas apóstatas dentro de la Orden de Calatrava⁶⁶. Y en 1327 el propio arzobispo de Toledo debía dirimir el pleito sostenido entre la Orden y el concejo de Villa Real⁶⁷.

Quizá sea el último ejemplo el más significativo por derivarse la elección del juez apostólico del hecho de la identificación de las dos partes litigantes con su propia archidiócesis. Sin embargo, lo habitual es que los toledanos se encuentren en este punto en pie de igualdad (al menos, durante el siglo XIV) con otros obispos y dignidades hispánicas que también reciben el mismo encargo circunstancialmente en otros casos⁶⁸.

⁶³ 1311, marzo 29. Aviñón. *Bulario*, pp. 162-163.

⁶⁴ Afecta también a los bienes de la Orden, pero en este caso se trata de arbitrar la restitución de bienes, diezmos y réditos arrebatados subrepticamente a la milicia por parte de ciertos perceptores.- 1311, marzo 31. Aviñón. *Ibidem*, pp. 163-164.

⁶⁵ Bula de Juan XXI. 1318, mayo 13. Aviñón. *Ibidem*, p. 176. El texto es el mismo que el de la bula de comisión del 29 de marzo de 1311.

⁶⁶ 1312, marzo 15. Vienne. *Ibidem*, pp. 165-166.

⁶⁷ Bula de Juan XXI. 1327, diciembre 3. Aviñón.- *Ibidem*, p. 189.

⁶⁸ Son, todos éstos, testimonios extraídos de una época en que los maestros llevan frecuentemente sus pleitos ante la curia pontificia, por contraste con el periodo posterior de anexión del maestrazgo a la Corona cuando la Orden encuentre una instancia suprema en la monarquía concentradora de poderes decisorios, ejecutivos y judiciales que la ampararán; continuarán existiendo pleitos conducidos hasta el papado, pero éste se convertirá mucho más en fuente de privilegios.

7.3. LA INTERVENCIÓN SOBRE CLERO PARROQUIAL, IGLESIAS Y VIDA RELIGIOSA LAICA.

Se trata de un punto de enorme interés, pues viene a incidir en la naturaleza misma de la jurisdicción eclesiástica sobre el señorío calatravo, con su red parroquial, su clero y sus fieles cristianos que, a la vez, son vasallos de la Orden.

A lo largo de la baja Edad Media, se modificaron las bases prefijadas en las concordias y conflictos que tuvieron lugar entre el arzobispado de Toledo y la Orden; si se quiere, se fueron adaptando a una praxis que, cada vez más, reservaba las iglesias de la zona de la cuenca alta del Tajo (arciprestazgos de Zorita y Almoguera) a la actuación plena del arzobispado, y atribuía de hecho la titularidad de las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava a la milicia.

El esquema básico descrito admitía muchos matices, sin embargo. Y, desde luego, puede asegurarse que hubo conflictos. La Orden de Calatrava mantuvo un campo propio de intervención en las tierras de Zorita y Almoguera, a pesar de que *no eran suyas* las iglesias parroquiales, en efecto. Y el arzobispado toledano pugnó por conservar en el Campo de Calatrava unos determinados derechos en las iglesias, sobre el clero y en relación con los fieles, con una constancia que, al parecer, dio sus frutos. Sin embargo, bajo la dirección de la Corona o al menos con su decidido impulso, la Orden terminaría obteniendo apoyos legales decisivos a sus pretensiones, en particular en lo referente a los clérigos cuya provisión y otros aspectos eran disputados por el arzobispado a la milicia.

Nos contentamos aquí con apuntar las líneas básicas de esta cuestión, porque ha parecido más oportuno incluir su desarrollo precisamente en un capítulo aparte, que sigue a continuación, para poder incluirlo en el marco de una temática más amplia, que es la de la *Parroquia como demarcación eclesiástica local*. El contenido englobado bajo este epígrafe atenderá a los aspectos institucionales y al registro de la red parroquial, y resulta el lugar adecuado para tratar también de la pugna jurisdiccional derivada de la inserción de las tierras calatravas en la archidiócesis de Toledo.

Los conflictos y los sucesivos cambios en el *statu quo* de las jurisdicciones respectivas, la archidiocesana y la de la Orden militar, serán tratados con mayor detenimiento en relación con la zona del Campo de Calatrava. Es el territorio que ofrece mayor interés, dada la peculiaridad de la condición institucional de sus iglesias. Fue, más claramente que la zona septentrional, el escenario de las pugnas entre las dos instancias. Y, de hecho, la reflexión que seguirá –en un capítulo posterior– en torno a la manipulación de la esencia de la institución parroquial por las facultades que la Orden vio reconocidas apostólicamente, se limitará al análisis de lo ocurrido en el Campo de Calatrava. Por descontado, las implicaciones de todos estos conflictos no terminan en el propio nivel meramente institucional. Pero las consecuencias que todo ello pueda tener sobre una vida religiosa de los cristianos laicos de la zona, condicionada o, al menos, marcada por el control de esta jerarquía calatrava –más que por el de la autoridad ordinaria–, constituirán objeto de análisis más adelante, en la parte del trabajo ya dedicada a las cuestiones de la fe, la práctica y la devoción.

* * *

II LA PARROQUIA COMO DEMARCACIÓN ECLESIAÍSTICA LOCAL

La parroquia ocupa un lugar de primer orden en nuestro estudio, como célula de organización eclesial y, sobre todo, porque es el cauce local de la práctica religiosa cristiana por excelencia. El interés por las iglesias parroquiales, y la información sobre ellas, por lo tanto, desbordan el tratamiento que puedan recibir en un capítulo. Piénsese, por ejemplo, en la riqueza informativa que representan los inventarios: no sólo es interesante el registro sistemático del ajuar para el culto porque permita documentar los objetos, libros, vestiduras, etc., disponibles en estas iglesias, así como sus carencias, necesidades y proyectos; sino también porque permite igualmente reconstruir muchos aspectos de las *celebraciones* religiosas y *su vivencia*. Y otros aspectos de las visitas a las iglesias parroquiales, como los exámenes de cuentas, que aluden a mandas testamentarias por cumplir, deudas por obras que se han de ayudar de limosnas, fundaciones piadosas, etc., apuntan a los temas de las prácticas funerarias o de las devociones laicas. Igualmente, mandatos hechos por los inspectores calatravos al clero, y sus denuncias sobre determinadas conductas laicas en relación con los clérigos, o con el espacio sagrado del templo o sus usos, desde luego aportan una perspectiva muy rica para conocer la realidad cotidiana de la práctica cristiana que aflora ocasionalmente de estos modos a través de las citadas visitas a las parroquias.

La parroquia es centro, cauce y plataforma de proyección de la religiosidad, más aún en las villas y lugares de los dominios de la Orden de Calatrava que son, en su inmensa mayoría, uniparroquiales.

Así pues, no vamos a tratar las parroquias enclavadas en los señoríos calatravos en sí mismas como objeto de estudio cerrado y completo. Ello obligaría a articular temáticamente bajo ese prisma toda la información relativa a sus distintos elementos, incluyendo los aspectos de la práctica religiosa, y agotar temas de índole muy diversa. De hecho, más adelante en diferentes capítulos del trabajo estarán muy presentes dichos elementos: el espacio y sus transformaciones para usos celebrativos, funerarios, etc.; los ajuares y el papel de las donaciones piadosas, las celebraciones litúrgicas y cómo son vividas por clero y laicos, el sagrario como exponente de desarrollo de devociones

como la eucarística, etc. Todo ello, al servicio de la comprensión de la vida religiosa laica en facetas variadas, sin olvidar su relación con el clero.

En suma, es cierto que el estudio de cualquier institución parroquial puede ser abordado desde el punto de vista *organizativo* eclesiástico y también desde la óptica de la *vida religiosa* que posibilita, sin contar con el hecho de que es también un marco de encuadramiento social que adquiere la mayor importancia en los siglos medievales, máxime en el periodo de ocupación cristiana de nuevas tierras. Todo ello se tiene muy en cuenta. Pero de momento, en función del enfoque dado a esta primera parte del trabajo, bajo los epígrafes que siguen nos centraremos en los *aspectos organizativos de conjunto*, tanto en lo referente a la naturaleza institucional de las parroquias de los dominios de la Orden, como concretados en la serie de iglesias parroquiales documentadas (“red parroquial”).

En cambio, se abordarán en la segunda parte los diversos aspectos de la práctica religiosa que son encauzados por la parroquia¹. Sobre todo, referentes a la liturgia y a los sacramentos pero no sólo a ellos, sino también a devociones que se ven expresadas en el templo parroquial tanto como en las ermitas. En efecto, el marco parroquial se suele relacionar con la práctica estrictamente sacramental, litúrgica; pero más allá de esta última, es cierto que en ese mismo entorno se desenvuelven muchos aspectos de lo que llamamos *devoción* o *piedad*, sentimientos y sus expresiones bien organizados a través de cofradías radicadas en la iglesia mayor, o no tan sistematizados, pero siempre a través de gestos y prácticas de devoción extralitúrgica cuyo centro es la misma iglesia, tales como la veneración de imágenes, la del Santísimo Sacramento, los ruegos por los difuntos, las procesiones, etc.

¹ Separar los aspectos organizativos de la religiosidad es hacer una descomposición artificial de diversos planos de una misma realidad, pero resulta necesaria a efectos metodológicos.

* * *

A continuación, se desarrollarán los aspectos apuntados arriba relativos a los *conflictos jurisdiccionales* que tuvieron lugar durante la baja Edad Media entre el obispado toledano y la Orden de Calatrava a propósito de las intervenciones sobre iglesias, clérigos parroquiales y vida religiosa de los laicos. Este capítulo es continuación, si se quiere, de lo previamente tratado en la misma línea –conflictividad jurisdiccional– en cuanto a los aspectos económicos y los judiciales de la intervención archidiocesana.

Le seguirá una parte dedicada a las *peculiaridades institucionales de las parroquias de los señoríos calatravos* que, desde la recapitulación de lo anterior, intentará aportar una reflexión sobre las características de la institución parroquial en particular el Campo de Calatrava, por ser éste el espacio donde existió un mayor dominio de la Orden, así como poner de relieve ciertas mutaciones cualitativas producidas al respecto desde comienzos del siglo XVI, donde creemos que es fundamental el papel de la Corona actuando según una lógica regalista. Se intentará reflexionar sobre cómo sobrevive la delegación episcopal por debajo de los repartos conflictivos de potestades, y hasta qué punto se acepta esa delegación, que es al fin y al cabo el rasgo más propio de la institución parroquial.

Finalmente, un aspecto más es el establecimiento de la red parroquial a base de inventariar la serie de iglesias por nosotros documentadas, previo el análisis metodológico de los problemas que conlleva el localizar en las fuentes unas iglesias con función *parroquial* cuando este adjetivo nunca se emplea. En este capítulo se presentarán algunos comentarios sobre casos dudosos y también relativos a

modificaciones internas de esa red, todo ello limitado al Campo de Calatrava, que es la zona donde las iglesias estaban bajo autoridad de la milicia, y sin entrar en comentarios similares para las demarcaciones arciprestales de Zorita y Almodovar, cuyas iglesias eran de filiación archidiocesana. No se reitera un listado de las iglesias y sus advocaciones porque, en realidad, la relación completa de todos los templos parroquiales documentados se contiene en el *Apéndice*² final de este trabajo: incluye las iglesias de todos los arciprestazgos –no sólo el del Campo de Calatrava–, y además, las referencias de las ermitas, las cofradías y los hospitales que hemos podido registrar entre el siglo XIII y mediados del XVI; mayoritariamente, nos son conocidos en la época final, sobre todo en lo tocante a documentar advocaciones concretas.

² *Relación de iglesias parroquiales, cofradías, hospitales y ermitas documentados en los dominios de la Orden de Calatrava.*

Capítulo 1

LOS CONFLICTOS EN TORNO A LA INTERVENCIÓN SOBRE IGLESIAS, CLERO PARROQUIAL Y FELIGRESES

En este aspecto radica la diferencia más clara entre los arciprestazgos de Zorita y Almoguera, por un lado, y el Campo de Calatrava, por otro.

En términos generales, al final de la Edad Media en la primera zona la titularidad de las iglesias parroquiales y la provisión o deposición de los clérigos corresponde totalmente a la iglesia de Toledo; por el contrario, en el Campo de Calatrava pertenecen a la Orden.

1.1. LA SITUACIÓN EN LOS ARCIPRESTAZGOS DE ZORITA Y ALMOGUERA.

1.1.1. La plenitud de la jurisdicción ordinaria sobre el clero diocesano y las iglesias.

El ejercicio de la jurisdicción archidiocesana es pleno en las tierras de Zorita y Almoduera. Sin embargo, no siempre había sido así. En efecto, hay que subrayar que en estas demarcaciones la Orden había perdido al menos una atribución en relación con épocas anteriores: la presentación de clérigos al arzobispo para su provisión.

Al parecer era practicada anterior y coetáneamente a la concordia de 1245³. Pero en algún momento posterior la Orden dejó de ejercer este derecho, probablemente como consecuencia de una activa ofensiva de la iglesia toledana para compensar el terreno jurisdiccional perdido en el Campo de Calatrava. Hay que tener en cuenta también que, paralelamente, la Orden no dispondría de freiles clérigos en número suficiente para atender tales iglesias, alejadas del centro de espiritualidad y formación que era el

³ La había valorado positivamente el arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada (*libellus* de quejas inserto en la concordia) reconociendo que los calatravos respondían a lo que estaban obligados, como algo cumplido con él mismo y con sus predecesores. Puesto que el acuerdo de 1245 no recoge este aspecto, cabe pensar que, efectivamente, era un derecho calatravo aceptado por los arzobispos y que se entendía que continuaría en el futuro.

Convento de Calatrava, freiles que tenían autorización apostólica para administrar los sacramentos y desempeñar la cura de almas (bula de Inocencio IV, 1248). La forzosa elección de clérigos seculares pudo contribuir a hacer desaparecer la propia presentación. Lo cierto es que el primitivo privilegio papal que autorizaba a los freiles a elegir clérigos --sin especificar su extracción secular o calatrava-- y presentarlos a los obispos se refería estrictamente a las iglesias de las tierras ganadas por conquista⁴, con lo que quedaba excluido el territorio de la Alcarria Baja. De hecho, los calatravos nunca alegaron tal privilegio para aplicarlo a las tierras de Zorita⁵.

Así, la situación final es que en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera la Orden no tiene ninguna competencia ni sobre los templos parroquiales (la creación de nuevas parroquias debería contar con la licencia expresa de la autoridad arzobispal⁶) ni sobre los clérigos servidores. Primero, la titularidad de los curatos, beneficios servidores, préstamos y capellanías de todas las iglesias está en manos de clérigos de nombramiento y adscripción a la iglesia toledana, a veces muy destacados por sus oficios y dignidades (*Libro de Beneficios* de 1501). Segundo, no existe ninguna visita calatrava a parroquias ni curazgos de tales demarcaciones, sometidas en cambio a la visitación periódica de autoridades toledanas, según alusiones expresas de los visitantes de la Orden. Tercero, el reparto de diezmos de estas iglesias no contempla en modo alguno

⁴ Otorgado por Gregorio VIII en 1187 (noviembre 4, Ferrara.- *Bulario*, pp. 24-25) y confirmado posteriormente en varias ocasiones en los mismos términos.

⁵ Lo curioso es que en los primeros tiempos de presencia de la Orden en esta zona, con iglesias preexistentes en las que la jurisdicción toledana se ejercía con anterioridad, tuvieran los calatravos la facultad de elegir clérigos. Quizá pueda hallarse la explicación en los términos de la carta papal dirigida a la Orden en 1175, que como se vio reflejaba el hecho de que los freiles estaban desarrollando un patronato pleno en lo eclesiástico al serles concedido el señorío de aquellas tierras; el arzobispo consiguió verlo reducido en cuanto a la percepción diezmal y debió de aceptar como residual la potestad de presentación.

⁶ A este respecto, es cierto que en los primeros años del siglo XVI la milicia consiguió ver ampliado el ámbito de las iglesias sometidas a su potestad, que --se decía-- abarcaba no sólo las situadas en tierras conquistadas, sino también las de todos sus lugares adquiridos por cualquier otra vía. Pero dicho privilegio se insertaba en una disputa a propósito del Campo de Calatrava, y sólo para esta zona se utilizó.

como beneficiaria a la Orden --a juzgar por la copia del Libro Becerro de 1571--, lo que excluye todo patronato ejercido por los calatravos, quienes de otro modo percibirían la porción clerical y mantendrían a los servidores con salarios, y lo mismo cabe decir de la fábrica de los templos.

De este modo, en los arciprestazgos de Zorita y de Almoguera la situación sería la siguiente:

1) El clero quedaba sujeto a toda la normativa común al secular y a las prescripciones conciliares y sinodales de la archidiócesis.

2) El arcediano de Guadalajara y cada arcipreste --y los respectivos vicarios-- ejercerían normalmente todas las atribuciones sobre parroquias y clérigos que quedaron citadas al hablar de dichos oficiales toledanos⁷. Señalemos particularmente la colación de los beneficios por parte del arcediano (Sínodo diocesano de Alcalá de 1379) y la actuación por parte del arcipreste --enlace permanente entre la autoridad diocesana y la cura de almas local-- procurando, en definitiva, el cumplimiento de las normas de la Iglesia en cada parroquia⁸ y con capacidad de corrección y castigo⁹.

3) Todo lo demás relativo a la fábrica de la iglesia, examen de cuentas vigilando ingresos y gastos, estado del templo, vida de los clérigos, debía de pasar por la inspección más o menos regular de los visitantes diocesanos. En efecto, con toda

⁷ Vid. *supra*.

⁸ A veces con cometidos muy concretos y sirviéndose de medios específicos --caso de su responsabilidad acerca de la publicación de las cartas cuaresmales.

⁹ Son exponentes de la competencia de los arciprestes sobre la realidad parroquial la vigilancia de la correcta administración de los sacramentos; la relación con los clérigos curados que tomarían de ellos el óleo y crisma en las sedes de Zorita y Almoguera; y el recabar información, para llevarla a cada sínodo diocesano, acerca de las iglesias y los titulares de beneficios y su actividad en ellos y de los clérigos no beneficiados en general.

normalidad llegaban a las iglesias mandamientos de los arzobispos pregonados en los templos¹⁰.

1.1.2. La intervención residual calatrava.

A pesar de todo, incluso en este apartado de la jurisdicción --tan claramente poseído por la iglesia de Toledo-- en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera se vivía una situación atípica, consecuencia del señorío calatravo: fuera de la autoridad sobre los clérigos y el culto habitual, que como la fábrica de la iglesia se nutrían de sus propios bienes (incluidos los diezmos), la Orden supervisaba otras actividades religiosas que eran desarrolladas también *en el templo*, pero cuya iniciativa procedía de los fieles y por ellos eran costeadas. Por el lugar y porque estas devociones necesitaban normalmente el concurso de los clérigos de la parroquia, el ámbito de responsabilidad que se atribuía la Orden rayaba en la intromisión en el campo de la jurisdicción archidiocesana. Sin embargo, no parece que los visitantes toledanos ni los arciprestes protestaran por ello, lo cual es un indicio de diferencias en el modo de concebir la religiosidad, a lo cual

¹⁰ Como el del arzobispo don Gutierre Gómez, leído en 1317 en la iglesia del arrabal de Santa María del Campo en la villa de Zorita.- P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: “La despoblación de La Golosa...”, p. 23.

aludiremos brevemente en el apartado dedicado a la supervisión de la vida religiosa del pueblo. Aparte de esta cuestión, la única intervención de los visitantes calatravos sobre los templos de las villas y lugares de Zorita y Almoguera (de un modo indirecto, dirigiéndose a los concejos ya que no visitan las iglesias) es de carácter iconográfico emblemático: se preocupan de que en aquéllos figuren las pinturas de los padres y patronos de la Orden, San Benito y San Bernardo; a veces se ven obligados a reiterar el mandamiento ya hecho en otra visita anterior¹¹. La orden de *renovar* la pintura de tales imágenes¹² hace pensar que las representaciones de estos santos patronos eran habituales desde antiguo en todas las iglesias de la tierra de Zorita del mismo modo que otros emblemas de la milicia¹³, al igual que ocurría en las del Campo de Calatrava.

En todo caso, éste y otros indicios ponen de manifiesto que la iglesia toledana se mantenía firme en la conservación de su jurisdicción pero estrictamente sobre parroquias y culto, sus servidores y sus ingresos habituales --unos derechos no discutidos por la Orden en la baja Edad Media-. Y, mientras, los calatravos procuraban ampliar su ámbito de actuación a través de cualquier resquicio, no con relación a los clérigos pero sí penetrando en el espacio físico del templo si otros conceptos de intervención les conducían a ello.

Sin tratar de analizar aquí en profundidad las consecuencias de esta situación, parece posible afirmar que tanto la fábrica de las iglesias como las posibilidades de

¹¹ La visita a Fuentenovilla (del arciprestazgo de Almoguera) efectuada en 1491 recuerda que en la anterior se había mandado pintar en la iglesia a San Benito y a San Bernardo, lo cual no se había hecho.- 1491, agosto 5. Fuentenovilla. Visita al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.108, núm. 1, fol. 23r. Ignoramos si el incumplimiento del mandato se debió a la resistencia de los clérigos de la parroquia a admitir prescripciones calatravas o, como en tantos otros casos, a la simple desidia en obedecer a los visitantes.

¹² Durante la visita de 1518 se ordenaba a los oficiales concejiles de Albares, en el mismo arciprestazgo de Almoguera, renovar la pintura de las imágenes de San Benito y de San Bernardo en la iglesia.-1518, junio 29. Albares. Visita al concejo. Ibidem, Leg. 6.108, núm. 4, fol. 380v.

actuación de los clérigos se veían perjudicadas en Zorita y Almoguera en relación con el Campo de Calatrava. Así, en las tierras de la Alcarria Baja los templos no cuentan al menos con dos vías de financiación que por el contrario obtienen de la mano de los visitadores de la Orden en las tierras meridionales: las multas como refrendo de sus mandamientos aplicadas con mucha frecuencia a la obra de las iglesias¹⁴ y la contribución del pueblo, a la que suele apelar la Orden cuando en el Campo de Calatrava aprecia alguna necesidad concreta de reparación que no puede ser cubierta con los efectivos de la parroquia. En un plano distinto, siempre dentro del escaso margen de autonomía de que disponen los clérigos en las iglesias propiedad de los calatravos en su Campo, al menos aquí la Orden suele recabar la participación de los curados en la gestión o vigilancia de asuntos relativos a pecados públicos, hospitales, ermitas, testamentos, etc., mientras que por el contrario todo ello es encargado a los oficiales concejiles en las tierras septentrionales.

Finalmente, hay que recordar que, ya en pleno siglo XVI, a raíz de la ampliación de las facultades jurisdiccionales de la Orden (obtenida en 1525 para la totalidad de sus partidos), al prior de Zorita-El Collado alcanzaban teóricamente algunas atribuciones sobre las parroquias y sobre el clero, las de bendecir iglesias y reconciliarlas y, respecto a los clérigos, cesarlos *a divinis*; sin embargo, es dudoso que en este territorio se practicasen, al tratarse de aspectos tradicionalmente sometidos a la propiedad y jurisdicción completa de la iglesia toledana. En realidad, la concesión de 1525 estaba pensada para su aplicación en el Campo de Calatrava, territorio al cual se referían sustancialmente los conflictos que le sirvieron de contexto.

¹³ Por ejemplo, las cruces de Calatrava, presentes en los huecos de dos enterramientos existentes en el exterior del muro de la iglesia románica del castillo de Zorita de los Canes.- P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p. 139.

¹⁴ Es cierto que tales multas son de escasa cuantía y además de cobro dudoso. Sin embargo, hay que pensar que los comendadores del partido de Zorita poseían entre sus derechos

1.2. LA SITUACIÓN EN EL CAMPO DE CALATRAVA.

La peculiaridad del Campo de Calatrava es evidente tanto a propósito de los templos parroquiales como de los clérigos servidores, derivada aquélla de las facultades ejercidas por la Orden; hay que subrayar como uno de los elementos de dicha especificidad el relevante papel desempeñado por los concejos en relación con ambos aspectos.

Aquí se reconocía la jurisdicción de la Orden sobre parroquias y clérigos responsables de la cura de almas; sin embargo, por encima de este principio general fue necesario precisar cada vez más la potestad calatrava sobre los curados y asegurar el monopolio de erigir iglesias, todo ello al hilo de los conflictos con la iglesia toledana.

El punto de partida para ambos derechos es el fragmento de la bula de Gregorio VIII de 1187¹⁵ que determina lo siguiente:

a) Aceptando que las iglesias obtenidas por la Orden por conquista son propiedad de la milicia (“... *infra fines Parochiarum vestrarum, quas a Saracenis acquisitis vel in posterum acquiretis...*”), se prohíbe que nadie construya capillas, oratorios o iglesias dentro de los límites de aquéllas sin consentimiento o licencia de los calatravos.

las penas y calañas que sí se ejecutarían y que desde luego no cederían nunca a la fábrica de las iglesias.

b) La Orden puede determinar la creación de parroquias nuevas en función de las necesidades del pueblo.

c) En todas estas iglesias, las construidas de nuevo o las que ya existieran, se permite a los freiles elegir clérigos y presentarlos al obispo; si son idóneos, el obispo les cometerá la cura de almas, y a él obedecerán los capellanes en lo espiritual, y a la Orden en lo temporal; queda prohibido a arzobispos, obispos, arcedianos o deanes exigir nuevas exacciones a tales clérigos.

d) La Orden recibirá gratuitamente de los obispos diocesanos el crisma, santo óleo, consagración de altares o basílicas y las ordenaciones de los clérigos que deban ser promovidos a los órdenes sacros; pero si los diocesanos exigen algún pago, los freiles pueden recurrir a otros obispos.

Más adelante, las bulas de confirmación de la Orden de Calatrava tercera y cuarta de Inocencio III incluyen los mismos párrafos, en 1199¹⁵ y en 1214¹⁷, momentos en que, por las circunstancias militares que atraviesa el territorio inicialmente conquistado, la Orden necesita en cierto modo rehacerse como titular del señorío y reafirmar sus derechos.

Es evidente que a partir de 1214 --cuando se reinicia el poblamiento-- y hasta la concordia de 1245 con el arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada, la Orden tuvo dificultades para ejercer su jurisdicción sobre iglesias y clérigos: el arzobispo, en el contexto de la disputa por los diezmos, llega a reclamar como suyas las más de treinta

¹⁵ 1187, noviembre 4. Ferrara. *Bulario*, pp. 24-25.

¹⁶ 1199, abril 28. Letrán. *Ibidem*, p. 34.

¹⁷ 1214, mayo 20. Roma. *Ibidem*, p. 45.

iglesias del Campo de Calatrava; y en segundo lugar, la propia concordia de 1245 recoge, para evitar sus consecuencias, una práctica que debía de ser frecuente: cuando el arzobispo se encontraba ausente de la diócesis, el arcediano de Calatrava o su vicario demoraban “maliciosamente” la concesión del oficio a los clérigos presentados por los freiles. El acuerdo conjura este peligro¹⁸ y admite que el clero queda obligado a obedecer y guardar las sentencias del arzobispo y del arcediano, como preladados diocesanos suyos que son.

Veamos separadamente la situación de iglesias y de clérigos a partir de mediados del siglo XIII bajo el prisma de las disputas jurisdiccionales y del margen de actuación respectivamente del arzobispado y de la Orden.

1.2.1. Las iglesias: erección, bienes, supervisión.

En cuanto a la erección de iglesias y la consideración de todas ellas como propias de la Orden, no parece que en adelante existieran dificultades en el terreno jurídico. Pero en la práctica se produjeron conflictos al hilo de un reparto inevitable de

¹⁸ Se determina que, cuando esto ocurra, transcurridos ocho días los calatravos podrán establecer capellanes en las iglesias hasta que al regreso del arzobispo a la diócesis puedan presentárselos. La concordia advierte que, si son idóneos, arzobispos y arcedianos deben cometer a tales clérigos la cura de almas.

atribuciones (existían responsabilidades pastorales y prerrogativas de los arzobispos), cuyos límites procuraron ampliar en su favor los primados.

Según las fórmulas generales que se repiten en las visitas de las últimas décadas del siglo XV, y que aluden a lo que se hacía también “antiguamente”, la Orden tomó bajo su responsabilidad muy especialmente la supervisión de la hacienda de las iglesias y la gestión de los mayordomos (inventario de posesiones y rentas, deudas, gastos, compras y ventas, etc.), delegándolas en los oficiales concejiles y el comendador respectivos --a veces se requiere también el concurso del cura--¹⁹, y lo mismo cabe decir de las obras del templo. Las visitas concretas reflejan la intervención calatrava en una amplia gama de asuntos relativos a las parroquias, además del económico²⁰. Las de los primeros años del siglo XVI recogen además el examen detenido de las condiciones en que se encuentran el sagrario y la pila bautismal.

En cuanto al campo de intervención del arzobispo y sus oficiales, puede ser sistemática (visitas) o circunstancial.

Hay que subrayar que las *visitas diocesanas* en sí no se discuten por la milicia. Efectivamente, se producen, pero los visitantes calatravos manifiestan un claro recelo frente a sus contenidos, y pretenden establecer garantías para que el arcipreste, arcediano o visitantes diocesanos se mantengan dentro de los límites de sus propios cometidos.

De ellos se excluye la supervisión de las *haciendas parroquiales*, en lo que pretendieron inmiscuirse según se aprecia desde 1471 aludiendo a una situación anterior: los calatravos prohibían sistemática y terminantemente a mayordomos, curas y oficiales

¹⁹ Por ejemplo, vid. el mandamiento hecho durante la visita al concejo de Piedrabuena el 19 de junio de 1495.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.109, núm. 40, fol. 218v.

²⁰ Reparaciones y ampliaciones, capillas y altares, estado de las sepulturas dentro del templo y en el cementerio, inspección del estado de las imágenes de bulto o pintadas y de todo el ajuar necesario para el culto (ornamentos, objetos litúrgicos, libros) disponiendo la compra o renovación de todo lo necesario, actuación de los sacristanes, etc.

de los concejos mostrar las cuentas de las iglesias a arzobispos, arcedianos, vicarios y otros jueces, y darles subsidios y contribuciones. De hecho, existe constancia de una visita archidiocesana efectuada a numerosas iglesias bajo el arzobispado de don Pedro González de Mendoza, en el transcurso de la cual se facilitaron dichas cuentas al “obispo” (en otras ocasiones se precisa que fue el arcipreste de Calatrava quien las examinó, lo cual es más lógico), además de realizar otros desembolsos²¹,

“siendo contra los previlleios e conposyçiones questan en la yglesia de toledo e la horden”.

Tuvo lugar antes de febrero de 1491, probablemente durante el año anterior de 1490. La dura recriminación por tales sucesos --que alcanzaron también a cofradías-- afectó tanto a los concejos como a los mayordomos parroquiales de Santa Cruz de Mudela, La Calzada, Granátula, Aldea del Rey, Valenzuela, Bolaños, Daimiel, Malagón, Caracuel, Corral de Caracuel, Mestanza, El Moral, Carrión, Torralba y Argamasilla²². Pero las penas impuestas por los visitadores calatravos durante su inspección de febrero y marzo de 1491 tuvieron que ser suavizadas en la siguiente visita de 1493, al comprobar que no habían sido ejecutadas²³. Todo lo anterior indica la escasa fuerza que

²¹ Al parecer los alcaldes concejiles y los mayordomos de los templos dieron también comidas y salarios al oficial toledano, le compraron libros para asentar las cuentas y pagaron sus costas y las del escribano.

²² A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075. Parece que quedaron fuera de dicha visita o de la inspección de las cuentas algunas iglesias de la zona occidental del Campo de Calatrava, tales como las de Puebla de don Rodrigo, Saceruela y Piedrabuena.

²³ Según el mandato de 1491, los actuales alcaldes (ellos mismos, amenazados por la multa de 2.000 mrs. para la cámara real y para la guerra de los moros) deberían hacer ejecución de 2.000 mrs. adjudicados a la obra de la iglesia en los bienes de cada uno de aquéllos que lo hicieron, mandaron y consintieron, y enviar fe de cómo habían cumplido lo mandado; lo gastado en las costas del “obispo” y con su escribano no se pasaría en cuenta a los mayordomos. Los siguientes visitadores calatravos de 1493 tuvieron que rendirse ante el evidente desinterés de sus vasallos por las disputas jurisdiccionales (y en general, por atenerse a las prescripciones de la Orden, en muchos casos): al constatar que el mandato de la anterior visita no había sido cumplido, no sólo se abstienen de castigar a los alcaldes negligentes, sino que “remediandolo con piedad” encargan una averiguación cierta acerca de los culpables en dar cuentas al obispo varios años atrás y los condenan en la multa de sólo 100 mrs. que les sirva como castigo y

la Orden tenía para evitar la actuación de los oficiales de la iglesia toledana una vez que realizaban sus visitas, si la milicia no contaba con los propios concejos y los curados como aliados suyos. Pero también es una buena muestra de la importancia que los calatravos concedían a los aspectos económicos anejos a la vida de las parroquias: la cuantía de las multas es irrelevante desde el punto de vista de su cobro, que no se produce, pero no si atendemos a la función preventiva que se les pretende atribuir²⁴.

En la misma línea está la reclamación calatrava del *derecho de supervisar la visita arzobispal*. En efecto, otro mandato de los visitadores de la milicia dirigido a los concejos les prohíbe admitir las visitas diocesanas sin que esté presente alguna persona de la Orden para velar por los intereses y privilegios de la institución, diputada por el maestro o los visitadores calatravos y después por los monarcas, gobernador del partido o Convento²⁵.

No debió de cumplirse este requisito exigido por la Orden, y a partir de 1510 los visitadores precisaron más el ámbito de la competencia arzobispal. Así, en primer lugar seguían advirtiéndolo que no se debían dar las cuentas de iglesias, ermitas ni cofradías a ningún juez eclesiástico; sólo podrían examinarlas los visitadores generales y los gobernadores o sus lugartenientes, en nombre del monarca y de la Orden. Y en segundo lugar, en las visitas se incluyó la siguiente admonición dirigida a los rectores de todas las iglesias mayores, extensiva a los oficiales concejiles:

ejemplo a los demás; refuerzan la misma prohibición con la amenaza de una multa de 5.000 mrs. para el futuro.

²⁴ Es sintomático que las prohibiciones generales acerca de la intervención arzobispal -- que incluyen el facilitar cuentas de iglesias-- se refuercen con la pena de 10.000 mrs., una cantidad muy alta en comparación con las que ratifican otros mandamientos (por ejemplo, 200 mrs. bien entrada la primera mitad del siglo XVI al encargar obras de reparación en ermitas o el cuidado de un hospital).

“Otrosy de parte de su magestad e horden mandamos que sy a esta villa viniere algun visytador del arçobispo de toledo, e quisyere ver el *sagrario* donde esta el santysimo sacramento e la *pila del santo bautismo*, que vos el Retor que soys o fueredes desta yglesia ge lo hagays mostrar para que vea sy esta deçente, con tanto que no le deys ni consyntays dar cuenta alguna de los bienes de la misma yglesia ni hagan otra visitaçion, *ni Reçibays ni cumplays ninguna visytaçion ni mandamiento* que çerca dello quisyeren fazer, pues aquello es en quebrantamiento de los previllegios e libertades de la horden. Lo qual hazed e complid vos el dicho Rector e ofiçiales e mayordomo, so pena de çinco mill mrs., la mitad para la obra de la dicha yglesia e la otra mytad para la camara de su magestad”²⁶.

La alusión a mandamientos de los oficiales diocesanos es un indicio de que pretendían inmiscuirse en otros asuntos, del tipo de los supervisados por la Orden, además de la inspección económica.

Por otra parte, a propósito de la mención de la pila bautismal y el sacrario nada se dice en cambio del examen de los libros sacramentales al menos para el bautismo y la eucaristía, por cuya correcta administración se interesan los sínodos toledanos encargándola al arcipreste²⁷, función que no parece ser aceptada aquí. La visita al sacrario sí encaja con el interés por la Eucaristía como objeto de veneración y por las garantías de su custodia, que reiteran los sínodos y concilios de los siglos XIV y XV: las negligencias de los curas a la hora de conservarla en lugar limpio e identificado, renovarla cada cierto tiempo, cuidar de guardarla bajo llave y de que siempre ardiera una lámpara junto al sacrario, eran susceptibles de castigo, mucho mayor si además por su

²⁵ Al final de todas las visitas a los concejos, en 1471, 1491, 1493, 1495, 1502 y 1509-1510.

²⁶ Visitas a las iglesias mayores de Cabezarados, Puertollano, Santa Cruz de Mudela, Valdepeñas, Aldea del Rey, Malagón, etc., y prohibición sobre el dar cuentas a los jueces eclesiásticos a los concejos de Fuencaliente, Calzada, Aldea del Rey, Mestanza, Puertollano, Santa Cruz de Mudela, El Moral, Valdepeñas, etc., entre septiembre y diciembre de 1537.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núms. 1-18.

²⁷ Sínodo diocesano de Alcalá de 1480, 25.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, p. 318.

descuido ocurriera algún perjuicio al Sacramento²⁸. Nótese que los dos únicos objetos de visita que se reconocían a las autoridades archidiocesanas, el sagrario y la pila bautismal, caían también dentro de la inspección de los visitantes calatravos, quizás en parte con objeto de evitar la ocasión de los mandamientos de aquéllas.

Fuera de la intervención más o menos periódica a través de las visitas, se pueden rastrear otras más ocasionales. Ya se señaló a propósito de los aspectos económicos que en ocasiones los oficiales del arzobispo dejaban bacines con objeto de recaudar limosnas para la iglesia toledana; otros más entre los muchos que “andaban por las iglesias” para diversos beneficiarios.

Por otra parte, una atribución más del arzobispo relativa a los templos le fue sustraída por la Orden en el contexto de las concesiones papales obtenidas durante el primer cuarto del siglo XVI: se trata de la facultad de bendecir iglesias y ermitas y reconciliar las contaminadas, otorgada al Sacristán del Convento y a los priores de todos los partidos del señorío en 1525²⁹, siempre advirtiendo que debían utilizar agua bendecida por algún obispo católico. Hay que señalar que ya en 1501 Alejandro VI había concedido al Prior del Convento de Calatrava (como a otros priores de casas de la milicia, siempre que todos ellos fueran presbíteros) una serie de potestades semejantes³⁰: bendición de casullas y otros ornamentos y cálices, bendición de iglesias y reconciliación de las contaminadas “sanguine vel semine”. Ahora bien, en 1501 eran aplicables sólo a las iglesias de los conventos; esta concesión la recibían como abades, y aunque --como

²⁸ *Ibidem*, 27.

²⁹ Hemos aludido a esta concesión hecha por Clemente VII a propósito de las facultades jurisdiccionales transferidas a elementos clericales de la Orden.- 1525, noviembre 6. Roma. *Bulario*, pp. 349-350. En la misma fecha se expide una bula conservatoria de la precedente (*Ibidem*, pp. 350-351), y todas las prerrogativas son confirmadas por el mismo pontífice el 16 de marzo de 1526 (*Ibidem*, p. 371) y de nuevo el 15 de abril del mismo año al quejarse la Orden de que el arzobispo toledano y el obispo de Jaén no las habían respetado (*Ibidem*, 376), aunque la resistencia de los ordinarios se había producido, al parecer, contra las facultades judiciales concedidas.

³⁰ 1501, noviembre 24. Roma. *Bulario*, pp. 297-298.

tales-- podían también bendecir al pueblo, ha de entenderse como de ámbito interno, de cara a la estructura religiosa de la propia Orden. En cambio, la bula citada de 1525 la ampliaba al ámbito externo, el de las iglesias parroquiales, y especificaba a qué jerarquías clericales de la Orden iba dirigida y en todos sus partidos; nótese que, además, en el Campo de Calatrava el beneficiario era doble, ya que tanto el Prior del Convento como su Sacristán obtenían dicha ampliación jurisdiccional. Se trata de un buen ejemplo del deslizamiento de la jurisdicción eclesiástica calatrava desde el núcleo de sí misma hacia la red parroquial que tutela en sus dominios. Y lo anterior muestra que con anterioridad a 1525, la Orden pudo erigir iglesias parroquiales pero había necesitado forzosamente el concurso del arzobispo o sus oficiales para que aquéllas iniciaran su andadura como tales, puesto que la imprescindible consagración de los templos y de los ornamentos y objetos de culto estaba a su cargo.

En el mismo año de 1525 la Orden obtuvo una facultad más, relativa a la fábrica de sus iglesias: el trasvase, a favor de las parroquias, de bienes y rentas de ermitas, oratorios y pequeños santuarios, argumentando que muchas de las primeras (como también los prioratos) eran muy pobres y, en cambio los segundos sobreabundaban en su potencia económica a causa de la generosidad de los fieles. Clemente VII autorizó a la Orden para que, una vez realizados los gastos necesarios en tales santuarios, los réditos y frutos sobrantes fueran trasladados a iglesias parroquiales y prioratos³¹. Hay que prestar atención al hecho de que la Orden colocaba al mismo nivel a las parroquias (que garantizan las necesidades religiosas de los vasallos) y a los prioratos (de ámbito religioso interno, dedicados a la atención espiritual de los comendadores), y en un plano distinto a los santuarios y ermitas producto de la devoción popular.

En cuanto al monopolio calatravo de erigir iglesias, no parece que suscitara problemas en general. Los testimonios recogidos en el pleito de 1566-1571 al respecto,

³¹ 1525, enero 13. Roma. *Bulario*, pp. 336-337.

que remontan la tradición oral al siglo anterior, así lo afirman: nunca se necesitó licencia del arzobispo para levantar nuevas parroquias o ermitas. Sólo poseemos una noticia de que la autoridad diocesana obstaculizara este derecho, si bien es cierto que contiene una alusión a las *frecuentes molestias y litigios causados a los freiles por otros eclesiásticos a propósito del culto* de las iglesias. Se trata de un enfrentamiento de índole práctica. El relato del episodio se inserta en una bula del 13 de enero de 1525³² y remonta la gestación del conflicto a “otro tiempo” en que aún existía un maestre al frente de la Orden: fue él, con los freiles, quien decidió el levantamiento de nuevas iglesias en Almagro, atendiendo al crecimiento de la población, dentro de la parroquia de San Sebastián³³; al parecer, el diocesano y sus oficiales trataron de impedirlo al maestre, disponiendo a su vez la construcción de templos dentro de los límites de tal parroquia y promulgando censuras eclesiásticas contra los freiles y la ciudad.

Estos hechos son traídos a la actualidad por la bula de 1525 quizá porque de nuevo se preveían problemas ante la intención de la Orden de usar de su facultad al respecto en el Campo de Calatrava.

La letra apostólica no sólo recuerda y ratifica la primitiva prohibición de Gregorio VIII de 1187 (y las confirmaciones de Inocencio III) de erigir iglesias, oratorios ni monasterios dentro de los límites de las parroquias y tierras calatravas obtenidas por conquista sin licencia de la milicia, sino que precisa algunas cuestiones más: 1) Sienta el principio legal (ya practicado por la Orden) que extiende la prescripción: “*illius terris quas sive ex eo quod illas ab eisdem Saracenis acquisierint* [hasta aquí, los términos de

³² Bula de aprobación e innovación de las anteriores sobre la facultad de erección de iglesias. Roma. *Bulario*, pp. 339-342.

³³ Los hechos deben de ser relativamente recientes y adjudicables al maestrazgo del último titular, don Garci López de Padilla, ya que durante el Capítulo General de Sevilla de 1511 el prior de la parroquia de San Sebastián de Almagro suplicó que se mandase dar alguna merced para comprar ornamentos y libros, “porque a causa de ser *perrochia nueva* tenya mucha nesçesidad dellos”; consiguió que se le librasen 10.000 mrs. de la mesa maestra.- 1511, marzo 8. Sevilla. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 42v.

la bula de 1187] sive *alias quocumque titulo habent* et possident ac imposterum habebunt et possidebunt”. 2) Atribuye la facultad de hacerlo únicamente al maestre o administrador de la Orden con el beneplácito del Capítulo General y sus definidores. 3) Precisa que pueden ya disponer la creación de iglesias parroquiales nuevas, hacerlas construir, dividir las y asignarles límites y feligreses.

En resumen, durante la baja Edad Media la amplia jurisdicción calatrava sobre las parroquias de su Campo dejaba sin embargo un margen de actuación a la Iglesia toledana, y no faltaron los conflictos al respecto: tal como lo veía la Orden, además de las facultades estrictamente episcopales como la bendición de iglesias, se trataba de las visitas

“en lo pontifical, que es ... visitar los Sacramentos e pilas de Baptismo ... y en todo lo demas e jurisdiccion e visita e administracion espiritual y temporal a sido y es de los Maestres de la dicha Orden e de su Magestad”³⁴.

Los arzobispos pretendieron ampliar sus inspecciones y controlar al menos los bienes de las parroquias --esto suponía indirectamente hacer lo propio con el desarrollo de la vida de las iglesias locales--, lo cual trataron de impedir los calatravos mediante amenazas y con la presencia de uno de los suyos durante las visitas diocesanas. Además, los oficiales toledanos actuaron ocasionalmente en contra del monopolio calatravo en la erección de nuevas iglesias. Durante el primer cuarto del siglo XVI, como en otros terrenos también en éste la Orden pudo conseguir jurídicamente la marginación de la jurisdicción arzobispal, obteniendo poderes en cuanto a los intocables bienes de las iglesias³⁵, alcanzando atribuciones episcopales en cuanto al espacio sagrado del templo --

³⁴ Pleito de 1566-1571. Traslado de fecha de 1729, diciembre 30. Sacro Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Consejo, Leg. 6.117, núm. 4, fol. 20v.

³⁵ Tanto los sínodos diocesanos toledanos como los concilios nacionales insistían en la preservación de los bienes muebles e inmuebles de las iglesias; no sólo no era lícito venderlos,

bendiciones, reconciliaciones y entredichos-- y ratificando y ampliando sus facultades para erigir, dividir y dotar nuevas parroquias en todos los lugares de su señorío adquiridos por cualquier vía. Sólo se mantuvo la aceptación de la visita episcopal del sagrario y de la pila bautismal en cada iglesia.

1.2.2. Los clérigos: presentación, elección y comisión canónica, extracción secular o calatrava.

Varias cuestiones se plantean respecto a los clérigos que sirven las iglesias en el señorío calatravo: la *obligación* (en ello se convierte el primitivo derecho) de presentarlos para que la instancia arzobispal les cometiera la cura de almas; la condición secular o calatrava de los clérigos; y la titularidad del derecho de elección.

La última no pertenece al problema de la disyuntiva de la jurisdicción diocesana o calatrava sino al campo de las relaciones entre la Orden y sus vasallos, por lo que no será tratada aquí. La extracción de los clérigos no debería afectar en principio a los términos generales de la jurisdicción de la Orden, pero en la práctica tuvo gran importancia porque repercutía en el mayor o menor margen de la autoridad diocesana y

sino que en general era difícil disponer de ellos, como se ha visto, aunque sobraran en unos templos y faltaran en otros.

el consiguiente grado de autonomía de la milicia. En lo tocante a las *fuentes de mantenimiento* de los clérigos, baste recordar que la porción diezmal inicialmente debida a ellos la percibe la Orden, en consonancia con su posesión de las iglesias y el patronato ejercido sobre las mismas. A cambio, todos los servidores percibían un salario anual fijo; el resto --la totalidad o parte del pie de altar, posesiones de tierras-- dependía en cada caso de la magnanimidad tanto de los comendadores como de la institución concejil y del pueblo, así como del número de aquéllos.

**A) LA PRESENTACIÓN CALATRAVA DE CLÉRIGOS AL ARZOBISPO,
¿DERECHO O DEBER?**

Hay que partir de las premisas (establecidas a mediados del siglo XIII) de que la Orden tenía el derecho de presentar los clérigos de las iglesias del Campo de Calatrava al arcediano, y de que quedaban obligados a la sujeción y obediencia al arzobispo y a sus oficiales.

La presentación suponía un trámite obligado que terminaron por evitar los calatravos. La Orden, al final de la Edad Media, tendía a al verlo no ya como una prerrogativa de patronos, sino como una carga que mermaba su jurisdicción. Y la monarquía --como administradora de la Orden de Calatrava-- se sumó a esa reivindicación de autonomía frente al arzobispado, acumulando la propia aspiración y costumbre de proveer beneficios sobre el afán calatravo de prescindir de cualquier actuación archidiócesana en su señorío.

De todos modos, en el plano teórico del derecho, la milicia seguirá aduciendo esa prerrogativa de presentación –cuando convenga a sus intereses-- en pleitos ocurridos varios siglos después, contándola entre sus privilegios y en apoyo de su auto atribución de todas las potestades sobre la fundación de iglesias en sus dominios, los bienes de éstas y la promoción de clérigos para servirlos. En efecto, la reivindicación del derecho de presentación solía estar entre las argumentaciones y contraargumentaciones manejadas durante toda la Edad Moderna en los litigios entre ambas instancias --la Orden y los prelados de Toledo--, y aún en un cierto pleito muy tardío (1819) donde se dirimían los derechos sobre clérigos, iglesias y visitas entre ambas instancias en las tierras del Campo de Calatrava en particular. En un momento dado, el procurador de la Orden militar recordaba que, tanto privilegios apostólicos de diversos papas, como las concordias suscritas con los prelados toledanos, habían dado a la milicia la facultad expresa de elegir clérigos y presentarlos al obispo para la comisión de la cura de almas que ejercerían en las parroquias edificadas por la Orden; estos clérigos, una vez instituidos, responderían a la Orden en lo temporal, y al arzobispo en lo espiritual. Lógicamente, los argumentos del procurador hacían hincapié en lo restringido de este ámbito de actuación del ordinario, subrayando, en cambio, la amplitud del margen de autonomía y capacidad de decisión, gobierno e inspección de la Orden sobre las iglesias y sus clérigos³⁶. Más abajo se verá cómo los calatravos pretendieron prescindir de ese *deber* de presentar los clérigos (primeras décadas del siglo XVI); pues bien, como se acaba de exponer, a la larga, tuvieron que regresar a los orígenes y reclamarlo como *derecho*.

B) BENEFICIADOS Y CURAS ASALARIADOS.

³⁶ *Vid.* 1819, agosto 17, Madrid. *Ibid.*, Leg. 6172, s.n., fol. 51v. entre otros.

Previamente se impone aludir a la tipificación de los clérigos por su oficio: ante todo hay que advertir que los curas parroquiales del Campo de Calatrava no son considerados como los beneficiados de tales iglesias; el beneficiado es, dependiendo de los casos, el comendador o, menos veces, el prior (quien, a pesar de su condición clerical, tampoco ejerce la *cura animarum*). Y en todo caso el beneficio corresponde a la Orden, que pone por cura asalariado al clérigo de su elección.

En cambio, existe una excepción: en las iglesias mayores de dos villas lindantes con el alfoz de Ciudad Real por el norte y por el sur, las de **Fernancaballero** y **Ballesteros**, se admite que existen *beneficios curados* provistos por el arzobispo (“colados por su señoría”) y, por lo tanto, visitados con todo derecho por el vicario de Ciudad Real³⁷. Esto ocurre ya durante la segunda mitad del siglo XV y, probablemente, con anterioridad en más de un siglo³⁸. Efectivamente, en el *Libro de Beneficios* de 1501 los

³⁷ El pleito de 1566-1571 contiene una “probanza” realizada en 1568 que la Orden presenta. Se basa en el testimonio de una serie de personas que afirman unánimemente que la milicia ha ejercido siempre su jurisdicción sobre las iglesias, excepto los casos de Fernancaballero y Ballesteros; basan sus afirmaciones en lo que han visto, a veces desde hace cuarenta años, y en lo que han oído a sus mayores. Uno de los testigos, Juan Vázquez el Viejo, vecino de Ballesteros y de 60 años de edad, dice haberlo visto siempre y haber oído que siempre ocurrió así, especialmente a Antón Hernández el Viejo, que tenía 90 años, y a Juan de Luna, de 80 más o menos, muertos ambos hacía unos 15 años. Por lo tanto, estos testimonios orales hacen retroceder de modo seguro la cronología de la jurisdicción arzobispal sobre las parroquias de las dos villas hasta los primeros años de la segunda mitad del siglo XV, salvando la hipótesis formulada en la nota siguiente que la atrasa al primer cuarto del siglo XIV.- Pleito de 1566-1571. Traslado de fecha de 1729, diciembre 30. Sacro Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Consejo, Leg. 6.117, núm. 4, fol. 53v.

³⁸ Quizás esta situación peculiar sea el resultado, en el caso de Fernancaballero, de la anexión de que fue objeto la villa por parte del concejo de Villa Real, junto a otra serie de lugares que incrementaron considerablemente su alfoz; estas anexiones territoriales a costa del dominio calatravo se produjeron entre 1323 y 1329, en el contexto de las luchas sostenidas entre ambas partes en la primera mitad del siglo XIV (vid. L.R. VILLEGAS DÍAZ: “Algunos datos acerca de las luchas entre la Orden de Calatrava y el concejo de Villa Real en la primera mitad del siglo XIV”. *Séptimo Centenario del Infante don Fernando de la Cerda*. Ciudad Real, 1976, pp. 179-190). Finalmente, por sentencia real de 1329 el concejo de Villa Real se vió obligado a

casos de ambas villas se asimilan a los de Ciudad Real y sus aldeas: como excepción frente a las villas y lugares del resto del arciprestazgo, se reseña el dato de que hay en sus iglesias un beneficio curado (colativo del arzobispo, lo cual se anota sólo para Fernancaballero), así como su *valor*, igual que en los beneficios de las demás demarcaciones³⁹. En cambio, en el resto de las iglesias del arciprestazgo se identifica al cura *que sirve en la iglesia* y se apunta el *salario* anual que recibe⁴⁰.

C) LOS CONFLICTOS EN EL PROCESO DE LA INSTITUCIÓN Y DE LA COMISIÓN CANÓNICA. LA ACAPARACIÓN CALATRAVA DE ATRIBUCIONES AL FINAL DE LA EDAD MEDIA.

En lo relativo a su *capacitación*, el proceso seguido hasta que un clérigo ejerce la *cura de almas* en una iglesia parroquial del Campo de Calatrava contiene tres fases que corresponden a tres requisitos que debe acreditar:

la restitución de todas sus tierras a la milicia.- M. SANTIAGO YUSTRES: “Génesis y desarrollo del alfoz de Ciudad Real (1255-1347)”, *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, V. Ciudad Real, 1988, pp. 181-182; y L.R. VILLEGAS DÍAZ: “Calatrava y Ciudad Real. Unas notas sobre las relaciones entre la ciudad y la Orden (siglos XIII-XV)”, *Cuadernos de Estudios Medievales*, VIII-IX (1983), p. 227. Pudiera ser que en aquellos años se afirmaran unos derechos del arzobispado en cuanto al beneficio curado de la iglesia de Fernancaballero, asimilado a la misma situación de dependencia ordinaria que el núcleo de realengo y capital del arcedianato-arciprestazgo, que después fuera imposible desarraigar. Y pudo ocurrir lo mismo en Ballesteros, una villa muy cercana por el sur del término de Ciudad Real a Higuera, aldea situada dentro de aquél, y a Villar del Pozo (que pasó de manos sanjuanistas a las calatravas y, después, al Hospital); también tuvo una situación peculiar, temporalmente, con relación a los demás lugares del Campo de Calatrava, ya que el señorío de la Orden no fue pleno allí, sino compartido con la casa de Aguilar hasta 1332-1333.- E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, pp. 197-198. Vid. nota anterior en relación con la cronología.

³⁹ 10.000 ó 11.000 mrs. el de Fernancaballero, en el cual reside el propio beneficiado, y 8.000 mrs. el de Ballesteros, cuyo titular Juan de Hoces paga 2.000 mrs. de sueldo al capellán que lo sirve por él.- A.H.N., Universidades y Colegios, Libro 1.192 F, fol. 81v.

⁴⁰ Entre los 2.000 y 4.000 mrs.

1) La elección o nominación, que suele corresponder a cada comendador y figura en el inventario de sus derechos, aunque a lo largo del siglo XV muchos concejos habían adquirido el de “coger el cura”.

2) La institución, que pertenece originariamente a los maestros y, después, a los reyes o, en su nombre, a los gobernadores del partido del Campo de Calatrava; lleva anejo el poder de destitución y se refleja documentalmente en el *título y provisión* que los curas han de tener⁴¹. A veces, siempre a partir del 1500, también el comendador como beneficiado de la iglesia puede expedirlos.

Y 3) La “llana comision del arzobispo o del arcediano o provisor o sus vicarios, *solamente* para administrar los sacramentos”; se sabe que era el arcediano de Calatrava quien cumplía esta función, puesto que en general competía a los arcedianos la colación de beneficios, lo que debían hacer --según el sínodo diocesano de Alcalá de 1379-- ante notario para evitar posteriores dudas⁴². Hay que entender que este acto lleva implícita la *presentación* y la aceptación de la persona propuesta por parte de la Orden (fuera por los comendadores, o fuera por los concejos de las villas calatravas).

Seguidamente se hará notar cómo la Orden pretendió minimizar a toda costa la cuota de intervención correspondiente al arzobispado. Pero antes, queremos llamar la atención sobre el segundo de los requisitos, el “**título e provision**”. Es decir, la licencia o hecho de proveer el curato. En principio, lo otorgaban el maestro o los reyes --como administradores de la Orden-- pero, como se ha apuntado, era posible el concurso de

⁴¹ Un ejemplo de la diferencia de ambos derechos se encuentra en el inventario de los del comendador de Daimiel y Jétar: “Perteneçe ele mas la nominacion del cura y al maestro la ynstituçion e destituçion”. (A pesar de la fecha de la visita, 1509, se mantiene la mención formal del maestro, probablemente como consecuencia de haber sido copiada la relación de otra anterior.)- 1509, diciembre 8. Daimiel. Visita a la encomienda. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 21, fol. 36v.

otras autoridades. Nos detendremos en este punto porque pensamos que tiene algún interés, en una línea de incremento de potestades eclesiásticas calatravas, o quizá mejor, de profundización de las mismas dentro de su ámbito propio, interno; ámbito que incluso podía llegar a excluir el papel del monarca.

En efecto, según algunos mandamientos emitidos en visitas realizadas poco después del 1500, la facultad de dar los citados documentos habilitadores, título y provisión, pueden delegarla los monarcas en ciertas jerarquías de la Orden militar. Éstas son, en concreto, autoridades territoriales (el gobernador de la provincia --o partido-- del Campo de Calatrava). Pero también, en segundo lugar, los textos presentan con idéntica potestad al freile o caballero que resulte tener la condición de “beneficiado” de la iglesia parroquial --el comendador, por lo común-- para la que ha de admitirse al nuevo clérigo⁴³; se aprecia bien en el mandamiento siguiente, dirigido al concejo de Agudo:

“E porque de aqui adelante todo perjuysyo de la horden en esta villa sea guardado, de parte de sus altesas vos mandamos que no tengays ningund clerigo por cura nin capellan syn *tytulo o provisyon* de sus altesas como administradores perpetuos de la horden, o del *governador desta provinçia en su nonbre, o del sennor comendador mayor como benefiçiado* de la dicha yglesia”⁴⁴.

Aquí se trata de esta dignidad, el comendador mayor, porque la encomienda mayor de Calatrava engloba las villas de Agudo y Abenójar, pero habitualmente el beneficiado de cada iglesia parroquial es el comendador de la encomienda – excepcionalmente, el prior-- en cuya villa cabecera se encuentra dicho templo. Por

⁴² La cancillería arcedianal cobraría 300 mrs. y dos denarios “pro litera collationis beneficiorum, pro sigillo et notario”.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, Apéndice, pp. 254-255.

⁴³ En efecto, dicho beneficiado será, normalmente, el comendador de la encomienda cuya cabeza sea la villa con la iglesia aludida; en el caso que sigue, se trata del comendador mayor de la Orden de Calatrava, cuya encomienda engloba Agudo y Abenójar.

ejemplo, entre los mandatos dirigidos al concejo de Santa Cruz de Mudela durante la visita de 1502 –igual que en las visitas del mismo año a otras villas--, para evitar perjuicios a la Orden, figura la prohibición de recibir clérigo por cura o capellán

“sin titulo o provision de sus altezas *o del comendador de Santa Cruz* como beneficiado de la yglesia, o de otra persona que tenga poder de la horden para ello...”⁴⁵

Nótese que la posibilidad de que los comendadores --por ser los beneficiados-- actúen como otorgantes de la provisión de los curas supone todo un cambio de perspectiva en cuanto al polo de autoridad para la habilitación o selección del clero que servirá en las iglesias calatravas. Del ejercicio de la potestad por el rey o reyes, o por el gobernador calatravo *en su nombre*, se pasa a admitir el ejercicio de la misma potestad en pie de igualdad --y no subsidiariamente, substituyendo al gobernador, sino opcionalmente-- por parte de una dignidad de la Orden; pero desde abajo, por derecho intrínseco. Es decir, no se trata ya de que sea el rey castellano quien habilite jurídicamente al clérigo para ejercer el oficio en las iglesias de la milicia calatrava en el Campo homónimo, al tener la jefatura suprema en la Orden militar (lo hace él como administrador de la milicia, en lugar del maestro que antes ejerció la potestad), sino que sutilmente se descentraliza la atribución, retornando a la institución militar. Es *cada* beneficiado calatravo de cada iglesia quien puede otorgar al clérigo la facultad legal de ejercer el ministerio en dicha parroquia.

D) IRREGULARIDADES E INTERVENCIÓN CONCEJIL.

⁴⁴ Y continúa: “E con llana comysyon del arçobispo de Toledo o de su arçediano o vicarios solamente para administrar los sacramentos”.- 1502, abril 10, Agudo. Mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6110, núm. 15, fol. 171v.

⁴⁵ 1502, enero 4. Santa Cruz de Mudela. Mandamiento al concejo, Leg. 6.075, núm. 23, fol. 26v. Lo mismo en El Moral, Villarrubia, Malagón, Puertollano, Torralba, etc.

En muchos casos los clérigos servidores de las iglesias se hallaban en una situación irregular. En las visitas de la década de 1490 fueron frecuentes los casos en que los freiles visitantes encontraron que aquéllos no disponían de los documentos acreditativos de la licencia y provisión, y abundaron las conminaciones de los inspectores calatravos para que en un determinado plazo dichos clérigos obtuvieran tanto el título y la provisión de los reyes (o de las otras personas de la Orden) como la comisión del arzobispo, y los presentaran en la villa. Véase cómo carecían también de la habilitación del ordinario (el hecho de conceder o encomendar el prelado la misión canónica, su comisión a los clérigos para dar sacramentos). Hay que señalar también que son siempre los concejos los encargados de recibir como curas a los clérigos. Cabe atribuirles entonces la negligencia de aceptarlos aún careciendo de ambos documentos. Los visitantes calatravos son tajantes: nunca deberán admitirlos en esas condiciones. Igualmente, los oficiales concejiles (alcaldes, regidores) son tenidos por responsables de la tarea de vigilar el buen cumplimiento del oficio clerical:

“E asy resçebidos les encargueys que sirvan la yglesya en lo que a cada uno pertenesçe con el honor y reverençia que deven, por manera quel serviçio de Nuestro Sennor sea mas açebto y la gente se provoque a devoçion”⁴⁶.

Obsérvese que en la fórmula recogida en este párrafo se evita la referencia expresa a la administración de los sacramentos; según quieren los calatravos, lo que los oficiales concejiles habrán de encomendar a los clérigos –y vigilar que lo hagan, según se deduce de éste y otros mandamientos-- es, genéricamente, el *servicio de la iglesia*, realizado con honor y reverencia. Es posible que el recurso a tal generalización en el mandamiento sea casual, pero no hay que descartar que obedezca a una prudencia intencionada: recuérdese que, en términos de jurisdicción ordinaria, competía a los

arciprestes la supervisión de la cura de almas en las parroquias, y en concreto vigilar la correcta administración sacramental por parte de los clérigos. Cabe pensar que la pretensión calatrava de que los oficiales concejiles asumieran ese difuso papel de velar por la calidad del servicio clerical en las iglesias quedaría, seguramente, en el terreno de la teoría, como un refrendo del amplio margen de actuación que la Orden se quería atribuir en lo eclesiástico en el Campo de Calatrava. Pero también evidencia, ese papel otorgado por la milicia a los concejos (un sorprendente papel de garante de la correcta atención religiosa recibida por los vasallos, añadido a las habituales potestades de estas instituciones locales de las villas), la incapacidad práctica de la milicia calatrava para sustituir las funciones de las jerarquías diocesanas y su burocracia. Todo ello podía conducir a dos resultados: o bien al intervencionismo toledano, no impedido de hecho en las villas por unos oficiales que supuestamente tenían que obstaculizarlo siguiendo las instrucciones de la milicia, o bien al intervencionismo concejil sobre los clérigos, al calor de las mismas exhortaciones de la Orden; pero en el segundo caso la autoridad concejil seguramente no actuaría corrigiendo aspectos de la cura de almas o juzgando hasta dónde llegaban el *honor* y *reverencia* de los clérigos, materias donde se abstendrían, sino controlando asuntos económicos que afectarían al clero y a las iglesias.

E) CLÉRIGOS CAPELLANES.

Lo mismo cabe aplicar a otros clérigos que no ejercen la cura de almas, los capellanes encargados de atender fundaciones en memoria de difuntos --capellanías--, quienes han de tener en su poder los mismos títulos que los curas. En casos aislados podía intervenir la autoridad arzobispal, pero su facultad para proveer algunos

⁴⁶ 1495, mayo 25. Manzanares. Mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg.

capellanes fue discutida por la Orden, al contrario de lo que ocurrió, según nuestros datos, con los curados de Fernancaballero y Ballesteros. El *Libro de Beneficios* presenta la siguiente clasificación de capellanías: *patronales* o *de iure patronatus* cuando son los patronos quienes escogen capellán --a veces, el comendador⁴⁷, el pueblo, el concejo o una cofradía, si no se trata de una fundación particular sino colectiva--; *mercenarias*, que son la mayoría; y, por último, las *colativas de su Reverendísima Señoría* o, simplemente, *colativas*, que son solamente tres en 1501, una en Agudo, otra en Daimiel y otra en Piedrabuena. Hubo conflictos al menos en dos de ellas: en la de Piedrabuena se reseña la ausencia del capellán a causa de hallarse en Roma siguiendo un pleito, que vino motivado precisamente por la obstaculización del comendador al ejercicio de su función⁴⁸; y la de Daimiel es el único caso en que figura la misma capellanía como patronal y colativa⁴⁹, lo que debe de tratarse de una solución de compromiso porque diez años antes la Orden había recriminado al concejo el haberse dirigido al prelado, sin contar con la milicia, con motivo de una capellanía que debe de ser la misma (en Daimiel figuran dos más como patronales, una de ellas perteneciente a cierta cofradía); quizás fue a propósito de su misma fundación cuando existieron dudas sobre la autoría diocesana o calatrava de la pertinente licencia:

“En lo de una dobla que Ferrando Lopes, procurador, llevo e gasto a Sevilla en nombre de vos el dicho conçejo, *procurando una provisyon del señor cardenal despaña arçobispo de toledo*, en agravio y perjuysio de las libertades y preminençias de la horden, *sobre una capellania questa dotada en la yglesia de*

6.109, núm. 37, fol. 130r.

⁴⁷ En ocasiones, entre los derechos de los comendadores figura el de elegir cura, capellanes e incluso el sacristán. En la encomienda mayor de Agudo y Abenójar, en la villa de Agudo pertenece al comendador mayor “poner cura y capellan y sancristan En la yglesya de la dicha vylla, y el conçejo a les de acudir con lo que con ellos se conçertare”.- 1510, junio. Agudo. Visita a la encomienda. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 24, fol. 200v.

⁴⁸ A.H.N., Universidades y Colegios, Libro 1.192 F, fol. 87v.

⁴⁹ Hay que suponer que la disposición de los patronos prevé la intervención de autoridades arzobispales. En este caso coincide una circunstancia no habitual en el servicio de beneficios y capellanías del arciprestazgo, y es la ausencia del clérigo capellán titular, quien ha delegado en otro para atender la capellanía (fol. 85v).

*la dicha villa, no pudiendo ni deviendose haser sin liçençia ni abtoridad de horden, por lo qual condeno por este mi mandamiento a todos aquellos que enviaron e firmaron Suplicaçion para lo tal en contia e cantydad de cada 1.000 mrs. para lo que los visitadores de la horden señalaren e diputaren”*⁵⁰.

Además, esta capellanía de Daimiel es en 1501 una de las pocas cuyo titular no la sirve --ocupa el curazgo de Valdepeñas-- y lo hace otro clérigo por él. En todo caso, estos hechos muestran que la milicia entendía que la institución de capellanías debía contar con la licencia expresa del monarca como administrador de la Orden (del maestro, anteriormente); y, subsidiariamente, ejemplifican su actitud de obstaculizar por sistema las relaciones directas entre los vasallos y el arzobispado.

F) CONTENIDOS DE LA JURISDICCIÓN CALATRAVA SOBRE EL CLERO PARROQUIAL; EL MARGEN DE LA JURISDICCIÓN ARZOBISPAL.

Las atribuciones jurisdiccionales calatravas sobre los clérigos de sus iglesias responden a los mismos contenidos que tendría la jurisdicción ordinaria.

Se encuentran en visitas a las parroquias, con mandamientos a los curas que en muchas ocasiones responden a las prescripciones sinodales (cuidado del sagrario, libro de bautizados) aunque también a circunstancias concretas observadas en cada iglesia (modo de decir la misa, corrección de determinadas actuaciones de los clérigos durante las celebraciones, etc.). En segundo lugar, en las visitas a los concejos, cuyos oficiales han de contar con el concurso del cura para cuestiones relativas a los templos (obras, elección de mayordomo, sacristán, etc.) y durante las cuales los calatravos reciben información o quejas acerca de los rectores, en su caso. Por último, las visitas a los cu-

⁵⁰ 1491, abril 11. Daimiel. Mandamiento para el concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 8, fol. 169v.

razgos se dirigen sobre todo a los bienes que cada uno posee, recogiénolos en inventarios y preocupándose de que las rentas lleguen a su destino; si se trata de freiles calatravos, insisten en el cumplimiento regular que les obliga, y también exigen que los clérigos se ajusten a los requisitos debidos para desempeñar su oficio.

La intervención de los arzobispos toledanos era, sin embargo, ineludible para conferir el orden sacerdotal, algo exclusivamente propio de los obispos. Así lo reconoce la misma Orden:

“... porque solamente en lo pontifical que es en *dar ordenes* e visitar los Sacramentos e pilas de Baptismo se han entremetido el dicho señor Arzobispo e sus vicarios, y en todo lo demas e jurisdiccion ... ha sido y es de los Maestres...”⁵¹.

Además de esto, los arzobispos o sus vicarios estaban facultados para la visitación de los clérigos que fueran seculares: lo habían hecho siempre (al igual que las visitas a los sacramentos y, por derecho especial, a las iglesias de Ballesteros y Fernancaballero), según recuerdan los testigos del citado pleito de 1566-1571. Lógicamente, la obediente sujeción de los clérigos curas de las iglesias calatravas debida al arzobispo --que ya la concordia de 1245 garantizaba-- era en la práctica una obligación mayor para los seculares, puesto que los freiles estaban sujetos a su propia Regla y a la obediencia al prior y maestro.

G) LA CONDICIÓN SECULAR O CALATRAVA DEL CLERO Y LA PRETENSIÓN DE LA ORDEN DE MONOPOLIZAR LEGALMENTE LOS CURATOS.

Lo anterior condicionó las opciones sobre la extracción de los clérigos: la milicia procuró tempranamente dotar a las parroquias de presbíteros de la propia Orden, formados en el Convento de Calatrava. Además, hay que tener en cuenta que, como se

ha visto, la Orden no podía confiar totalmente en los oficiales concejiles de su señorío para salvaguardar lo que consideraba sus inmunidades.

Ya en 1248 obtuvo de Inocencio IV la bula que facultaba a los sacerdotes de la Orden, a los que se cometiera canónicamente la cura, para administrar los sacramentos a los feligreses en las iglesias parroquiales de aquélla, sin perjuicio de derecho ajeno⁵². Se trataba de un avance en relación con la labor de sus clérigos en oratorios privados o en sus prioratos, donde el oficio no trascendía del ámbito de la propia organización militar, ya que ahora se trataba de ejercer la cura de almas sobre los vasallos.

Pero este avance implicaba, como se ha visto, admitir la injerencia de la jurisdicción eclesiástica diocesana --aunque se tratara de sacerdotes que hubieran recibido su formación junto al Prior como religiosos del Convento de Calatrava-- en cuanto a la obligada relación con el arzobispo, quien alegaba su derecho pastoral. Suponía una evidente complicación frente a la simplicidad y autonomía con que la Orden podía actuar en los otros casos. Resulta ilustrativo a este respecto --aunque se trata de Andalucía-- un ejemplo de creación de iglesia del tipo de los oratorios sin cura de almas; interesa el modo de instalar en ella al freile clérigo, sin intervención episcopal alguna (va anejo a la merced de un donadío hecha por el rey Enrique II en 1371 al maestre don Pedro Muñiz de Godoy cerca de Carmona)⁵³.

⁵¹ Entre los argumentos calatravos al hilo del pleito con la iglesia toledana seguido entre 1566 y 1571.- Traslado en 1729, diciembre 30. Sacro Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Consejo, Leg. 6.117, núm. 4, fol. 20v.

⁵² 1248, octubre 7. Lyon. *Bulario*, pp. 86-87.

⁵³ Es el premio al servicio prestado en la toma de Carmona del año anterior frente al otro maestre don Martín López de Córdoba, defensor todavía de la legitimidad monárquica en los hijos del rey Pedro I.

Se trata, en realidad, de la fundación de una capellanía real. Enrique II hace donación a la Orden del donadío --propiedad anteriormente del "traidor" don Martín López de Córdoba-- de tierras, huertas y viñas; encarga al maestre la creación de una iglesia bajo la advocación de Santiago y poner al frente de la misma a un freile calatravo como capellán perpetuo para que con una misa diaria ruegue por el alma del monarca y de sus antecesores; ha de mantenerse con "todas las rentas e esquilmos que la dicha heredad rindiere". El privilegio implica a los oficiales del concejo de Carmona para que surta efecto la donación a la Orden y el pago de las rentas al

Quizás en los primeros tiempos que siguieron a la concesión de 1248 muchas iglesias fueron servidas por freiles⁵⁴. Pero a pesar de los deseos de la Orden (probablemente por insuficiencia de efectivos clericales), al parecer durante la baja Edad Media la mayor parte de las iglesias se nutrieron de clérigos seculares. Así se dice claramente en la súplica de la Orden y del rey Fernando contenida en una bula de 1508: *hasta ahora*, la cura de almas de los feligreses parroquiales ha sido ejercida por presbíteros seculares, de forma inamovible, bajo mandato de cada maestre o de los comendadores; han sido presentados a los ordinarios para ejercer la dicha cura, y consecuentemente se ha permitido a los últimos acostumbrarse a ello⁵⁵.

De hecho, en el *Libro de Beneficios* de 1501, cuando en el arciprestazgo de Calatrava se reseña la identidad de los curados y titulares de capellanías de cada iglesia no se indica en ningún caso que se trate de freiles calatravos ni se antepone *frey* a los nombres (en cambio, en la localidad de Villar del Pozo, de titularidad sanjuanista, sí se anota que “es cura uno del abito de san juan”⁵⁶). Por otra parte, se aporta un dato que es exclusivo de este arciprestazgo en todo el *Libro*: el lugar de origen de los clérigos⁵⁷. No parece referirse esta indicación a la adscripción *jurisdiccional* a la archidiócesis que, de no existir, apuntaría a clérigos calatravos, sino simplemente al concepto de su naturaleza; de hecho, abundan los curas y capellanes naturales del pueblo donde sirven. Sin embargo, el interés de los redactores del *Libro de Beneficios* por reseñar --sólo aquí--

capellán.- Era de 1409 (año de 1371), junio 4. Sevilla. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.117, núm. 8, fols. 2v-3r. La referencia a la misma donación se encuentra en Fray Francisco de RADES Y ANDRADA: *Crónica de la Orden de Calatrava* (Toledo, 1572), edic. facs. Ciudad Real, 1980, fols. 61r-61v.

⁵⁴ En realidad, la bula de 1248 probablemente estaba reafirmando el derecho calatravo frente a la resistencia archidiocesana, puesto que ya la concordia de 1245 se refería al privilegio de la Orden de poner curas “de sus casas o fuera de sus casas”.

⁵⁵ 1508, abril 1. Roma. *Bulario*, p. 318.

⁵⁶ A.H.N., Universidades y Colegios, Libro 1192 F, fol. 84r.

⁵⁷ Suele indicarse si el clérigo es *natural de la diócesis* de Toledo; en caso contrario, se dice que no es de la diócesis o se especifica a qué otra pertenece o bien que “no es de la diócesis, es montañés” o “de las montañas”.

- ese dato, es significativo en cuanto a la peculiaridad de la cura de almas del territorio, quizá reminiscencia de tiempos pasados cuando los clérigos seculares fueran minoritarios frente a los calatravos.

El hecho es que a partir de 1508 y hasta el final del primer cuarto del siglo XVI la Orden pretendió y obtuvo la ampliación de su autonomía con relación a los curas de sus iglesias referente a dos cuestiones: su extracción y la intervención canónica diocesana en la comisión del oficio --que, como se ha visto, no era discutida, sino exigida por la Orden a los clérigos durante las visitas del final del siglo XV--, y la obediencia. Trató primero de conseguirlo por la vía de excluir a todo clérigo secular; diecisiete años después tuvo que admitirlos, pero ya había alcanzado el privilegio de no ser necesaria la presentación ni licencia de los diocesanos, lo cual era, al parecer, el verdadero núcleo de sus pretensiones.

Efectivamente, la citada bula de Julio II de 1508 proporcionaba una solución radical, atendiendo a los deseos del monarca y de la Orden: en adelante, sólo podrían ser diputados para el ejercicio de la cura de almas freiles presbíteros calatravos; oírían confesiones, administrarían la Eucaristía y otros sacramentos, bendecirían nupcias y realizarían todo lo propio de los rectores parroquiales, al igual que hasta entonces lo habían hecho los sacerdotes seculares. Y ello *sin ninguna necesidad de presentación, diputación, licencia o consenso de los ordinarios*⁵⁸.

(Es significativo el hecho de que tres años más tarde, la Orden de Calatrava iba a obtener del mismo Julio II la reafirmación de los privilegios anteriores que declaraban al maestre --en su caso--, freiles y caballeros por completo exentos de la jurisdicción ordinaria de los diocesanos⁵⁹; naturalmente, tal inmunidad alcanzaba también a los freiles presbíteros curados. Y en la línea de la insistencia sobre la calidad religiosa de

⁵⁸ 1508, abril 1. Roma. *Bulario*, p. 318.

⁵⁹ De su visita, corrección, excomunión, suspensión y entredicho, además de la reiterada exención de subsidios, colectas y exacciones.- 1511, octubre 13. Roma. *Bulario*, pp. 320-322.

los freiles, que redundaba en la de los clérigos curas, uno de los establecimientos del Capítulo General celebrado en 1524 en Valladolid traía a la actualidad antiguas definiciones y autos capitulares que exigían la estancia en el Convento de un año y un día antes de profesar en el mismo lugar, tanto para comendadores como para priores⁶⁰.)

En 1525⁶¹ hubo que modificar la concesión de 1508: Clemente VII autorizaba la participación de clérigos seculares en la cura de almas de las parroquias de la Orden, junto a los presbíteros calatravos. Según la exposición de motivos, que recuerda los deseos del rey Fernando de reservar este oficio sólo a los freiles (lo que había generado la concesión de Julio II), ahora el emperador Carlos y la Orden querían ver *ampliado* el privilegio. En realidad, se trata en primer lugar de un retroceso⁶² respecto al terreno avanzado en 1508. Se argumentaba la pobreza de los beneficios, que por ello podrían ser ocupados más fácilmente por seculares, y el hecho de que éstos se encuentran mejor (“qui reperibiliore existunt”)⁶³. En segundo lugar, la bula precisaba mejor la marginación del ordinario en la comisión de la cura de almas, algo ya otorgado en 1508: los comendadores de la Orden, según su derecho, presentarían los clérigos --seculares o calatravos-- al maestro o administrador, quien los instituiría y confirmaría como rectores de las parroquias; no era necesaria ninguna provisión más.

La clave de lo ocurrido entre la concesión de 1508 excluyendo de la ocupación de beneficios a los seculares y la revocación de 1525 la proporcionan dos puntos del Capítulo General de la Orden celebrado en Sevilla en 1511, como un ejemplo, por otra parte, del divorcio entre los planos del derecho y de la realidad. En ellos se plantearon los dos argumentos que decidieron el retroceso de 1525: la escasez de presbíteros calatravos y las dificultades económicas.

⁶⁰ 1524, s.d., Valladolid.- *Bulario*, pp. 326-327.

⁶¹ 1525, enero 13. Roma. *Bulario*, pp. 333-335.

⁶² Quizás en el texto se utiliza eufemísticamente el término “ampliación” para evitar el de “revocación”, más comprometido.

En primer lugar, como se relata allí, una consecuencia del primer privilegio (“por quanto que los dichos beneficijos avian de ser Regidos por freyles de la dicha horden”) fue la constatación de la dificultad de aplicarlo ante la escasez de religiosos de la Orden:

“y hasta aqui, por aver pocos Religiosos en el dicho convento, y los que avian no estaban ynstituydos en la administracion de los santos sacramentos...”.

Es decir, la Orden no estaba preparada para afrontar una sustitución masiva de clérigos seculares por clérigos propios, no formados como presbíteros. Por consiguiente (segunda consecuencia) se recurrió a la *adaptación* del clero secular existente:

“... a causa de lo qual avian sido Resçebidos al abito de la dicha horden muchos clerigos de San Pedro que tenian cargo de servir los dichos beneficijos...”.

Sin embargo, esta forzada y circunstancial irrupción de elementos clericales diocesanos en el reducto calatravo perjudicó a la propia Orden, amenazada con ver su esencia desvirtuada:

“... e sin aver estado el año cumplido de su provaçion avian sido Resçebidos a la profesion e probeydos de los dichos beneficijos *no estando ynstitutos de las çerimonias y estado de bibir y Rezar* y otras cosas que como hombres de horden devian saber”.

Ante este resultado tan poco deseable, el Capítulo decidió que, en adelante, todos los destinados a servir beneficios fueran profesos en el Convento, siempre permaneciendo en él “fasta que supiesen lo que un Religioso conventual deve saber”; y antes de ser provistos de beneficios o priorazgos, serían examinados por los capellanes calatros del rey u otros a quienes lo encargara, que guardando el secreto mandarían relación del examen al monarca y al Consejo de Órdenes. Sin embargo, se debió de imponer la dificultad técnica de la estancia conventual (por un año y un día) de todos

⁶³ *Ibidem*, n. 5, p. 334.

los antiguos clérigos de San Pedro servidores de beneficios, lo cual contribuyó a echar atrás el privilegio de 1508⁶⁴.

La segunda dificultad para consumir la autonomía de la Orden en la cura de almas fue de carácter económico. La bula de revocación de 1525 habla de la pobreza de los beneficios, de los cuales se podrían sustentar con mayor facilidad clérigos seculares. Ya sólo estas líneas hacen pensar que los religiosos calatravos se resistieron a hacerse cargo de la cura de almas en virtud de la poca rentabilidad que conllevaba, prefiriendo ocupar un priorato o permanecer en el Convento. Efectivamente, en el Capítulo General de Sevilla queda reseñado que

“fue pedido por parte de los Religiosos que Residen y estan en los dichos beneficijos que les mandasen proveer de mantenimiento suficiente”.

El asunto trajo a colación la queja de los comendadores, quienes decían haber sufrido la pérdida del derecho de presentación de los curas (al monarca, después de examinados por su delegación, tal como se hacía anteriormente) desde que llegó la bula que excluía a los clérigos seculares. Según dijeron, continuaban obligados al mantenimiento de los curados pero los beneficios se proveían en personas de la Orden ya sin ninguna presentación, por lo que pedían dos soluciones posibles: o que el monarca pagase el mantenimiento con los bienes de su mesa maestra, o que se les conservara el derecho de nominación de los religiosos, si es que habían de contribuir juntamente con la mesa a su mantenimiento. El monarca decidió lo siguiente: la valoración de lo que cada religioso había de obtener fue de 15.000 mrs.; en esta suma se contaba lo recibido por el desempeño de su oficio derivado de misas, ofrendas y treintanarios, y el resto habrían de pagarlo conjuntamente en cada encomienda la mesa maestra y el

⁶⁴ Hay que notar que con este problema confluía otro de índole interna, constituido por el incumplimiento de la norma relativa a dicha estancia antes de profesar como calatravos, a tenor del auto capitular de 1524 citado arriba, que la recuerda tanto para comendadores como para priores.

comendador, la parte de éste a razón de lo que llevara de diezmos y pies de altar en sus lugares; la presentación variaba según fuera la adscripción de la población: si era de la mesa maestral, correspondía entonces al monarca como administrador perpetuo --al igual que la provisión--, y si se trataba de un lugar de encomienda los comendadores ejercerían su derecho de presentación como siempre lo habían hecho.

Sin duda, la suma de 15.000 mrs. adjudicada a los religiosos calatravos para sustentarse en sus beneficios se reveló como demasiado elevada (de hecho, hubo que recurrir a solicitar indulgencia para disponer al efecto de los bienes de ermitas y pequeños santuarios); y en general el privilegio de 1508 originó al parecer más inconvenientes que ventajas, produciendo en todo caso una situación confusa: se proveían precipitadamente los beneficios en religiosos de la Orden noveles no cualificados como calatravos y se olvidaba el trámite de la presentación por los comendadores.

El retorno de 1525 al estado de cosas anterior, de nuevo con la participación de clérigos seculares en la cura de almas, confirma que, efectivamente, ésta había sido la mayoritaria: la Orden se había servido del clero diocesano y lo había mantenido bajo su sujeción al menos en cuanto a su nombramiento, y (últimamente) el examen por parte de las altas jerarquías calatravas. Otros lazos que obligaran a tales curas con su obispo eran tolerados como mal menor a cambio del inferior desembolso económico que al parecer necesitaban.

En todo caso, ambas bulas, la de 1508 y la de 1525, contribuían a poner de manifiesto que el desempeño de la cura de almas por clérigos de San Pedro era algo *concedido* por la milicia y no un derecho inherente a la jurisdicción diocesana.

Después de la flexibilización de la postura de la Orden, la situación resultante pudo ser la de la reactivación de la ocupación de freiles clérigos en la cura de almas --animada por la citada facultad de trasvasar a iglesias parroquiales pobres la hacienda sobrante de las ermitas, de 1525. Al ser preguntado por su conocimiento del Convento

de Calatrava, uno de los comparecientes en la probanza del pleito de 1566-1571, que en 1568 remonta su testimonio varias décadas atrás, se expresa así:

“... dixo que en la dicha Orden de Calatrava hai un conbento que le dizen el Sacro Conbento de Calatrava, del qual tiene noticia de mas de quarenta años a esta parte, y en el hai freiles del Orden *que salen por curas a los lugares de Calatrava...*”⁶⁵.

Con estos freiles curas, en el mismo documento se reseña la existencia de los seculares parroquiales, visitados por ello por el vicario de Ciudad Real, pero como excepción en el contexto de las limitadas atribuciones derivadas de la jurisdicción arzobispal.

De todos modos, como quedó señalado, también en 1525 la cesación *a divinis*, otra facultad del arzobispo que aún conservaba --ya que no la comisión de la cura de almas--, fue concedida a los priores de cada partido de la Orden y al Sacristán del Convento (en el Campo de Calatrava al menos, no supondría una duplicación; en la práctica quedaría trasvasada a estas jerarquías). Nótese que su fecha es de 6 de noviembre de 1525: 10 meses posterior a la bula clementina que consentía la presencia de clérigos seculares en las parroquias (13 de enero de 1525). Se trataba de asegurar para la Orden y el monarca el control sobre el clero del señorío (posibilidad de su deposición, que venía a añadirse a la cuestión de la licencia para ejercer la cura de almas) aunque no fuera de origen calatravo.

H) BALANCE DE LOS CONFLICTOS.

Como puede verse, en el Campo de Calatrava la situación había cambiado

⁶⁵ Se trata de Martín Alonso, vecino de Valdepeñas y escribano del concejo, de 55 años de edad.- Traslado de 1729, diciembre 30. Sacro Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Consejo, Leg. 6.117, núm. 4, fols. 40v-41r.

mucho desde mediados del siglo XIII hasta el primer cuarto del siglo XVI en la línea del *incremento de la autonomía de la Orden en la faceta jurisdiccional de la cura de almas, acelerada desde la anexión del maestrazgo por la Corona.*

Y ello en distintos planos. Por una parte, en el nivel de la iglesia local, cobran protagonismo como servidores de las iglesias los *freiles calatravos* que sean presbíteros. Y por otra parte, en el aspecto de la autoridad sobre los clérigos, la autonomía a la que nos referimos se incrementa porque *dicha autoridad se ve transferida en gran medida desde la ordinaria a las instancias propias de la milicia*, tanto la más alta (el monarca-administrador) como sus jerarquías clericales (Piores de los partidos, Sacristán del Convento) y, también, con un papel interesante de los comendadores.

En suma, se advierte que desde los primeros años del siglo XVI, especialmente, la milicia busca una más intensa apropiación de su jurisdicción --o hacerla efectiva-- sobre el clero parroquial en este señorío del Campo de Calatrava; una jurisdicción derivada del amplio patronazgo sobre sus iglesias que en otros señoríos no tenía, que procedía de las concordias del siglo XIII, y a la que no estaba dispuesta a renunciar. En concreto, a través de las reivindicaciones de los comendadores y otras, parece que ahora los calatravos la hacen valer con especial interés. Mientras, la tarea de los Reyes Católicos como administradores de la Orden está sirviendo al proceso de concentración de poderes en sus manos, y ello incluye esta forma de patronazgo eclesiástico en la que queda oscurecida la diferencia entre *a)* ejercerlo por derivación de la antigua autoridad del maestro en el señorío de la Orden de Calatrava, o *b)* ejercerlo en otras partes desde la propia autoridad regia.

Así que da la impresión de que la Orden, valiéndose de la misma imbricación institucional con la monarquía, pretende afirmarse y reforzarse frente al arzobispo aprovechando esta potestad, la de designar, habilitar o excluir a los clérigos en *sus* iglesias.

Reiteramos la importancia que, creemos, tiene la potestad de los comendadores – como beneficiados-- de emitir el título y la provisión clericales para la cura de almas y para los capellanes. En realidad, los comendadores-beneficiados de las parroquias, con su proverbial absentismo, no intervendrían mucho, pero lo que tiene interés es el hecho de reconocerles *también* a ellos la posibilidad de hacerlo. Al menos, con ello consta el voluntarismo de la Orden en esta línea de oposición a la acción jurisdiccional del prelado toledano, llegando incluso a marginar, si es preciso, a la burocracia regia. Cuestión diferente es si respondían positivamente los oficiales concejiles, a quienes autoritariamente requerían los visitantes calatravos como aliados en este terreno⁶⁶.

Para cerrar la trayectoria descrita, en la mencionada línea de progresivo incremento de autonomía calatrava en el control sobre el clero del señorío, ya casi mediado el siglo XVI hay que reseñar un último intento por parte del arzobispo toledano Juan de Tavera de recuperar autoridad, esta vez alegando el bienestar espiritual de los fieles. Se vio abortado por los oficios del emperador y de la Orden cerca del papado. En 1540 el arzobispo se había dirigido a Paulo III en los términos siguientes: en

⁶⁶ Desde luego, hace dudar que así sea la reiteración de los mandatos y prohibiciones que en todas las visitas quieren eliminar la presencia de clérigos sin el título regio o de la autoridad calatrava, así como eliminar las visitas e interferencias arzobispales en la vida religiosa --con su dimensión económica-- de parroquias y ermitas. Una y otra vez deben los visitantes conminar a los alcaldes y regidores, con amenazas, que no entreguen subsidios por las iglesias, ni información sobre sus rentas, ni admitan mandamientos del arzobispo ni visitas suyas ni de sus comisarios, etc.

Nótese que lo que se reitera en los mandamientos a los concejos no es una mera prohibición genérica de aceptar esa jurisdicción archidiocesana; al contrario, lo que se repite es toda la casuística de situaciones, ya mencionada, con tal detalle que seguramente refleja la realidad: presencia en las parroquias de clérigos sin el título o provisión regia o calatrava; entrega a los jueces archidiocesanos de dinero --¿en recuerdo del “catedrático”?--, o bien de datos sobre la situación económica de las iglesias; acogida de mandatos dirigidos por el prelado, inspecciones o visitas suyas... Esto parece indicar que precisamente lo prohibido sucedía, o había sucedido bastantes veces, o podía verosímilmente ocurrir porque se prodigarán las visitas y requerimientos de los arcedianos o sus enviados. O al menos, las citadas reiteraciones ponen de manifiesto que la actitud de los oficiales concejiles no era de incondicional oposición a la autoridad del ordinario toledano y sus jueces.

muchos lugares de la diócesis, sujetos a su jurisdicción como ordinario (superioridad, visitación, corrección, dominio y potestad) y a sus oficiales y vicarios, muchos beneficios de iglesias con cura de almas, así como cofradías y hospitales, los poseían personas *regulares* de órdenes mendicantes y de *diversas milicias* bajo distintas reglas; por mandato de los freiles, se ocupaban de ello *capellanes mercenarios mínimamente idóneos* negligentes en el servicio divino y en la cura de almas, que defraudaban la obediencia debida alegando estar exentos de la jurisdicción ordinaria so pretexto de privilegios apostólicos, lo cual redundaba en perjuicio de sus almas y era motivo de escándalo.

Ante esta información, el papa concedió al arzobispo y a sus oficiales la facultad de visitar las iglesias, beneficios y capellanes para ejercer en nombre del pontífice corrección y reforma; podrían remover a los capellanes inhábiles, deducirles los frutos de iglesias y beneficios y diputar otros idóneos.

Pues bien, sólo un año más tarde el mismo pontífice tuvo que revocar dicha licencia a instancias del emperador, quien en nombre de la Orden alegaba la posesión de iglesias y beneficios desde tiempo inmemorial, exentos por privilegios papales de la jurisdicción, corrección, visitación y obediencia de los ordinarios; si el arzobispo de Toledo ejercía las visitas que se le habían permitido realizar --se argumentaba--, fácilmente él y sus oficiales se excederían de los límites previstos, lo que podría originar diferencias y escándalos. Así, Paulo III accedió a excluir de la concesión hecha el año anterior las iglesias, beneficios y encomiendas de las tres Órdenes Militares de Santiago, Alcántara y Calatrava⁶⁷.

⁶⁷ 1542, noviembre 3. Roma. *Bulario*, pp. 517-519.

Hay que notar que, al igual que en cierto modo había ocurrido hasta mediados del siglo XIII, a lo largo de la época siguiente --y especialmente desde que los monarcas ostentaron el título de administradores-- la Orden fue clarificando sus derechos jurisdiccionales en su Campo al hilo de los conflictos con la Iglesia toledana. Y se aprovechaba cada ocasión para su formulación cada vez más precisa en consonancia con el perfeccionamiento de los conceptos e instrumentos jurídicos, de modo que se aplicaban retroactivamente derechos que en el pasado habían sido ejercidos a veces de forma solapada, como ocurre con la cuestión de la exención de obediencia de los clérigos parroquiales al ordinario en las iglesias calatravas, debida *en lo espiritual* según las primitivas concesiones de presentación. Cada pleito implicaba la acumulación de argumentos más elaborados, y su resolución servía para crear nuevas bases legales favorables a los intereses de la Orden.

* * *

A continuación, para cerrar este punto dedicado a los problemas sobre la selección y provisión del clero en las iglesias del Campo de Calatrava, presentamos los datos que al respecto ofrece el *Libro de Beneficios* del arzobispado de Toledo, que datamos en 501⁶⁸. Respecto a las capellanías, exponemos los datos ateniéndonos sólo a aquéllas que se tipifican expresamente. Y es respetada la distinción de las provisiones por *el pueblo* y por *el concejo*. Al cuadro seguirá un comentario explicativo de algunas cuestiones suscitadas por esta información.

TABLA VIII:

**PROVISIÓN DE CLÉRIGOS Y CAPELLANES EN EL CAMPO DE CALATRAVA (1501)
(SEGÚN EL *LIBRO DE BENEFICIOS DEL ARZOBISPADO DE TOLEDO*⁶⁹)**

VILLAS Y LUGARES	PROVISIÓN DEL CURATO	Procedencia del cura	Provisión de capellanías	Procedencia del capellán
Fernancaballero	Arzobispo	Diócesis de Toledo		
Ballesteros ⁷⁰	Arzobispo	Diócesis de Toledo		
Malagón	El pueblo ⁷¹	Malagón		
El Viso ⁷²	¿El pueblo?	Fuera de la diócesis	El pueblo	Fuera de la diócesis
Almodóvar	¿O. Ctva? El cura percibe el pie de altar	-----	El concejo 1 mercenaria 4 patronales	Almodóvar
La Cañada	Orden de Calatrava			
Caracuel	Mesa Maestral	Natural <i>de la montaña</i>		
Villamayor ⁷³	Orden de Calatrava Arciprtzgo. de Ctva.			

⁶⁸ *Vid. supra* lo relativo a las demarcaciones de la archidiócesis toledana (arcedianatos y arciprestazgos) y su correspondencia con los dominios de la Orden de Calatrava.

⁶⁹ A.H.N., Universidades y Colegios, Libro 1192 F, fols. 81v-87v.

⁷⁰ Este curato parece estar vinculado a uno de los cuatro beneficios simples servidores de la iglesia de Santa María de Ciudad Real. Al menos, quien tiene ese beneficio curado de Ballesteros es el clérigo Juan de Hoces, que posee uno de aquellos beneficios. El mismo personaje reúne en sus manos otro beneficio curado, el del despoblado de La Torrecilla, y una capellanía en Santa María. Suele percibir los valores de estos beneficios y pagar a un capellán por servirlos realmente. El de Ballesteros *vale* 8.000 mrs., y Juan de Hoces paga 2.000 al capellán que lo atiende.

⁷¹ En este caso, aunque en el epígrafe correspondiente se dice que el cura “cojelo el pueblo” (fol. 81v), más adelante queda referido que el comendador y la villa han entablado un pleito a propósito del salario del beneficiado, probablemente relacionado con la titularidad de la provisión: “no ay çertenidad lo que le dan porquel comendador y el dicho lugar traen pleito; soliente dar tres mill mrs” (fol. 87r).

⁷² No queda claro quién elige al cura; podría deducirse que es el pueblo al igual que ocurre con el capellán: el concejo proporciona a ambos un salario conjunto y los dos se reparten el pie de altar (fol. 82r).

⁷³ El señorío sobre el lugar lo posee la Orden de Santiago, aunque la de Calatrava tiene algunos derechos jurisdiccionales y propiedades que dan origen a la denominación de “encomienda de Argamasilla y Villamayor” (E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo*

Tirteafuera	¿O. Ctva? Cura: asalariado			
Abenójar	¿O. Ctva? Cura: asalariado			
Saceruela	¿O. Ctva? Cura: asalariado			
Agudo	¿O. Ctva? Cura: perceptor del pie de altar		Colativa	
Almadén	¿O. Cva? Cura: asalariado		Concejo	
Puebla de Don Rodrigo	Comendador		Comendador	
Puertollano	Concejo			
Mestanza	El pueblo			
Argamasilla	Concejo			
Almagro	¿O. Ctva? Cura: perceptor del pie de altar		8 mercenarias	
Luciana	¿O. Cva? Cura: asalariado			
Pozuelos	¿O. Cva? Cura: asalariado			
Bolaños	El pueblo			
Torralba	El pueblo	Fuera de la diócesis		
Valenzuela	El pueblo			
Granátula	El pueblo		El pueblo	
Santa Cruz de Mudela	Concejo			
El Moral	El pueblo		---- Mercenaria Mercenaria	Diócesis de Toledo Diócesis de Toledo Diócesis de Toledo
Valdepeñas	Comendador	Diócesis Toledo	3 mcenarias	

XV, pp. 196-197). En el *Libro de Beneficios* se indica que “es lugar de la Orden e Arciprestazgo de Calatrava”, y que el cura es asalariado (lleva salario, manutención y pie de altar). La contradicción puede obedecer al reconocimiento de que, a pesar de ser lugar “de la Orden”, lo es también de la demarcación archidiocesana, pero lo último es tan obvio que cabe interpretar la intención de destacar un traspaso de Villamayor del señorío santiaguista al calatravo, a no ser que se entienda que el beneficio es *anejo al arciprestazgo* de Calatrava y el arcipreste tiene para servirlo el clérigo al que da salario, “y casa y cama y mas el pie de altar” (fol. 83r).

Manzanares	Comendador	Diócesis Toledo	Mercenaria	Orden Sancti Spiritus
Daimiel	Comendador	“De las montañas”	2 patronales 1 patronal y colativa	
Villarrubia	¿O. Ctva? Cura: asalariado	Diócesis Toledo		
Pozuelo	El pueblo		Mercenaria	“Montañés”
Miguelturra	Concejo	Fuera de la diócesis	----	Fuera de la diócesis
Alcolea	El pueblo			
Picón	Concejo			
Carrión	Concejo	Fuera de la diócesis		
La Calzada	¿O. Ctva? Cura: asalariado	Diócesis Toledo	El pueblo	Diócesis de Toledo
La Porzuna	¿O. Ctva? Cura: asalariado	Fuera de la diócesis		
Cabezarados	El pueblo			
Piedrabuena	El pueblo	Fuera de la diócesis	Arzobispo	

* * *

En el *Libro de Beneficios* del arzobispado de Toledo, la relación habitual de beneficios y capellanías presenta algunas peculiaridades en el arciprestazgo de Calatrava. En efecto, al contrario que ocurre en el resto de los arciprestazgos de la archidiócesis, en muchos casos se indica *a quién compete la selección* de los clérigos y también hay noticias sobre su *procedencia*. No se trata, como cabría esperar, de la referencia a la potestad de la Orden para presentar los clérigos, o a freiles calatravos como beneficiados cureros. Las situaciones son diversas, pero pueden resumirse en *a)* el derecho arzobispal de proveer los beneficios (escaso) y *b)* el derecho de la Orden de Calatrava sobre lo mismo, y en este segundo caso el patronato calatravo originario, sin romper el marco de la exención jurisdiccional, ha ido derivando en la adjudicación de la prerrogativa a distintos titulares: el pueblo; el concejo; el comendador; o se mantiene directamente en manos de la propia Orden.

En este sentido, llama la atención la serie de localidades donde son *el pueblo o el concejo* quienes “cogen” o “ponen” al cura, algo poco reflejado en los textos más normativos pero real, seguramente producto de la reivindicación de los lugares de la Orden al ser ellos quienes pagaban el salario del clérigo.

En efecto, la provisión de los beneficios en alguna ocasión excepcional corresponde al arzobispo; en otras, al pueblo o al concejo. En el primer caso, se señala el valor del beneficio (derivado de la renta anual de sus posesiones en maravedíes y en pan), como ocurre en el resto de los arciprestazgos. Pero en el segundo caso, lo que consta es el *salario* que el pueblo da anualmente al beneficiado, al que raramente se añade también el pie de altar. Lo mismo ocurre cuando, finalmente, minoritariamente el curado es “de la Orden” o es el comendador quien “coge” o “pone” al cura. A veces se omite a quién compete la provisión, pero se indica también el valor del salario anual (“*danle* de salario”, “no le dan salario sino el pie de altar”): entonces hay que pensar que aquélla está también en manos de la Orden o del concejo, y nos inclinamos por adju-

dicarla más bien a la primera, ya que son los comendadores quienes, percibiendo a menudo el pie de altar o parte de él⁷⁴, lo pueden trocar por el salario debido al beneficiado curero. Por otra parte, cuando el cura es puesto por el pueblo o el concejo se hace constar así expresamente.

También en la provisión de las capellanías, cuando ello se indica, puede intervenir la autoridad arzobispal. Aparecen clasificadas como *colativas de su Reverendísima Señoría* o, simplemente, *colativas*; es decir, vienen a ser fundaciones instituidas a modo casi de beneficio por el arzobispo, cuyo nombramiento de capellán se reserva, y esto ocurre aquí en iglesias cuyo curato el ordinario no controla. Otras son *patronales* o *de iure patronatus*, cuando son los patronos laicos --a veces, el pueblo, el concejo o una cofradía-- quienes escogen capellán; en un caso (Daimiel) la misma capellanía es patronal y colativa⁷⁵. Por último, la mayoría son *mercenarias*; deben de tratarse de capellanías cuyas obligaciones litúrgicas --misas y otros oficios divinos-- sean cumplidas ocasionalmente por clérigos que cobrarían en cada caso, siempre a partir de los bienes y rentas adscritos a la fundación.

Tras identificar al clérigo titular de beneficios y capellanías con su nombre completo, suele indicarse también si el clérigo es *natural de la diócesis* de Toledo; en caso contrario, nunca se alude a su condición de freile calatravo (en cambio, en la localidad de Villar del Pozo, de titularidad sanjuanista, sí se señala que “es cura uno del

⁷⁴ E. SOLANO: *Ob. cit.*, p. 185 y cuadro de propiedades y derechos en las páginas 399 y ss.

⁷⁵ Hay que suponer que la disposición de los patronos prevé la intervención de autoridades arzobispales. En este caso coincide una circunstancia no habitual en el servicio de beneficios y capellanías del arceprestazgo, y es la ausencia del clérigo capellán titular, quien ha delegado en otro para atender la capellanía (fol. 85v).

abito de San Juan”⁷⁶): se dice que no es de la diócesis o se especifica a qué otra pertenece o que “no es de la diócesis, es montañés” o “de las montañas”.

No parece referirse la intención de esta indicación de la procedencia de los clérigos a su adscripción *jurisdiccional* a la archidiócesis que, de no existir, apuntaría a clérigos calatravos, sino simplemente a su lugar de origen; de hecho, abundan los beneficiados y capellanes naturales del pueblo donde sirven. Sin embargo, el que los redactores del *Libro de Beneficios* hayan tenido interés en reseñar el dato en el arciprestazgo de Calatrava es al menos indicio, si no de una situación coetánea peculiar frente al resto de las circunscripciones, sí de la reminiscencia de la misma en tiempos pasados.

Es decir: la identificación completa del clérigo y la titularidad sobre la competencia de proveerlo pueden interpretarse como memoria de la especificidad del territorio, la que venía dada por las facultades de la Orden sobre la cura de almas, suministrando clérigos de la propia milicia y siempre con un derecho de presentación que, al parecer, al finalizar la Edad Media ha sido transferido en bastantes casos a los concejos.

⁷⁶ A.H.N., Universidades y Colegios, Libro 1192 F, fol. 84r.

1.3. LA SUPERVISIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA DE LOS LAICOS. LOS CONFLICTOS.

Se trata de un terreno disputado entre el arzobispado y la Orden.

Los obispos, sucesores de los apóstoles y, por lo tanto, ministros de Cristo y administradores de los medios de la gracia, deben cuidar de los fieles al igual que el pastor de su rebaño para procurar su salvación, como se repite especialmente en los prefacios de concilios y sínodos. Es la razón de ser de su oficio según una concepción de la Iglesia como un solo cuerpo, el Cuerpo Místico de Cristo unido bajo la ley del pontífice y Vicario de Cristo, que es representado por los obispos; integrado por todos los fieles bautizados entre los cuales, es cierto, los clérigos representan un estado de perfección mayor en relación con los laicos y cuya dignidad --especialmente la de los presbíteros-- debe corresponderse con su condición de modelo para los seglares. De un modo no explícito, los fieles laicos, estructurados como feligreses propios de cada parroquia, son en definitiva el objeto por excelencia de las obligaciones pastorales de los obispos, y su papel en la Iglesia es el de obedecer⁷⁷, con vistas a su propia salvación.

Ya la concordia de 1245 entre ambas partes fijaba la obligación del pueblo (semejante a la de los clérigos) de guardar las sentencias y prestar obediencia al arzobispo y al arcediano, como sus superiores auténticos, en el Campo de Calatrava⁷⁸.

⁷⁷ Es algo que se da por supuesto; la formulación de dicha obligación por parte de los fieles se expresa, por ejemplo, en el contexto de la advertencia de que las ciudades de las cuales sean expulsados clérigos cualesquiera caerán en entredicho, y dentro de la afirmación general de la libertad eclesiástica.- Concilio provincial de Aranda del 5 de diciembre de 1473, 65. Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Apéndice, p. 297.

⁷⁸ *Bulario*, p. 79.

Pero la Orden, por su parte, entendió que le correspondía en sus dominios tanto el gobierno temporal como el espiritual de los vasallos:

“... porque del tiempo Immemorial a esta parte, por costumbre, bullas e privilegios que tiene la dicha Orden, siempre los Maestres ... e despues dellos su Magestad Real y los Reies ... que subcedieron en el dicho Maestrazgo e administracion de la dicha Orden, han estado y estan en *posesion, uso e costumbre Immemorial de regir e gobernar en lo espiritual e temporal* todos los lugares e villas que hai de la dicha Orden, *iglesias, hermitas, cofradias* de todas ellas, por mano de los Señores de su mui alto e Real Consejo de las Ordenes, e por Cavalleros e freiles sazerdotes de la dicha horden y Abito de Calatrava e Convento ...; e por estos, e por visitadores Religiosos e Cavalleros que su Magestad como tal Administrador e los Señores del su Consejo han embiado y embian cada año, se han visitado e visitan las dichas iglesias e cofradias y hermitas ... proque solamente en lo Pontifical que es en dar ordenes e visitar los Sacramentos e pilas de Baptismo se han entremetido el dicho Señor Arzobispo e sus vicarios, y en todo lo demas e jurisdiccion e visita e administracion espiritual e temporal ha sido y es de los Maestres de la dicha Orden e de su Magestad ... e ansi a la dicha Orden pertenecen los diezmos *e todo lo demas espiritual* de los lugares de la dicha Orden...”⁷⁹

Cuando en mandatos o prohibiciones de los visitadores calatravos se incluye alguna argumentación al respecto (al igual que, en otros terrenos, la Orden los fundamenta en definiciones, autos capitulares, etc.), es la del *servicio de Dios*. No se alude a las normas de la Iglesia. Sin embargo, en muchas ocasiones las prescripciones calatravas obedecían precisamente a los contenidos de los sínodos toledanos, de los cuales se hacían eco los enviados de la Orden encarnando en sus personas las competencias de los oficiales arzobispales, sobre todo de los arciprestes. Por ejemplo, las preocupaciones pastorales por la instrucción de los fieles o por el control sistemático de la recepción de sacramentos, entre otras, terminaban por llegar a los reductos

⁷⁹ Argumento inserto en el escrito de agravios presentado en 1568 por el procurador de la Orden ante la Audiencia de Granada en el pleito seguido contra el vicario arzobispal de Ciudad Real a propósito de la visita de cofradías.- Pleito de 1566-1571. Traslado de 1729, diciembre 30. Sacro Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Consejo, Leg. 6.117, núm. 4, fols. 20r-20v.

controlados por la Orden, con mayor seguridad bajo el impulso de los monarcas administradores *católicos y cristianísimos*.

Puede advertirse que, en líneas generales, el pueblo fiel del Campo de Calatrava veía encuadrada su vida religiosa dentro de los mismos parámetros que estaban vigentes en otras demarcaciones vecinas de la archidiócesis.

Sin embargo, existen algunas *diferencias para los cristianos del arciprestazgo de Calatrava*, derivadas de las peculiaridades jurisdiccionales ya conocidas. Citamos las siguientes:

1) En el orden jerárquico eclesial, es una entidad distinta, la Orden Militar, la que supervisa, corrige y aplica penas --quizás más tardíamente, en relación con la producción normativa eclesiástica--, y su actitud difusa de recelo frente a las instancias arzobispales no podría por menos de calar entre las gentes.

2) En otro plano, como consecuencia de lo anterior, parece ejercerse una vigilancia más estrecha sobre la vida religiosa local. Los agentes de esa vigilancia son unos supervisores que son también señores temporales; pero sin duda están imbuidos de su responsabilidad en cuanto a la salvación de los vasallos y al mantenimiento del debido orden en el ámbito moral-religioso; están auxiliados permanentemente por la autoridad concejil y velan para que no se produzca el mal endémico de la ausencia de los clérigos de sus curazgos.

3) Por último, otra diferencia es que a las iglesias del arciprestazgo de Calatrava la milicia les exige reservar un lugar en la devoción y en la iconografía a los santos patronos de la Orden, San Benito y San Bernardo, que en cambio están ausentes en los otros arciprestazgos, o no más presentes que otros santos⁸⁰.

Hay que distinguir tres campos en la supervisión de la vida religiosa de los laicos: a) Atribuciones generales; b) La religiosidad encuadrada en la parroquia; c) La religiosidad desarrollada a través de otros marcos.

Por otra parte, conviene precisar que el término empleado de *supervisión* no ha de ser entendido solamente en su aspecto punitivo o represor; engloba también la *tutela* y la *promoción* de las prácticas religiosas con carácter positivo. Además, incluso la corrección o extirpación de errores y vicios se considera en función de la salvación de las almas, y no sólo de modo abstracto para salvaguardar la pureza de la fe, sino también en pro del bien de individuos concretos.

1.3.1. Atribuciones generales: formación y moral.

Una serie de aspectos reunidos bajo este epígrafe se refieren a las facultades de asegurar el ajuste en general entre las normas de la Iglesia y su vivencia por los laicos en el terreno de la moral, pecados públicos, instrucción en la fe, etc., que corresponden más al transcurrir de la vida cristiana injertado en la cotidianeidad (o en todo caso, a lo substancial del cristianismo en el *saber* y en el *obrar*, el creer y el cumplir con un código ético cristiano de conducta) que a las prácticas y devociones concretas encauzadas y estructuradas de modo dirigido --parroquia-- o más espontáneo --ermitas, cofradías.

Remitimos aquí al apartado dedicado a la pugna por la jurisdicción o atribuciones de los jueces: la competencia sobre infracciones en general y su castigo, a cargo de

⁸⁰ *Vid.* en la última parte de este trabajo el epígrafe dedicado a “Cultos y devociones

arcedianos, arciprestes y fiscales del arzobispo, era ejercida de hecho con menores cortapisas en las tierras septentrionales de **Zorita y Almoguera** que en el Campo de Calatrava. En las primeras contaban con una red de informantes constituida por los clérigos beneficiados (o los diputados por éstos) a cargo de la cura de almas en las iglesias, sujetos a la autoridad archidiocesana; y a pesar de los intentos calatravos de obstaculizar su actuación judicial, las composiciones terminaban reconociendo el derecho de aquellos fiscales a ejercer su jurisdicción y ejecutar mandatos del arzobispo sobre los legos, “siendo los delitos eclesiásticos” (concordia de 1510 a propósito del partido de Zorita). Por ejemplo, ya se dijo que el castigo de los sacrílegos estaba aquí a cargo de la autoridad archidiocesana. Por otra parte, no hay que olvidar que los propios arciprestes poseían beneficios en diversos lugares de los dos arciprestazgos.

Sin embargo, en cuanto a los pecados considerados públicos --blasfemia, juego, quebrantamiento de fiestas, amancebamiento, alcahuetería, hechicería, usura-- la Orden actuó del mismo modo en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera que en el Campo de Calatrava, asumiendo el castigo (pecuniario y de prisión) y delegándolo en los alcaldes concejiles, quienes debían realizar una pesquisa al efecto cada cuatro meses. Por lo tanto, duplicó o sólo intentó competir con la labor de los arciprestes consistente en asegurar la publicación de las cartas cuaresmales de estos y otros pecados para conocimiento del pueblo⁸¹.

En el **Campo de Calatrava** se admitía también, en principio, la actuación del fiscal arzobispal sobre los delitos de los laicos en el orden religioso (la concordia de 1510 sobre Zorita se basaba en la de la primera mitad del siglo XV relativa al sector

relacionados con la Orden de Calatrava”.

⁸¹ Sínodo diocesano de Alcalá de 1480, que incluye también el quebrantamiento del ayuno y la abstinencia en los tiempos prescritos y la convivencia de cristianos con judíos y musulmanes.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Apéndice, p. 304.

meridional de la cuenca del Guadiana), pero en la práctica era limitada por el mayor campo de acción de la Orden. Señalamos algunos ejemplos de ello.

Primero, ya la bula de 1187 de Gregorio VIII, relativa a las tierras obtenidas por conquista, facultaba a los miembros de la milicia para imponer censuras de excomunión y entredicho que ningún eclesiástico debería contradecir.

En segundo lugar, en un sentido esta vez positivo la presencia del Convento y sus jerarquías conseguía el ejercicio de una proyección religiosa transferida de la casa a los vasallos: el Prior de Calatrava pudo bendecir a los fieles después de misa, vísperas y maitines a partir de 1501⁸², y esto tanto en las iglesias parroquiales como en el propio Convento y en los prioratos de la Orden. Recordemos que tal facultad fue ampliada en 1525 al prior de Zorita, como también al del tercer partido de Andalucía.

En tercer lugar, en el Campo de Calatrava la Orden asumió la función de promover la instrucción religiosa de los fieles --con el concurso de los concejos-- por la vía de la catequesis infantil. Nos detendremos en este punto porque resulta muy ilustrativo para el conjunto de la exposición.

En las tierras de Zorita la formación doctrinal de los niños debió de ser ejercida siguiendo el cauce normal establecido en los sínodos, de acuerdo con la preocupación manifestada a este respecto por los arzobispos Carrillo y Cisneros en las últimas décadas del siglo XV (sínodos diocesanos de Alcalá, 1480; Alcalá, 1497 y Talavera, 1498). En esencia, ligaban claramente la catequesis a la parroquia y a sus servidores. En efecto, en la archidiócesis habían de asegurarla los curas o, si no eran capaces, otro clérigo o un sacristán pagado por la iglesia de sus bienes o por los laicos donde fuera habitual que ellos sostuvieran a los sacristanes; con ocasión de la fiesta y liturgia dominical los curas exhortarían a los feligreses a enviar a sus hijos para ser instruidos; el cura supervisaría

⁸² Bula de Alejandro VI. 1501, noviembre 24. Roma.- *Bulario*, p. 298.

la actuación del sacristán⁸³ u otro encargado incluso estando presente durante la catequesis⁸⁴, que se realizaría diariamente según el sínodo de 1480 y todos los domingos según los de 1497 y 1498 (antes de anochecer y después de cantada la Salve por el conjunto de los parroquianos, adultos y niños).

Poseemos un interesante testimonio para El Moral, una importante villa del Campo de Calatrava, que revela una situación peculiar frente a lo anterior:

“Otrosy por parte de vos el conçejo nos fue dada una petiçion, por la qual nos pedistes que porque en esta villa avia muchas criaturas que no sabian el paternoster e el ave maria e el credo e la Salve Regina, syendo cosa *tan Neçesaria a la salvaçion de las Animas* averse de saber, e que la cavsa desto es por no aver en esta villa *como ay en otras partes* persona que toviese espeçial cuydado de lo enseñar e mostrar, e que diesemos liçençia para que *a costa del conçejo* se pusyese una buena persona abile e perteneçiente para ello e de buena vida e costumbres para maestro dello.

E viendo que la dicha petiçion es santa e justa, de parte de su magestad e horden damos liçençia a vos el dicho conçejo para que nonbreys e señaleys una tal persona que tenga cargo de aqui adelante, *cada un dia a una çierta hora que asygnaredes*, que se alleguen, en tañendo una campana, a oyr la santa doctrina todas las criaturas desta villa *e las otras personas mayores que tovieren neçesydad de lo saber* e no lo supieren, *en una hermita* dentro desta villa *o donde mejor os paresçiere*, donde la tal persona les enseñe e ynstruya en la doctrina christiana, conviene a saber: *sygnarse e la oraçion del pater noster e ave maria e credo e la salve Regina e los mandamientos de dios nuestro señor* e las otras cosas que deven saber como christianos. E que le podays dar de los bienes del conçejo de salario e por su trabajo lo que justamente os paresçiere que mereçe.

E porque nos ynformastes que esto hara muy bien Andres de Valverde, veçino desta villa, e que tiene voluntad de lo hazer e que es buena persona para ello, mandamos que este mismo se Reçiba e os conçerteys con el, e le pagueys de los bienes del conçejo lo que mereçiere justamente, e sobre ello os encargamos las conçiencias”⁸⁵.

⁸³ Sínodo de Alcalá celebrado por don Alfonso Carrillo el 10 de junio de 1480, 5.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Apéndice, p. 305.

⁸⁴ Sínodos diocesanos de Alcalá, 1497 y de Talavera, 1498, 4.- *Ibidem*, pp. 344-345 y 354 respectivamente.

⁸⁵ 1537, septiembre 25. El Moral. Visita al conçejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 9, fols. 254r-254v.

El texto contiene múltiples sugerencias. Ante todo, la necesidad de instrucción religiosa es sentida por el propio concejo (lo que, por otra parte, demuestra el éxito de la política catequística del arzobispado, sin descartar el deseo de emulación respecto a villas vecinas); sus oficiales son muy conscientes de que han de dirigirse a la Orden para recabar su licencia; la Orden les encomienda la elección y el pago de un salario al maestro, que en este caso resulta ser un seglar que se presta a ello y que está dotado con las cualidades de sus conocimientos y sus buenas costumbres. Con ello quedan marginados tanto la participación del cura que es común al resto de la archidiócesis como también el templo parroquial como escenario de la enseñanza; la “secularización” alcanza también a desligar el momento elegido de una determinada práctica litúrgica, como era el canto dominical de la Salve --según los sínodos cisnerianos-- que servía de convocatoria, fomentada por la concesión de una indulgencia.

Por otro lado, la época del testimonio (1537) es muy tardía con relación a la política de instrucción infantil emprendida desde el arzobispado, aunque se reseña que en otros lugares ya se practica. Es difícil de conocer, de momento, si en estas “otras partes” se impartía según el cauce habitual querido por los sínodos y como consecuencia directa de los mismos o bien bajo el impulso calatravo con la colaboración de la autoridad concejil civil. Pero a tenor del texto cabe deducir, más bien, que el sistema arbitrado ahora en El Moral seguía el modelo de otros núcleos del Campo: el concejo demuestra conocerlo de antemano --incluido el salario a su costa-- y parece haberse adelantado pensando ya en la persona adecuada para enseñar antes de recabar, solamente, la licencia de la Orden (igualmente se puede deducir que en otras partes tendría lugar diariamente, ya que es ésta la frecuencia que se arbitra en el mandamiento); otro dato en favor de la generalización del sistema es la rapidez con la que actúan los visitantes, eludiendo la consulta en Capítulo General o al Consejo de Órdenes. De todos modos, el nivel de formación debía de ser muy bajo, ya entrado el siglo XVI, puesto que con el sentido práctico que les caracteriza los visitantes extienden la catequesis a los adultos -

-es otra diferencia con respecto a las sinodales-- que la necesiten.

Y, por último, se constata algo sustancial: significativamente, el mandato de los visitadores se ajusta a lo estatuido por los sínodos en cuanto al contenido doctrinal de la catequesis infantil, incluso en el mismo orden que se expresa en los de Cisneros de 1497 y 1498:

“Grand defecto e culpa es de los subditos e notable negligencia de los curas ... sus parrochianos non sepan las cosas que pertenesçen a su salvaçion e son fundamento de nuestra sancta fee, asy como saberse santiguar e signar y el paternoster e el ave maria y el credo y la salve regina y los diez mandamientos”,

salvando que en estas sinodales se añade “la confesion general” al final de la lista. Aún se aprecia otro paralelismo más, el de la consideración de la urgencia de ser instruído por razón de que ello es imprescindible para la propia salvación. La asunción de aspectos de la pastoral diocesana pero ejercida con libertad por parte de la Orden, que tutela y en este caso hace partícipes a los concejos como instituciones representativas de los vasallos, es una tónica general dentro de su gobierno religioso.

1.3.2. La religiosidad encuadrada en la parroquia.

Encuadrada en la parroquia, la vida litúrgica de los laicos era mucho más controlada por la Orden, lógicamente, en el Campo de Calatrava.

A) ARCIPRESTAZGOS DE ZORITA Y ALMOGUERA.

En estas circunscripciones ya quedó señalado cómo el culto es de responsabilidad archidiócesana, comenzando por la jurisdicción plena sobre los clérigos servidores que se extendía a la supervisión de la infraestructura de ornamentos, objetos litúrgicos y libros. En cuanto a la vida sacramental a cargo de los arciprestes, también era un terreno diocesano en cuanto a la propia administración de sacramentos --del lado clerical--, pero se encuentran salvedades en lo referente a la actuación de los receptores --del lado seglar--: como ya se indicó, las causas matrimoniales cometidas a arcedianos y arciprestes podrían ser seguidas por el prior de Zorita desde 1525, y con anterioridad la Orden pugnó por abarcar dentro de su jurisdicción el asunto de la frecuencia de la confesión y la comunión, como siempre delegándolo en los concejos⁸⁶. Lo último sin duda resultó difícil de conseguir porque indirectamente suponía ejercer autoridad sobre los curados, cuyo concurso era necesario para conocer a los infractores.

Fuera de la vida estrictamente sacramental, en la veneración de la Eucaristía por los fieles, reservada en el templo parroquial, la instancia calatrava reconoce a la iglesia toledana --de nuevo-- la vigilancia de que los clérigos cumplan con las sinodales repetidamente referidas a “la decencia y honestidad del Santísimo Sacramento” o a “la guarda de la Eucaristía”. Pero en cambio considera como propia la supervisión de la actividad asociada de los seglares a la que dicha veneración daba lugar en muchos lugares. Así, a todos los mayordomos de las “bulas” o “limosnas del santísimo sacramento” (lo que en el Campo de Calatrava es a veces la “lumbraria del Santísimo Sacramento”) se les prohíbe terminantemente --bajo pena de 2.000 mrs. “para reparo de la villa”-- admitir la

⁸⁶ Con pena pecuniaria de 100 mrs. y de tres días de cárcel.

inspección de los diocesanos, quienes la practicaban sobre estas cofradías del mismo modo que sobre otras, según conocen fehacientemente los calatravos⁸⁷:

“Otrosy vos mandamos que pues somos ynformados e vemos por espiriencia que los vysytadores e vycarios e otros juezes del arçobispo de Toledo, viniendo a vysytar la yglesya desta villa *que solamente traen el cargo de vysytar*, se entremeten en cosas demas de allende de las que son obligados ... Por tanto, de parte de su alteza e horden vos encargamos e mandamos que sy yntentasen de vysytar la dicha cofadria o tomar cuenta de la hazienda della no ge la deys ni consyntays dar, e sy procuraren de lo fazer, ge lo resistid e ge lo fazed saber al governador que a la sazón fuere en su provinçia o a su lugarteniente”⁸⁸.

Es significativo que en ocasiones la aplicación de las penas impuestas por los visitantes al visitar los concejos de las tierras de Zorita beneficia a la cera del Santísimo Sacramento, mientras que nunca recae sobre las fábricas de las iglesias.

Un ejemplo más del deslinde de la jurisdicción sobre la religiosidad laica parroquial lo proporciona la misma oposición calatrava a la actuación diocesana en cuanto a las capellanías de las Ánimas del Purgatorio: los visitantes arzobispales sí vigilarían el cumplimiento del deseo de los fundadores en el caso de capellanías particulares, tal como vemos que lo hacen los calatravos en su Campo, y en este terreno no interviene la Orden; pero las de las Ánimas del Purgatorio son fundaciones colectivas sufragadas por el conjunto de los fieles, y por ello son tratadas como el resto de las cofradías.

⁸⁷ Mandamientos a los mayordomos de las bulas del Santísimo Sacramento de Auñón, Berninches, Fuentelencina, Hontoba, El Pozo, etc. en las visitas respectivas.- 1518, abril-mayo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.108, núm. 4.

B) ARCIPRESTAZGO DE CAMPO DE CALATRAVA.

Para el Campo de Calatrava las visitas muestran que la Orden abarca toda la vida religiosa laica encauzada por las parroquias.

El ajuar necesario para que aquélla se desarrolle sólo puede ser completado con la licencia expresa de los visitadores, bien indirectamente aprobando las cuentas o bien directamente cuando los clérigos se dirigen a los calatravos durante las visitas exponiendo las necesidades del templo.

En cuanto a la administración de los sacramentos, de nuevo se advierte el respeto a los mandatos sinodales pero enajenando la jurisdicción de arciprestes y visitadores toledanos: aseguran la dotación en libros sacramentales; se preocupan por el precepto de la confesión y comunión anual ateniéndose al sistema ordenado por Cisneros⁸⁹: en su Campo, los calatravos mandaban a cada cura realizar una *memoria* de los infractores, que mostraría al gobernador o a su lugarteniente, quedando a cargo de los alguaciles el castigo monetario y de prisión hasta que se manifestaran dispuestos a confesar y comulgar. Además, atienden a la prevención, ordenando a los curas que, para evitar el gran peligro de las almas de los que no lo hacen, amonesten a sus parroquianos durante la Cuaresma y les administren los sacramentos hasta el domingo de Quasimodo (siguiente al de Pascua) teniendo “buen Recabdo de confesores”, fecha a partir de la cual deberán denunciarlos en la forma dicha. Hay noticias también de la solicitud calatrava por los elementos necesarios para la recepción de otros sacramentos: la visita de la pila bautismal y del sagrario, a despecho de que también los diocesanos la rea-

⁸⁸ Ibidem, visita a Auñón, fols. 129v-130r.

⁸⁹ Cada cura elaboraría un padrón parroquial con indicación del cumplimiento, que veinte días después de Pascua debía enviar al arzobispo o a sus vicarios generales. Sínodo

lizaban, el estado de los capillos de bautizar (el mandato de asentar en un libro el nombre de los bautizados corresponde a las primeras décadas del siglo XVI), de los santos óleos para la unción de enfermos y la campanilla para llevarles el Viático, etc. Los desposados no velados ni bendecidos que viven juntos son encomendados al concejo.

Aparte de la vida sacramental, el modo de celebrar el acto litúrgico por excelencia, la Misa y especialmente la Misa mayor dominical, cae también dentro de la inspección calatrava, a veces presencial. Tanto con relación a los celebrantes --partes rezadas en vez de cantadas; ocupación de lugares entre los seglares; el rito de la paz; provisión suficiente de misales e incluso de "misales nuevos"-- como respecto a los fieles, comenzando por su inasistencia y ocupaciones ilícitas durante la misma y terminando por el modo de oírla (posturas litúrgicas, mezcla de hombres y mujeres, etc.).

El estado de los enterramientos dentro del templo o en el cementerio circundante son también supervisados, así como establecidas las tasas de cada sepultura según su posición relativa con respecto al altar mayor; el mandato de igualar el pavimento con objeto de evitar toda diferencia responde a disposiciones sinodales⁹⁰. Dentro del mismo tema de la muerte, pero esta vez en función de la preocupación por el alma, se inspecciona no sólo que la labor de los capellanes se ajuste a la voluntad del difunto, sino también el estado de los bienes de la dotación de la capellanía.

Imágenes de la Virgen y de santos de bulto o bien pintadas, su colocación, su cuidado, la orden de que ardan lámparas ante ellas; prácticas devocionales realizadas dentro del espacio sagrado --vigilias-- a veces con complementos poco devotos como las comidas, son aspectos que también recorren las páginas de los libros de visitas.

diocesano de Talavera de 24 de octubre de 1498, XVI.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Apéndice, pp. 359-360.

⁹⁰ Todas las sepulturas han de quedar llanas, y para ello se ha de quitar cualquier mármol o piedra que sobresalga, incluso en los cementerios.- Sínodo diocesano de Alcalá de 12 de mayo de 1481, 5. Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Apéndice, pp. 334-335.

Desde luego, hay que insistir una vez más en que los mandamientos de los visitantes se hacen eco de las prescripciones de los sínodos toledanos bajomedievales (que, a su vez, son reflejo de las de reuniones conciliares de nivel nacional y supranacional). A este respecto cabe señalar la presencia en algunos inventarios parroquiales de libros con las constituciones sinodales de Toledo. También en sintonía con las disposiciones de los arzobispos que salen al frente de la profusión de demandadores de limosnas, en este caso previniendo los malos procedimientos y falsas promesas de gracias de muchos predicadores, los calatravos regularon esta materia, supervisando la custodia y gestión de las limosnas realizadas por los fieles en el templo. En la villa de Malagón llegaron a fijar un orden de preferencia para la serie de demandas que se realizaban durante la Misa mayor (seis distintas, sin contar el resto “que acostunbran pedir y demandar”), ya que, según habían visto, “andavan muchas personas a pedir limosnas entre la buena gente, syn orden ninguna, e se querian adelantar unos antes que otros, dandose de enpellones...”⁹¹.

Por otro lado, si en muchos casos se trata de dirigir la piedad en una determinada dirección (por ejemplo, la asistencia de los fieles al rezo de las Horas y, una vez conseguida, se insiste en su participación en la oración absteniéndose de tratar negocios profanos; actitudes de recogimiento durante la Misa), también en bastantes ocasiones los visitantes contribuyen a fomentar las devociones y deseos piadosos que parten del mismo pueblo fiel, como el levantar una capilla para cierto santo o ensanchar la iglesia.

⁹¹ 1538, octubre 28. Malagón, visita a la iglesia mayor de Santa María Magdalena.

1.3.3. Otros marcos de la religiosidad.

No incompatibles de ningún modo con el anterior, puesto que por ejemplo muchas cofradías desarrollan sus actos de devoción en el templo parroquial⁹², encuadran una religiosidad situada no tanto al margen sino al lado de la que con carácter nuclear y fundamental se administra desde la parroquia --según la doctrina de los instrumentos de la gracia: sacramentos y congregación en la liturgia eucarística dominical. No menos necesaria, sin embargo, para las aspiraciones de los fieles, y expresada en la devoción a la Virgen, a los santos y a Jesucristo, en la caridad y en los sufragios por las almas de los que se asocian.

Los polos religiosos que las estructuran caen bajo la competencia de intervención de la Orden tanto en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera como en el de Calatrava, pero con una oposición mayor en el primer área, según veremos. Precisamente tanto el hecho de ser prácticas colectivas como su encuadramiento en marcos bien definidos es lo que permite una supervisión sistemática y reiterada, con el concurso del concejo en el caso de la primera zona y de una red más compleja de autoridades en la segunda --el comendador del lugar y el cura, fundamentalmente, al lado de alcaldes y regidores-- y, desde comienzos del siglo XVI, los gobernadores de ambos partidos como inspectores para los aspectos económicos.

Las asociaciones de laicos en cofradías vinculadas a ermitas o no, las ermitas mismas y su mantenimiento, y el ejercicio de la caridad a través de los hospitales

A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 18, fols. 35r-35v.

⁹² Existen además otras conexiones entre cofradías e iglesias mayores, al menos en el Campo de Calatrava, como las económicas --préstamos-- o la ayuda mutua en cuanto a la dotación de objetos de culto. En general, para una visión general de las cofradías en la zona, *vid.* R. TORRES JIMÉNEZ: *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*. Ciudad Real, 1989.

concejiles o a cargo de cofradías, estaban expuestos también a la visita diocesana, que la Orden quiso siempre evitar con mayor o menor éxito especialmente con relación a los bienes, rentas y su contabilidad. Consta que la visita realizada probablemente por el arcipreste de Calatrava a la zona meridional, que conocemos por la reprensión calatrava de 1491, abarcó también a numerosas cofradías, ermitas y hospitales.

Por otra parte, en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera las prohibiciones son mayores. Efectivamente, no sólo se reitera la de admitir visitas e inspecciones de vicarios del arzobispo que, como era notorio según se dice, se entrometían en hacerlo tanto en cofradías como en ermitas y hospitales; también se añade una prescripción más que no aparece dirigida a los cabildos del Campo de Calatrava. Es la de mostrar sus cuentas a ninguna persona eclesiástica aunque sea “abad” de la cofradía (debe de ser un clérigo designado como capellán, que no necesariamente había de pertenecer a aquélla). Se trata de evitar la injerencia de toda jurisdicción eclesiástica ajena a la Orden, y por ello precisan los visitantes calatravos que sólo si ese abad es cofrade le dejen ver las cuentas, y sea “como a confadre y no como a persona *que le atribuyays juredisçion ni señorio*, pues no le tiene ni pertenesçe por vya ninguna”, salvo a los visitantes de la Orden y el gobernador del partido o sus lugartenientes⁹³. La razón del rechazo de la Orden a la participación de clérigos en las cofradías como abades es evidente: la condición archidiocesana del clero parroquial en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera, al que se quería mantener a distancia de todo lo que no fuera estrictamente el culto desarrollado en el templo. Si estos abades pasaban además a dirigir el cabildo como alcaldes, el recelo se convertía en prohibición.

Fue lo que ocurrió en la cofradía de San Nicolás de Yebra, asociada a la propia parroquia, cuyo abad habían elegido y jurado los cofrades como alcalde “para librar e determinar las cosas de pleytos e otras cosas ... tocantes a la dicha hermandad”. Se

trataba además del teniente del cura de la iglesia mayor. Los visitantes consideraron esta elección como “deserviçio de su alteza e horden e en perjuyzio e fraude de su juridiçion”; no castigaron a los hermanos presuponiendo su ignorancia pero les ordenaron que en adelante se abstuvieran de tener tal alcalde, a la espera de la consulta que se haría con el rey en el próximo Capítulo General. El argumento utilizado era el siguiente:

“... porque siendo vosotros *legos e vasallos de la horden*, no os puede convenir juez eclesyastico alguno... E menos tengays tal alcalde, eçebto sy no fuere persona seglar pues vosotros soys seglares, ni le deys al tal abad juridiçion alguna ni señorío en el dicho cabildo contra vosotros, pues no la tiene”⁹⁴.

El enfrentamiento con los cofrades de San Nicolás de Yebra es un buen ejemplo de que la actitud defensiva de los calatravos en Zorita y Almoguera contra la jurisdicción archidiocesana era fundada. Efectivamente, el cabildo no aceptó el mandato de los visitantes y les comunicó su decisión de apelar a quien correspondiera (no parecen estar tan informados como los vasallos del Campo de Calatrava acerca de las instancias decisorias existentes en el organigrama de la Orden), lo que aquéllos aceptaron remitiendo la apelación al monarca y el próximo capítulo, aunque “dixeron ... que ellos no les an fecho agravio alguno”. Sin embargo, las hostilidades se prolongaron: los visitantes exigieron ver el libro de cuentas que los cofrades no les habían traído; unos días después, en el lugar de El Pozo, comparecieron un procurador y una representación del cabildo de San Nicolás ante aquéllos pidiendo la revocación del último mandato con un escrito de apelación cuyo inicio decía:

“... que vuestras merçedes no pueden ni deven entremeterse a vysytar los propios y cuentas del dicho cabildo”,

⁹³ Visita a la cofradía del Corpus Christi de Yebra.- 1518, mayo 27. Yebra. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.108, núm. 4, fol. 340v.

⁹⁴ Ibidem, fols. 350v-354r.

pues hasta entonces no lo había hecho ningún visitador; argumentaban que si los actuales persistieran en su empeño se perdería la devoción a San Nicolás; por último, que el poder que los calatravos tenían del rey sólo les facultaba para visitar lo que otros visitadores pasados hubieran visto. La reacción de los visitadores, con la prohibición de salir del lugar a los representantes del cabildo --bajo una fuerte pena monetaria-- en tanto no presentaran el libro de cuentas, no les hizo ceder: ellos no poseían cuenta ni libro puesto que lo tenía en su poder el citado abad y alcalde, por lo cual exigían ser puestos en libertad. Finalmente, se llegó a una transacción: bastaría con que pusieran por inventario los bienes de la cofradía ante los visitadores, lo cual hicieron los cofrades.

Se adivina detrás de esta rebeldía la influencia del alcalde-abad y clérigo de la iglesia de Yebra; probablemente la dualidad esencial de representantes de una y otra jurisdicción, la toledana y la calatrava, provocó frecuentes conflictos --pequeños pero tensos-- de este tipo. Pero también la actitud de los cofrades es una muestra de que la jurisdicción calatrava era solamente mal tolerada entre los seglares de esta porción septentrional de su señorío en relación con su vida religiosa, como una superposición sobre la archidiócesana; la última sería para ellos un punto de referencia mucho más claro al ser las parroquias --donde se bautizaban, casaban, enterraban, oían la misa y el oficio divino, dejaban sus limosnas, etc.-- de posesión arzobispal, autoridad a la que por otra parte entregaban sus diezmos. No hay que olvidar que el señorío calatravo fue muy resistido por las entidades concejiles en esta zona desde hacía más de dos siglos.

En el Campo de Calatrava, por el contrario, la Orden supervisaba y promocionaba con normalidad los centros de devoción como las ermitas, habitualmente haciendo colaborar a todo el pueblo en las rehabilitaciones de sus fábricas y velando porque tuvieran un ajuar suficiente, al igual que hacía con los hospitales; más crítica era casi siempre su actitud frente a las cofradías, pero no hay indicios de que éstas causaran

problemas como el que se ha expuesto para el territorio septentrional⁹⁵. La cercanía entre los seculares que reglamentan sus propias devociones y la Orden es mayor (los cofrades presentan sus problemas a los visitantes, les piden licencias diversas), pero no hay que olvidar que poco antes de 1491 muchos cabildos *no* se habían resistido a la inspección diocesana.

En el mismo territorio meridional se produjo, ya en la segunda mitad del siglo XVI, un enfrentamiento directo entre la Orden y el arzobispado toledano, a propósito de ciertas cofradías; es el pleito sostenido entre 1566 y 1571 al que en otras ocasiones hemos aludido por el interés de los argumentos y testimonios que recoge. El vicario arzobispal de Ciudad Real quiso visitar y examinar las cuentas de las cuatro cofradías y ermitas de Ballesteros, pero sus mayordomos se negaron amparándose en la jurisdicción de la Orden de Calatrava, por lo cual cayeron en excomunión mayor y fueron declarados contumaces. Ya iniciada la causa⁹⁶, el mismo vicario quiso hacer lo propio con cinco cofradías y ermitas de Fernán Caballero. El episodio dio ocasión para traer a primer plano la cuestión esencial de los derechos jurisdiccionales de la iglesia toledana en cuanto a la visita de iglesias, cofradías, ermitas, hospitales y santuarios, y también la cuestión existencial de la práctica ininterrumpida de la Orden en este aspecto. Probable-

⁹⁵ En otro ámbito, el de la encomienda de las Casas de Plasencia, sí se documenta un intento de cierta cofradía de funcionar de modo autónomo con relación a la autoridad calatrava. Se dice que los cofrades de la ermita de Santa Quiteria (dentro de la dehesa de la encomienda) ponen santero y compran ornamentos sin consultarlo con el comendador. Ya los visitantes habían dispuesto la corrección de esta situación, pero resultó necesario dar una provisión para dicho comendador, don Gómez Manrique, que le facultaba para poner santero y mayordomo e inventariar los bienes.- Capítulo General de 1511, marzo 8. Sevilla. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 52v.

Este caso referido a la encomienda de las Casas de Plasencia constituye otro punto de referencia para confrontar con la situación del Campo de Calatrava; hay que situarlo en el mismo plano que el del partido de Zorita en el sentido de la resistencia de cofradías frente a la Orden.

⁹⁶ El proceso fue seguido primero en la audiencia arzobispal del arcedianato de Calatrava y Ciudad Real; después en la Chancillería de Granada, que finalmente dio la razón a la Orden; y ante la apelación al Papa de la parte contraria, en el tribunal del obispo de Córdoba como juez apostólico, quien ratificó definitivamente la sentencia.

mente lo último, que es en lo que más insisten las alegaciones calatravas --con testimonios documentales y orales relativos no sólo a Ballesteros y Fernán Caballero, sino al conjunto de todos los pueblos del Campo de Calatrava--, fue lo que decidió el éxito de la Orden en un punto al parecer muy bien asumido por sus vasallos. La práctica multisecular se impuso en una época ya tardía, aún por encima de las prescripciones tridentinas en las que la jurisdicción toledana se amparaba: la sesión 22 del Concilio de Trento determinaba en el capítulo 9º la visita de los ordinarios a las cofradías, hospitales, ermitas y satuarios con objeto de examinar las cuentas para comprobar que sus bienes se emplearan en misas, oficios divinos y, en suma, en los asuntos espirituales para los que estaban destinados. A esto, el procurador de la Orden alegaba estar excluidos de este precepto los lugares píos inmediatamente sujetos a la administración espiritual de los reyes, con lo que venía a quedar en segundo plano el argumento del derecho esencial de la Orden, incontrovertible en su ejercicio práctico histórico.

Nótese que en las tierras de Zorita y Almoguera se eludió un enfrentamiento directo como el anterior en relación con los mismos temas. Existen dos interpretaciones posibles: o bien en el terreno de la supervisión de la vida religiosa laica el arzobispado era claramente dominante, apoyado por el mismo pueblo (aunque la Orden realiza también sus visitas y expide sus mandamientos de dudosa aplicación), o bien la iglesia toledana no tuvo por los marcos de asociación piadosa seglar un interés parejo al que sí demostró por ejemplo en el campo judicial, que motivó los pleitos y concordias reseñados más arriba.

No parece que el arzobispado se opusiera al hecho de que, por ejemplo, los visitantes calatravos inspeccionaran la actuación de los mayordomos de cofradías o limosnas del Santísimo Sacramento y otras. Hay que notar, sin embargo, que la Orden no actuaba del mismo modo respecto a las capellanías fundadas por particulares en las iglesias, que exigían la dedicación de capellanes costeados por determinados difuntos. Sin entrar en diferencias entre la religiosidad “oficial” o bien “marginal” (no creemos

que el culto al Santísimo Sacramento o a los santos constituya una práctica al margen de la oficialidad), al menos parece evidente que *se deslindaban* los campos de, por una parte, las prácticas básicas del culto aseguradas por las obligaciones de los clérigos y de los fieles como feligreses, englobadas en la estructura diocesana y, por otra, las devociones surgidas del pueblo, ortodoxas pero añadidas a los mínimos exigidos. Quizás la Orden supo captar mejor que el arzobispado la importancia de tales devociones como manifestación religiosa de los seculares (sobre todo, desarrolladas a través de cofradías), siempre desde la consideración de sus protagonistas como vasallos.

En todo caso, la situación de conflicto jurisdiccional parece ser más compleja en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera que en el Campo de Calatrava; desde el punto de vista de la proyección de poderes (y no, seguramente, desde la óptica de los fieles) en la primera zona se detecta una mayor diferenciación de diversos niveles de expresión religiosa, cuyo control es disputado con distintos márgenes de actuación por entidades que parecen destinadas al enfrentamiento y que tienen presente (en un sentido o en otro) el modelo del Campo de Calatrava. En definitiva, si queremos reconducir el análisis por otro cauce más simple, recordemos el reforzamiento de las prohibiciones calatravas a las cofradías de Zorita y Almoguera: la competencia de las dos jurisdicciones es viva porque el arzobispado mira a los cofrades como feligreses de unas parroquias que son diocesanas y la Orden los ve como vasallos; por otro lado, aún a comienzos del siglo XVI la milicia se tenía que esforzar por *educar* a los laicos de su señorío septentrional en la conciencia de su sujeción religiosa al ente calatravo. La articulación de las actividades del pueblo en distintas esferas (la parroquial, ajena a la milicia, y la externa a la parroquia, campo de intervención) era una construcción artificiosa conveniente para la Orden, que por el contrario se simplificaba mucho más en el Campo de Calatrava.

Se puede hablar de un *reparto de competencias jurisdiccionales* entre el arzobispado toledano y la milicia calatrava en otros terrenos (económico, judicial); pero en cambio, en el de la cura de almas y, sobre todo, el de la religiosidad de los fieles, sería mejor referirse a una *duplicación de jurisdicciones en conflicto* --o el intento de hacerlo en diversas proporciones-- a juzgar por los enfrentamientos, salvando la clara adscripción a la diocesana de los clérigos y templos de la zona de Zorita.

En todo caso, en conjunto la situación eclesiástica del señorío calatravo enclavado en el arzobispado de Toledo se puede resumir en la expresión de *jurisdicción compartida*.

Capítulo 2

PECULIARIDADES INSTITUCIONALES DE LAS PARROQUIAS DE LOS SEÑORÍOS CALATRAVOS.

La parroquia es la célula básica de la organización eclesiástica. En este sentido, viene a completar la descripción de las demarcaciones de la archidiócesis de Toledo en relación con el señorío calatravo. Es el nivel básico de la organización territorial diocesana. Puede recordarse que se trata de un **territorio** que es fracción del espacio diocesano, cuyo centro es una **iglesia** desde la cual un cura o **rector** propio ejerce la **cura de almas** (en esencia, la predicación y la administración de los sacramentos) sobre determinados **feligreses** encuadrados en dicho territorio.

Los elementos apuntados (territorio, iglesia, clero, cura de almas, cristianos o feligreses) son los concurrentes para la existencia de una parroquia; sin embargo, como ha señalado Iluminado Sanz¹, no todos son imprescindibles: lo sustancial es la cura de almas ejercida por un ministro sobre el cristiano que la goza. Pero aún lo decisivo es la existencia de la delegación episcopal para dicha cura de almas; sólo entonces puede hablarse con propiedad de parroquias y, por ello, las iglesias exentas no pueden considerarse como tales.

En nuestro caso, partiendo de la presencia de dichos elementos (prescindimos ahora del debate relativo a la condición parroquial de algunas iglesias en función de ellos) el problema se plantea respecto a la última cuestión: la existencia de delegación arzobispal y cómo se matiza.

Efectivamente, la parroquia de los dominios calatravos aparece como el núcleo local en el que cristalizan los problemas jurisdiccionales entre el arzobispado de Toledo y la Orden. Los temas objeto de conflicto, y el reparto de potestades que se produjo, han

¹ Iluminado Sanz Sancho: *La Iglesia y el obispado de Córdoba en la baja Edad Media (1236-1426)*. Universidad Complutense de Madrid, 1989, p. 129.

sido descritos en el capítulo anterior. Pero ahora queremos plantear la cuestión institucional de fondo, del modo siguiente: por debajo del respectivo *ejercicio* de dichas potestades, se trata de dilucidar cuál es el concepto de *autoridad* eclesiástica de base; dicho de otro modo: partiendo de que las parroquias del señorío no estuvieron exentas de la jurisdicción ordinaria², interesa analizar cómo se mantiene la delegación arzobispal, o no, en medio o a pesar del reparto de facultades con la milicia.

La documentación generada por la Orden o dirigida a ella no es explícita en este sentido: las concordias, las visitas, y aún las bulas que le otorgan prerrogativas, se ocupan mucho más del plano del ejercicio que de la discusión sobre la autoridad en sí, hasta el final del siglo XV³. Por ello, el análisis ha de partir precisamente de la distribución de facultades citada. En consecuencia, primero sintetizaremos esquemáticamente los datos que ya se expusieron al respecto⁴ pero concentrados ahora sobre la institución parroquial, pues conviene tenerlos muy presentes, para pasar después a la cuestión de la delegación arzobispal.

² Recuérdese la diferencia entre la exención gozada por los miembros de la Orden y la que alcanzaría a la atención religiosa prestada a los vasallos. La cuestión fue analizada a propósito de los conflictos jurisdiccionales producidos hasta mediados del siglo XIII.

³ Durante la primera mitad del siglo XVI, en cambio, las disputas por jurisdicción sí quieren apoyarse en fundamentos teóricos, que la Orden aplica retroactivamente aunque en la realidad de la época pasada no puedan encontrarse.

⁴ *Vid. supra* la exposición relativa a los conflictos de jurisdicción bajomedievales en torno a iglesias, clérigos y laicos.

2.1. LOS ELEMENTOS DE LA PARROQUIA COMO OBJETO DE REPARTO JURISDICCIONAL.

Presentamos a continuación un esquema que tiene en cuenta los elementos de la parroquia señalados arriba, atendiendo a las facultades jurisdiccionales que la iglesia de Toledo y la Orden ejercen en torno a cada uno de ellos, sin distinguir las jerarquías que de cada lado actúan en cada caso. Este cuadro permite captar la existencia de dos modelos de parroquia correspondientes a las dos áreas del señorío que llamamos Partido de Zorita y Partido de Campo de Calatrava. Como se observará, se limita a tres elementos: templo, clero y fieles. Aludiremos al ámbito territorial en el apartado relativo a la red parroquial. En cuanto a la cura de almas, es considerada implícitamente dentro de los puntos referidos al clero (agentes) y a los fieles cristianos (receptores).

ELEMENTOS DE LA PARROQUIA Y POTESTADES JURISDICCIONALES

A) TEMPLO PARROQUIAL.

Partido de Zorita

Licencia de erección: ARZOBISPADO

ORDEN DE CALATRAVA, desde 1525, teóricamente⁵

Bendición y reconciliación (iglesias, altares, ornamentos):

ARZOBISPADO

ORDEN DE CALATRAVA, desde 1525 (¿practicado?)

Visitas a la fábrica: ARZOBISPADO

Administración de la porción del diezmo:

ARZOBISPADO (= fábrica de iglesia diocesana)

Partido de Campo de Calatrava

Licencia de erección: *ORDEN DE CALATRAVA* (monopolio)

Bendición y reconciliación (iglesias, altares, ornamentos):

ARZOBISPADO

ORDEN DE CALATRAVA, desde 1525 (no monopolio)

Visitas a la fábrica: *ORDEN DE CALATRAVA* (monopolio)

ARZOBISPADO: sagrario y pila bautismal (no monopolio)

Administración de la porción del diezmo:

ORDEN DE CALATRAVA.

B) CLERO PARROQUIAL

⁵ Recuérdese que la facultad concedida a la Orden en 1525 por el pontífice extendía el primitivo derecho de erigir iglesias –y nadie podría hacerlo sin licencia de la milicia– en las tierras ganadas a los musulmanes, a las tierras adquiridas por cualquier otro título. Esto afectaba teóricamente a la zona del partido de Zorita.

Partido de Zorita

Ordenación: ARZOBISPADO
Nombramiento: ARZOBISPADO
ORDEN DE CALATRAVA: derecho de presentación documentado en 1238 y para época anterior, perdido más tarde. Institución: ARZOBISPADO
Comisión canónica de la cura de almas: ARZOBISPADO
Cesación *a divinis*: ARZOBISPADO
ORDEN DE CALATRAVA, desde 1525 (¿practicado?)
Visitas: ARZOBISPADO
Administración de la porción del diezmo: ARZOBISPADO (= clero diocesano)

Partido de Campo de Calatrava

Ordenación: ARZOBISPADO: clero secular.
ORDEN DE CALATRAVA: freiles clérigos.
Nombramiento: *ORDEN DE CALATRAVA*⁶
Institución: ARZOBISPADO (aceptación o rechazo del candidato presentado por la Orden)
ORDEN DE CALATRAVA (licencia⁷ del maestro y, después, del monarca)
Comisión canónica de la cura de almas: ARZOBISPADO
ORDEN DE CALATRAVA (monarca o “maestre que por tiempo fuere”) desde 1508 (monopolio)⁸.
Cesación *a divinis*: ARZOBISPADO
ORDEN DE CALATRAVA desde 1501⁹
Visitas: ARZOBISPADO: visitas al clero secular
ORDEN DE CALATRAVA: al clero secular:

⁶ Con excepción de los clérigos parroquiales de las iglesias de Fernán Caballero y Ballesteros, quizás desde las décadas de 1320 y 1330. La misma excepción ha de tenerse en cuenta en cuanto a la comisión, la cura de almas y la porción del diezmo.

⁷ Título y provisión.

⁸ Recuérdese que este privilegio papal para la Orden se asociaba a la prescripción de que fueran sólo freiles calatravos quienes desempeñaran la cura de almas en las iglesias parroquiales. Cuando lo último fue revocado por la bula de 1525, se mantuvo sin embargo, y se precisó, la prerrogativa que excluía la intervención del diocesano en cuanto a la aceptación del clérigo candidato y cualquier licencia o diputación.

⁹ Facultad de carácter episcopal concedida al Prior del Convento de Calatrava y, en 1525, extendida al Sacristán del Convento y también a los priores de los tres partidos de Calatrava, Zorita y Andalucía.

al curazgo en sus aspectos económicos;
a la persona del clérigo si es freile calatravo;
a los capellanes que atienden capellanías.

Administración de la porción del diezmo y de la dote económica del beneficio en general: *ORDEN DE CALATRAVA*

C) FIELES

Partido de Zorita

- Prácticas derivadas de la cura de almas:

Considerados feligreses: ARZOBISPADO

Considerados vasallos: *ORDEN DE CALATRAVA*¹⁰

- Prácticas derivadas de devociones colectivas en el espacio del templo¹¹:
ORDEN DE CALATRAVA (pretendido monopolio)

- Prácticas derivadas de devociones individuales en el templo¹²:
ARZOBISPADO

- Prácticas derivadas de devociones colectivas en el territorio jurisdiccional de la parroquia¹³:

ARZOBISPADO

ORDEN DE CALATRAVA (pretendido monopolio,
considerados los cristianos como vasallos¹⁴)

Partido de Campo de Calatrava

¹⁰ Por ejemplo, asume el castigo del quebrantamiento de las fiestas y la inasistencia a la Misa Mayor dominical --dentro de la esfera de los pecados públicos--, algo que también es objeto de la corrección episcopal (arciprestes y cartas cuaresmales referidas a aquel pecado y a otros). Además, la Orden se atribuía la vigilancia del cumplimiento del precepto de la confesar y comulgar anualmente.

¹¹ De cofradías, capellanías de las ánimas del purgatorio, limosnas para el Santísimo Sacramento, etc.

¹² Capellanías.

¹³ No hay que olvidar que la parroquia en su sentido amplio es una demarcación territorial. En este sentido, las ermitas y los hospitales vinculados a cofradías dependen de una u otra parroquia.

¹⁴ Habría que escribir “vasallos y laicos”. Recuérdese cómo los visitantes de las cofradías de La Alcarria Baja instruyen a los cofrades en el sentido de, que siendo laicos, no deben admitir sobre sí jurisdicción alguna de abades de las cofradías pues no la tienen por ninguna vía, “siendo vosotros *legos e vasallos de la horden*”.

- Prácticas derivadas de la cura de almas:

Considerados feligreses-vasallos:

ORDEN DE CALATRAVA

- Prácticas derivadas de devociones colectivas e individuales en el espacio del templo:

ORDEN DE CALATRAVA.

- Prácticas derivadas de devociones colectivas en el territorio jurisdiccional de la parroquia:

ORDEN DE CALATRAVA

2.2. LA DELEGACIÓN ARZOBISPAL EN EL CAMPO DE CALATRAVA Y SUS TRANSFORMACIONES.

En principio, como en toda diócesis, esta imprescindible delegación de la función pastoral o *cura animarum* ha de producirse en todas las parroquias del señorío calatravo. No puede ser de otro modo si se entiende la Iglesia universal de modo unitario, donde los obispos, a quienes compete aquella función, son representantes del pontífice y la cometen a su vez a los ministros que la desarrollan en las parroquias. En la práctica, la cuestión es más compleja: aparte de que la intervención regia sobre el episcopado, por ejemplo, puede matizar en la práctica ese modelo, baste recordar que existen también las jurisdicciones exentas de la estructura diocesana. Sin embargo, como se ha recordado ya, las parroquias del señorío calatravo no gozaron de dicha exención jurídica; por otro lado, se insertaban claramente en la estructura territorial de la archidiócesis toledana.

La complejidad de la situación institucional de la mayor parte de aquéllas se ajusta más al modelo del patronato ejercido por un señor. En principio, este modelo no obsta para la existencia de la delegación episcopal, que es independiente del hecho de que el patrono proponga --y mantenga-- un clérigo para ejercer la cura de almas a aquél diocesano que puede (sólo él) delegarla¹⁵. Con todo, en la práctica, la Orden partió de este esquema pero mantuvo una tensa tendencia a negar dicha delegación ordinaria hasta conseguirlo o creerlo así.

No ofrece duda la existencia de delegación arzobispal, sin cortapisas en sus cauces, en el territorio del Partido de Zorita; más arriba han sido analizadas las raíces que en los siglos XII y XIII posibilitaron la aceptación de este estado de cosas (la ausencia de patronato calatravo sobre las iglesias), y el esquema anterior lo pone de manifiesto.

Ahora bien, el problema se plantea respecto a las parroquias del Campo de Calatrava. En esta zona, ¿cuál es la concepción de autoridad eclesiástica que subyace bajo el reparto de competencias jurisdiccionales mostrado en el esquema del apartado anterior? Relacionado con esta cuestión, puede hacerse un segundo planteamiento: ¿cuál es el modo en que la Orden entiende la *auctoritas* arzobispal?, y ¿cómo intenta manipular esta concepción? El análisis que sigue tendrá en cuenta sobre todo el último aspecto --en confrontación con el primero-- y su evolución a lo largo del tiempo. Distinguiamos tres periodos y después esbozaremos una explicación de las transformaciones producidas.

¹⁵ Aunque la aclaración quizá resulte superflua, hay que advertir que al hablar de *delegación arzobispal* en el caso de iglesias propias o sometidas a patronato, no se entiende que esa delegación se produzca en el patrono: éste no constituye una mediación entre el diocesano y el ministro, y por lo tanto no es el patrono el que comete la cura de almas. Traducido esto a nuestra zona, la delegación del prelado toledano no se produce nunca a favor de las instancias calatravas, sino que recorre directamente la línea jerárquica que va desde el arzobispo hasta los clérigos parroquiales, pasando por las autoridades competentes para cada caso (arcediano, arcipreste). La actuación de la Orden sobre las parroquias de sus dominios corresponde a una esfera institucional distinta, y se encauza mediante mecanismos propios (concejos, comendadores, visitadores, gobernadores, etc.), aunque ambas redes jerárquicas confluyan en sus intereses.

2.2.1. Etapas.

A) EL PLANTEAMIENTO.

- La *titularidad de las parroquias* (templo y territorio dependiente) le es reconocida a la milicia desde la bula de Gregorio VIII en 1187¹⁶. De ahí su monopolio en la concesión de licencias para erigir iglesias, como también oratorios, capillas y monasterios.

Ahora bien, los templos son *suyos* en un sentido equivalente, en cierto modo, al de *posesión* que, aplicado sobre otros bienes, se distingue del de *propiedad*. Es cierto que la Orden costea templos, gestiona sus bienes y percibe sus réditos, en una tierra que le pertenece plenamente. Pero también es cierto que la erección de una iglesia --y no sólo la construcción del edificio, sino sobre todo su consagración como espacio sagrado-- genera jurisdicción, que en sí es de naturaleza diocesana, sobre un territorio determinado y los fieles que lo habitan (a no ser que se trate de templos de otro tipo, como los propios de una institución regular y destinados a su uso, pero no es éste el caso). Por lo tanto, la autoridad última y sustancial sobre la entidad parroquial pertenece al arzobispado; si se quiere, según la noción correspondiente a la *propiedad*: limitada por una competencia ajena en cuanto a la propia gestación material del bien, el centro de culto; pero dentro de la esfera diocesana en cuanto que sólo por su actuación el edificio

¹⁶ “... *infra fines Parochiarum vestrarum*”. Recuérdese que el privilegio afecta a las tierras ganadas por la Orden a los musulmanes. Así es confirmado en 1199 y en 1214. Más adelante, al ser recordado en la bula de 1525 se refiere ya a todos los territorios de la Orden.

se convierte auténticamente en iglesia con funciones pastorales: la bendición de iglesias, altares y ornamentos es privativa del prelado, y por otra parte, también le corresponde la comisión de la cura de almas.

En este sentido, cuando don Rodrigo Jiménez de Rada reclama como *suyas*, en nombre de la archidiócesis, las iglesias del Campo de Calatrava, la reclamación en sí es justa (conflicto de 1236-1245). El hecho de que la Orden no responda a este argumento sino que se limite a asegurar el reparto de las potestades prácticas indicaría, aparentemente, que las dos partes entienden la distinción que hemos realizado: la adscripción diocesana de las iglesias y la actuación de los calatravos como patronos. Sin embargo, no hay que engañarse al respecto: un punto de la concordia establece que cuatro iglesias del Tajo serán del arzobispo *entregamente*. Con ello, el prelado admite implícitamente que, por el contrario, las del Campo de Calatrava no son de su íntegra propiedad; no se distinguen las dos nociones, puesto que se está entendiendo que la posesión en otras manos acarrea la merma de la autoridad o propiedad substancial. En realidad, la diferenciación de conceptos procede más de la consideración teórica de lo que es la parroquia; en la documentación, ni se formula ni se utiliza. De hecho, tanto la Orden como el arzobispo se limitaban al uso de una noción de pertenencia que debía tener las consecuencias más amplias (tampoco se emplea la idea de patronato). Todo ello revela una falta de precisión en términos y nociones que difumina las fronteras entre las esferas respectivas, entorpece la respectiva comprensión de sus contenidos y constituirá, en suma, una fuente de problemas.

- Si se pasa de la materialidad del templo al plano de la *autoridad sobre el clero, la cura de almas y los feligreses*, aparece como mucho más clara la del arzobispo (y con él, la del arcediano), no discutida en términos de principios. *Sujección, obediencia, superioridad*, son términos y conceptos que aparecen en 1183 y en 1245, con las consecuencias de obligada asistencia a los sínodos y cumplimiento de sentencias (clero y pueblo) y, sobre todo, con la comisión de la cura de almas --en su caso, previo el examen de competencia-- a aquéllos clérigos seculares o calatravos presentados por la Orden. En 1183 se especifica que quedan sujetos al diocesano en lo espiritual, y a la Or-

den en lo temporal; subyace aquí la diferencia entre los planos de la *auctoritas* y la *potestas*.

Por lo tanto, puede hablarse claramente de delegación arzobispal, que sigue existiendo aún cuando en 1248 Inocencio IV faculta expresamente a los freiles de la Orden a ejercer la cura de almas: se refiere a ellos como aquéllos a quienes se les ha cometido canónicamente.

B) LAS TENSIONES.

A lo largo de la baja Edad Media, la situación no cambia en este plano. Pero se produce un choque entre el nivel teórico de la delegación arzobispal y el nivel práctico de las facultades jurisdiccionales admitidas para la Orden, la cual intenta ampliar su radio de acción. De hecho, por ejemplo el primitivo derecho calatravo de presentar clérigos se había convertido en una obligación, señal de que intentaban evitarlo.

C) LA MUTACIÓN

Es a partir de la condición de los *monarcas como administradores de la Orden* cuando el desajuste entre ambos planos se intensifica. Y se produce entonces un deslizamiento de conceptos que beneficia a la Orden, de manera que la praxis terminará por modificar --y no sólo implícitamente-- la propia concepción de la autoridad eclesiástica sobre la cura de almas (siempre desde el punto de vista calatravo); y con ello, la

posibilidad de la delegación. A la vez, la convicción calatrava de su derecho sobre el señorío en lo eclesiástico, alimentada por su experiencia, propiciará paulatinamente que aquellas estructuras de gobierno que en principio estaban dirigidas a la propia milicia se vayan ajustando al plano externo de la parroquia y sus fieles.

Como indicadores del proceso descrito, recordamos los siguientes:

1) La absorción del concepto de feligrés parroquial en el de vasallo, con lo que la responsabilidad espiritual sobre ellos, y no sólo la temporal, compete --sólo-- a la Orden.

2) El uso de la vía del incremento de competencias para las jerarquías calatravas, las clericales en este caso. Nos referimos a la bendición de fieles para el Prior del Convento, desde 1501; y la bendición y reconciliación de las iglesias y sus elementos, con la deposición de clérigos, para otras jerarquías a partir de 1525.

En esta última línea, hay que prestar atención a un hecho decisivo: la suprema jerarquía de la Orden consigue marginar en su favor la jurisdicción del arzobispado en todo lo tocante a los clérigos; en concreto, desaparece la necesidad de la participación toledana para examinar el clero parroquial, confirmar o no al candidato y, sobre todo, cometerle la cura de almas. Este logro fue progresivo (se formuló en 1508 para los capellanes calatravos y en 1525 para todos, incluidos los seculares).

La progresión en la obtención de estas prerrogativas es muy reveladora. El concepto teórico de partida que subyace es la vieja pretensión de la Orden de su derecho a extender privilegios eclesiásticos gozados internamente por sus miembros, conventos y oratorios, al terreno del señorío (la exención de los freiles como calatravos y cistercienses alcanzaría a la misma exención como párrocos; la de sus conventos, a las iglesias parroquiales). Enfocado de otro modo el mismo principio, la milicia y el monarca parecen entender --o quieren hacerlo-- que la autoridad del prelado sobre el clero servidor de parroquias (y la consiguiente delegación de la cura de almas) no deriva de la esencia de la entidad parroquial, sino del hecho de que el clero es secular; por el contrario, en el caso del clero regular no tendría cabida tal delegación. Por ello, cuando consiguen en 1508 que el papado limite los curatos a los freiles calatravos, la conse-

cuencia es inmediata: sacar de la esfera diocesana todos los trámites conducentes al desempeño de su función. Una vez alcanzado lo último, deja de estar vinculado con la procedencia de los clérigos, y en 1525 se aplicará igualmente a los seculares, nuevamente admitidos.

Sobre lo dicho a propósito de la última etapa, cabe hacer las siguientes consideraciones:

- Para entonces, la participación de todo lo relacionado con el ámbito diocesano se entiende por la parte calatrava como una concesión suya o como acción delimitada que no implica nada más. Así, la presencia de clérigos seculares (ordenados por el arzobispo, pero esta intervención forma parte de la propia identidad del presbítero y se detiene en él) es presentada como ampliación del derecho de la Orden, que no implica jurisdicción diocesana. Y el caso del suministro del óleo y el crisma, que forzosamente han de ser consagrados por el arzobispo en la iglesia catedral, se ve como concurso concreto venido de aquella autoridad que puede hacerlo, *un obispo* que no es necesariamente el toledano (la concesión de 1187 abría la puerta para recurrir a otro), más que como una evidencia de autoridad¹⁷.

- Bajo la apariencia de una flexibilización en el arco de competencias de las jerarquías de la Orden, en realidad se estaba atentando contra la esencia de la autoridad arzobispal: en cuanto a las consagraciones y deposiciones, porque ya no es exclusiva (y la exclusividad es inherente a la naturaleza de aquella autoridad suprema o debe serlo, en el sentido pastoral), y en el caso de los clérigos, porque no sólo quedaban enajenadas actuaciones concretas del arzobispo, sino que también era cuestionada la raíz de la delegación.

- En los documentos del primer cuarto del siglo XVI se atribuye retroactivamente a los maestros la autoridad *en lo espiritual* sobre los fieles del señorío (e

¹⁷ En el mismo sentido se admite --de mal grado-- su actuación delimitada “en lo pontifical, que es dar ordenes [presbíteros seculares] e visitar los Sacramentos e pilas de bautismo”, tal como se expresa el procurador de la Orden durante el pleito de 1566-1571.

implícitamente, sobre la cura de almas); no la habían poseído¹⁸, pero eso no impide que sea transferida a los monarcas como administradores de la Orden. En realidad, este argumento sintonizaba bien con el carácter de la monarquía del final del siglo XV y del siglo XVI; sus consecuencias encajan más en el amplio campo del patronato regio de entonces que en la tradición de los contenidos de la suprema autoridad calatrava.

* * *

En resumen, existió la delegación arzobispal en sus ministros para la cura de almas en las parroquias calatravas (quizá poco entendida, pero salvaguardada) hasta los comienzos del siglo XVI, por encima de repartos de facultades. Las admitidas para la Orden respecto a las parroquias, hasta entonces, afectaron en esencia a la *gestión* de los templos y de los medios (en sentido amplio) empleados para la salvación de los fieles. Derivaban del ejercicio de un patronato en sentido estricto, el que alcanza a la presentación de los servidores de las iglesias como *honor*; a la carga de defenderlas y asegurar su mantenimiento y el de los clérigos, como *derechos onerosos*, y a las rentas que la iglesia procura al patrón como *derechos útiles*¹⁹.

A comienzos del siglo XVI se abre una nueva etapa. Bajo la égida de la Corona o, mejor, arrastrada por su intervencionismo eclesiástico creciente, la Orden tiende a comportarse como si aquella delegación de la autoridad arzobispal no existiera, e incluso tiende a negarla en sus términos teóricos como innecesaria. ¿Dejaron entonces de ser “parroquias en sentido estricto” aquellas entidades eclesiásticas locales del Campo de Calatrava?

¹⁸ Sí tenían dicha autoridad en última instancia sobre los miembros de la Orden, tanto caballeros como freiles clérigos; no existe aquella duplicidad en la cúspide en cuanto a competencias temporales y espirituales que las atribuiría respectivamente al maestre y al Prior del Convento de Calatrava.

¹⁹ Christian Hermann resume en estos términos las definiciones de diversos canonistas de los siglos XVII y XVIII relativas al patronato medieval y moderno.- “La patronage royal espagnol: 1525-1750”, *État et Église dans la genèse de l'État Moderne*. Madrid, Biblioteca de la Casa de Velázquez, 1986, pp. 257-258.

En realidad, la autoridad del prelado de Toledo persistía, aunque oscurecida y sin la posibilidad de delegar la cura de almas --que, por supuesto, se ejerce de todos modos--. Dejando a un lado la cuestión de lo legítimo de la “enajenación” (no aceptada en absoluto del lado toledano), de momento la inclusión territorial del dominio calatravo en la archidiócesis y sus demarcaciones menores no se ponía en tela de juicio. Y además, el cumplimiento de las disposiciones sinodales --normalmente reflejo del derecho canónico universal-- obligaba, por supuesto, a los cristianos del señorío. Sin embargo, lo último no entraba en contradicción con el estatuto peculiar de las parroquias calatravas, puesto que el bien espiritual de los fieles-vasallos, la búsqueda de su salvación --objetivo último de la organización diocesana y de su normativa-- quedaban asegurados porque era el monarca cristiano quien no sólo velaba por ella, como había venido haciéndolo siempre, sino que incluso controlaba junto con la Orden la promoción de los medios básicos, concretados en la parroquia, sin otras intervenciones; puede decirse que actuando *a imitación* de los diocesanos y sin pretender de ningún modo menoscabar las exigencias que afectaran a los vasallos como cristianos.

Es evidente que se trataba de una situación anómala. La contradicción interna que todo esto suponía salió plenamente a la luz a lo largo de los pleitos jurisdiccionales propios de la Edad Moderna, y aquí reside la manipulación a la que nos referíamos en un principio: la Orden proclamaría sin ambages que las iglesias y beneficios poseídos por ella estaban exentos desde tiempo inmemorial de la jurisdicción, corrección, visita-ción y obediencia de los ordinarios.

2.2.2. Factores de la suplantación de la delegación arzobispal al final de la Edad Media. El papel del regalismo regio.

A nuestro modo de ver, a la hora de considerar los factores que contribuyen a explicar esta evolución, es decir, el proceso por el cual finalmente la delegación arzobispal en las parroquias llega a ser *suplantada* en cierto modo, hay que tener en cuenta los siguientes.

1) En primer lugar, la insuficiencia si no de instrumentos jurídicos, sí de su utilización. Desde los primeros conflictos jurisdiccionales de los siglos XII y XIII y durante las dos centurias siguientes, la imprecisión de los privilegios pontificios concedidos a la Orden, en el sentido de otorgarle sucesivamente facultades relativas a la vida religiosa del señorío pero sin aclarar cuál era la fuente última de autoridad para aquéllas, contribuyó a la conciencia de la milicia de que en su propia entidad podía encontrarse el fundamento mismo del derecho a ejercer tales potestades, en pie de igualdad con el derecho de los diocesanos. Las concordias, por ejemplo, no se ocupan de la cuestión de la diferenciación entre un concepto y otro: sí reclama *autoridad* el prelado sobre el clero y el pueblo, en términos de obediencia y sujeción; pero esta autoridad termina confundándose fácilmente con las *potestades* a que da lugar, y la primera se ve arrastrada cuando las segundas disminuyen.

2) En segundo lugar, la indiferenciación general de esferas entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo civil, subyace bajo la realidad del cristianismo sociológico que caracteriza al occidente medieval y, más concretamente, en el hecho de que la Orden de Calatrava --con el fuerte componente religioso existente en su propia naturaleza y con

elementos clericales en su seno-- proyectara sobre su dominio un señorío tanto temporal como religioso.

3) En tercer lugar, puesto que es la presencia de un nuevo elemento, la Corona, la decisiva para el cambio institucional sufrido por las parroquias del Campo de Calatrava, hay que tener en cuenta el aspecto político. Desde el final del siglo XV y durante el siglo XVI se asiste a la aparición de una nueva forma de Estado, el Estado Moderno, en el que la imbricación entre la Iglesia y el poder político adquiere unos caracteres peculiares. De momento, en este tipo de Estado, lo religioso es una cuestión de la comunidad política. En este sentido, hay que entender la Iglesia no sólo como institución con sus estructuras y normas específicas, sino también como organización reguladora de un sistema de creencias. Y en relación con ello, la complicidad ideológica entre la Iglesia y el Estado es absoluta²⁰. Por otro lado, dicha complicidad había existido ya desde la alta y la plena Edad Media: la legitimación religiosa de los reyes, su identificación con la ética cristiana, los caracteres de la concepción del Reino y sus finalidades, fundamentan ya actuaciones intervencionistas sobre la Iglesia²¹. Cuando se produce lo que se llama la *génesis del Estado Moderno*, a partir de los Reyes Católicos, estos fundamentos confluyen con la tendencia a fortalecer el poder regio y a concentrar medios de gobierno, de manera que a la vez que aquel poder regio es restaurado, el Es-

²⁰ Para el planteamiento general de la cuestión y los interrogantes que suscita, *vid.* la introducción de Jean Philippe Genet a *État et Église dans la Genèse de l'État Moderne*, pp. 5-8. Un punto de vista distinto, recogido por el mismo autor y desarrollado en este volumen por P. Fernández Albaladejo, establece una distinción entre el fortalecimiento del poder monárquico, de un lado, y la aparición del *Estado*, de otro: y precisamente el surgimiento del último como tal es incompatible con la interrelación Iglesia-poder político, de modo que sólo puede hablarse de Estado cuando siga unos criterios de gobierno seculares y su legitimación no sea divina. Por lo tanto, no admite que existan dos etapas en el Estado moderno, una primera donde la religión es cuestión de la nación, y una segunda en que aquélla pasa a ser cuestión de conciencia del individuo, cuando realmente se opera un corte radical entre sociedad laica y sociedad eclesial.

²¹ Para las raíces medievales de los conceptos políticos religiosos que contribuyen a la génesis del Estado Moderno bajo los Reyes Católicos, y su actualización durante el reinado, *vid.* la síntesis de M. A. LADERO QUESADA: “La España de los Reyes Católicos”, bajo los epígrafes de “Teoría y administración del poder” y “La organización institucional de la Iglesia” en el vol. 4 de *Historia de España: De la crisis medieval al Renacimiento (siglos XIV-XV)*. Barcelona, Planeta, 1988.

tado terminará integrando en su estructura a la Iglesia de diversos modos (el ejemplo clásico es el del Consejo de la Inquisición); podemos interpretar que entonces la intervención de los monarcas no se ejerce ya sólo *sobre* la Iglesia, sino también *desde* ella misma.

El proceso que analizamos revela no tanto un ejercicio de tutela sobre la esfera eclesiástica²² sino otra de las facetas de la actitud de *regalismo regio* común a los Reyes Católicos, a Carlos V y a Felipe II, el de la atribución, pretensión o usurpación de prerrogativas regias en cuestiones eclesiásticas y su defensa frente a la jerarquía de la Iglesia, universal o nacional²³. (No hay que olvidar que en este caso se hace desde la cúspide del organigrama calatravo.) Es así puesto que la referida actuación de los monarcas sobre el elemento nuclear de la entidad parroquial conllevaba el choque con la autoridad del arzobispo de Toledo. Para las parroquias del Campo de Calatrava suponía un cambio en la esencia de su sistema institucional. Sin embargo, situada la cuestión en el contexto anterior, para los reyes sólo supone un paso más en cuanto a las responsabilidades religiosas que se adjudican, toda vez que en este caso contaban con los elementos necesarios para centralizar el control de la actividad parroquial.

En este sentido, puede decirse que se produce una utilización mutua entre la monarquía y la institución calatrava. Por un lado, la actuación de Fernando el Católico y, sobre todo, de Carlos V, en tanto que reyes que contaron en su haber con una amplia serie de actuaciones regalistas²⁴, posibilitó para la milicia el salto cualitativo que en la

²² Se manifestó bajo los Reyes Católicos y los Austrias en actuaciones como el impulso a las reformas internas de la Iglesia, o la defensa del catolicismo frente a la herejía y el cisma.

²³ Para una revisión del sistema del Patronato Regio y las figuras jurídicas que integra, *vid.* J.M. PÉREZ-PRENDES Y MUÑOZ DE ARRACO: “Relaciones Iglesia-Estado en la formación del Estado moderno. El Real Patronato; aportación para un estado de la cuestión”, *État et Église dans la genèse de l'État Moderne*, pp. 249-255. Este autor distingue las dos facetas señaladas, pero hay que reconocer que su diferenciación es difícil cuando se trata de un patronato real tan amplio como el conseguido por los monarcas para las Indias ya en 1493 (se consideran vicarios de los pontífices para todo lo relativo a la vida eclesiástica en aquellas tierras, incluyendo gobierno y legislación, sin otras intervenciones): su razón de ser era promover la nueva evangelización; la tutela y el intervencionismo “desde dentro” se anudan.

²⁴ El resumen de la evolución desde época visigoda de las virtualidades del derecho de patronato desde su sentido más estricto (nombramiento de obispos) hasta alcanzar el máximo de

etapa anterior no había podido dar, rompiendo ahora con la sobreentendida, ignorada u olvidada delegación arzobispal, aunque el señorío seguía manteniéndose inscrito territorialmente en la archidiócesis toledana.

Por otro lado, para hacer realidad el incremento de las prerrogativas de estos monarcas, la Orden aportaba, primero, la infraestructura necesaria; segundo, una práctica de autonomía bastante grande respecto al arzobispado, que ya no resulta peligrosa para el poder monárquico desde la anexión del maestrazgo; y en tercer lugar, la justificación (si es que era necesaria), puesto que las nuevas potestades las gozaron los reyes en cuanto cabezas de la institución militar.

Desde la óptica del Patronato Regio, el significado de todo ello rebasa los objetivos de este trabajo. Puede apuntarse únicamente que el aumento de facultades obtenido por los monarcas en el Campo de Calatrava a costa del arzobispo de Toledo en 1508 y, especialmente, en 1525, superaba con mucho todos los logros alcanzados en la época a propósito de su intervención sobre el clero. Los estudios sobre el Real Patronato ven como un hito decisivo la concesión recibida por Carlos V en 1523 para presentar clérigos destinados a ocupar beneficios parroquiales de los obispados (aunque limitada a los beneficios dotados a partir de cierta cuantía); esta prerrogativa era muy importante porque alcanzaba más allá de las provisiones episcopales, en las que ya los Reyes Católicos habían obtenido sustanciales avances. Sin embargo, en nuestro caso, se trata no sólo del nombramiento --ahora, directo--, sino también de la comisión de la cura de almas a todo el clero parroquial sin otras intervenciones. Es una cuestión a la que no se ha prestado atención al tratar el tema del patronato, probablemente porque, en efecto, teóricamente el beneficiario de la concesión no es el monarca en cuanto tal, sino el administrador de la Orden y, por lo tanto, la propia milicia. Sin embargo, nótese que al

su amplitud puede verse en el estudio citado de Christian Hermann, pp. 260-271. Sitúa el primer periodo de apogeo bajo el reinado de Carlos V, en el primer tercio del siglo XVI.

ser asumida la nueva potestad, la estructura calatrava quedó marginada en cierto modo, mientras que fue la figura del monarca la que pasó al primer plano²⁵.

4) Para terminar, y volviendo de nuevo a la Orden y al señorío, hay que señalar un factor más, que en este caso no contribuye a la disminución de la autoridad diocesana sino a que esa disminución se vea atenuada: es, desde nuestro punto de vista, la oposición teórica y práctica protagonizada por la instancia arzobispal. La deducimos del hecho de que, al parecer, la prerrogativa obtenida por la parte contraria en 1525 no se aplicó en toda su extensión sobre todo el clero del Campo de Calatrava²⁶. Y también de los argumentos empleados por los representantes del arzobispo en los pleitos cercanos como el de 1566-1571.

El nuevo derecho fue ejercido; pero en toda su amplitud en cuanto al desarrollo de sus implicaciones, únicamente sobre los clérigos calatravos situados al frente de parroquias: su nombramiento y comisión, la visita a dichos capellanes y a las iglesias donde están, escapan al arzobispo; y lo más importante, no le reconocen ninguna su-

²⁵ El hecho de mantenerse en la redacción del privilegio la ficción de que beneficiaba a los administradores de la Orden y a “los maestros que por tiempo fueren” no invalida el razonamiento. De hecho, los comendadores se vieron perjudicados: según su propia queja formulada en el Capítulo General de Sevilla de 1511, desde que la bula de 1508 excluyó a los clérigos seculares habían perdido su derecho de *nominación* y presentación; ahora el monarca proveía directamente el servicio de los beneficios en personas de la Orden sin ninguna presentación. El agravio fue subsanado, pero resulta significativo en la línea de la tendencia regia a acumular prerrogativas. En la misma línea, se prescribía que el examen previo a los candidatos debían realizarlo los capellanes del rey, calatravos, *u otros a quienes lo encargara*.

Por último, fue la realidad del protagonismo de los monarcas en cuanto a las potestades religiosas “de la Orden” lo que constituyó en la Edad Moderna (ya en el último tercio del siglo XVI y en adelante, hasta el siglo XIX) uno de los principales valladares para que la milicia pudiera defenderlas contra los argumentos canónicos que se les oponían.

²⁶ Esto contribuye a explicar por qué obtenemos la impresión de que, en la época, la milicia no sintió la importancia de la concesión de un modo proporcional a su magnitud teórica. En los pleitos de los años siguientes, continúa alegando contra el arzobispado ante todo la costumbre, su pretendida práctica de siglos sobre los asuntos espirituales del señorío. Sólo cuando la parte contraria apela al Concilio de Trento con sus disposiciones favorables a la jurisdicción diocesana, la argumentación del representante de la Orden se refugia en las prerrogativas de la Corona. Más adelante, sí insistirá sobre todo en este aspecto, en total acuerdo con los intereses regios.

perioridad²⁷. En cambio, era admitida la visita diocesana sobre los clérigos seculares²⁸, a pesar de que el papa había facultado a la Orden y su administrador para designarlos directamente, instituirlos y proveerles en el servicio.

Así, el resultado fue que, tal como fueron ejercidas las potestades calatravas, en el sentido de no aplicar el monopolio de sujeción a ciertos clérigos --que, por lo demás, son en todo dependientes de la Orden y del monarca--, el ataque a la delegación arzobispal que inicialmente aquéllas implicaban se vio amortiguado. Al menos se aceptó la permanencia de un resquicio para la autoridad archidiocesana: aunque el prelado no cometía la cura de almas a los clérigos --en cuya designación ni examen podía participar--, sí podía vigilar el modo en que la desarrollaban en muchas iglesias, de número variable según fuera la procedencia del capellán. Además, consta que el arzobispo mantuvo sus derechos de proveer los beneficios de Fernán Caballero y de Ballesteros.

La posición de la autoridad toledana se mantuvo firme en cuanto a la continuidad de estas prácticas; y también en el plano teórico: los arzobispos seguían considerando que todos los lugares de la archidiócesis estaban sujetos a su jurisdicción como ordinarios, incluyendo las facetas de superioridad, corrección, visitación, dominio y potestad, según se expresa el procurador de don Juan de Tavera en el citado pleito. Tal vez por ello, aunque el conflicto se mantenía vivo y aunque la Orden respondía alegando la *total exención* de visita e, incluso, obediencia, de iglesias y beneficios, el choque derivado de sus nuevas prerrogativas no fue tan brusco como se podría esperar. Enfrentada la milicia con una defensa total de la autoridad ordinaria, no se atrevió a cortar la relación de superioridad jerárquica entre arzobispo y clérigos seculares

²⁷ Recuérdese la queja del arzobispo de Toledo ante el papa (1540) relativa a beneficios ocupados por capellanes mercenarios que no considera idóneos, colocados allí por los freiles y que rechazan obedecer al prelado alegando estar exentos de la jurisdicción ordinaria; los describe como clérigos regulares, y solicita de Paulo III la facultad para visitar a los capellanes y a las iglesias. Nótese que la protesta no menciona a los clérigos seculares.

²⁸ Tal como se acredita por el pleito 1566-1571, el vicario archidiocesano podía visitar regularmente a los capellanes seculares, y así lo hacía.

manifestada en la visitación y la corrección. Con ello, el primero mantenía de algún modo en la esfera de su autoridad la función desarrollada en determinadas parroquias.

Capítulo 3

LA RED PARROQUIAL.

Uno de los objetivos de nuestra investigación es conocer cuáles fueron los centros de culto en general que articularon la vida religiosa en las tierras calatravas de la cuenca del Guadiana y del Tajo. El presente punto se centra en la localización de las iglesias parroquiales que jalonan la geografía del señorío, pero la exposición de la red completa, con sus advocaciones en lo posible, y con las referencias documentales respectivas, se ofrece en un Apéndice final del trabajo. Aquí se incluirá un comentario de esa relación de iglesias –ya limitándonos al Campo de Calatrava– en lo tocante a algunos aspectos más representativos, como los casos de villas con más de una parroquia (tan excepcionales), las iglesias de encomiendas, las iglesias parroquiales (?) de aldea, y aquellas que carecían de clérigo propio; además, se atenderá a mostrar algunas variaciones en esa red parroquial, variaciones que llamamos *internas* porque no suelen darse casos significativos en el Campo de Calatrava de ampliaciones ni, por el contrario, de pérdida de iglesias parroquiales (por despoblamiento de villas y lugares, al contrario que sí ocurría en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera¹).

Previamente, incluimos unas aclaraciones metodológicas: una precisión terminológica y algunas consideraciones sobre la identificación de dichas iglesias y el sistema seguido para rastrear su aparición en la documentación, no carente de problemas.

¹ *Vid. supra*. Puede comprobarse cómo aún despoblados los lugares, los *beneficios* correspondientes a sus iglesias eran *anejados* a otros beneficios, medios beneficios, préstamos, etc. En los capítulos 5 y 6 de esta Primera Parte, puede comprobarse todo ello en las páginas y tablas que tratan de los arciprestazgos de Almoguera y Zorita; y también en el apartado donde se refiere la cuestión del disfrute de rentas por parte de personajes relevantes de la Iglesia de Toledo; en efecto, en ocasiones acumulaban porciones y rentas de tales beneficios *sin servicio* porque en realidad el despoblamiento del lugar había llevado a la desaparición de la cura de almas. Sin embargo, el *Libro de Beneficios* de 1501, que nos proporciona estos datos, no registra como desaparecidas tales parroquias; sólo el hecho de que sus beneficios están *anexados* a otros.

3.1. “PARROQUIA”, “IGLESIA PARROQUIAL”, “IGLESIA”.

No se olvida que, por su función, cada templo de este tipo constituye el centro de un **territorio** delimitado, a cuyos habitantes ofrece cura de almas y encuadramiento eclesiástico jurisdiccional, como feligreses suyos: propiamente, *iglesia parroquial* no es sinónimo de *parroquia*. Aquí nos referiremos a los templos localizados en las fuentes, cuya enumeración, por supuesto, da la clave de la red parroquial articulada por ellos.

A sabiendas de la diferenciación existente entre la iglesia, de un lado, y, de otro, la entidad o demarcación como nivel celular de la organización territorial diocesana con jurisdicción precisa, lo cierto es que se suele emplear el término de “parroquia” también para las propias iglesias que materializan la función parroquial (es el tropo lingüístico que sigue el esquema *pars pro toto*). Creemos que no existe inconveniente para hacer lo propio, siempre que se tenga en cuenta la aclaración conceptual anterior. Y no por el hecho de que la documentación hable de iglesias concretas mucho más que de entidades jurídicas parroquiales, y en ese sentido el modo de presentarse la realidad influya en el modo de conocerla y designarla. Sino más bien por dos razones: por comodidad expositiva y porque en realidad la sinécdoque descrita tiene su razón de ser en todo lo que el templo parroquial significa, ya que en el templo confluyen las dimensiones del concepto completo aunque rebasen su espacio físico². Si se quiere, puede distinguirse entre la noción de parroquia en sentido amplio, o demarcación, y la de parroquia en sentido restringido o templo. Así, en ocasiones se hablará de “iglesias que *son parroquias*” e iglesias que no lo son, o simplemente no de “iglesias” sino de “parroquias”.

² En realidad, la necesidad de esta exposición previa la da la riqueza de significados que encierra la entidad parroquial: la misma aclaración podría suscitarse cuando se utiliza el vocablo “parroquia” como sinónimo de “comunidad”.

La diferenciación que ha quedado oscurecida por el uso sí subyace, por el contrario, en la terminología de la documentación utilizada por nosotros que, en este sentido, resulta precisa. Como ocurre para otros ámbitos eclesiásticos, al hablar de los templos parroquiales no suele referirse a *parroquias* sino a *iglesias*. (Y entonces la imprecisión se produce porque los textos suelen omitir el calificativo de *parroquial*, de lo que deriva el problema de identificarlos como tales por oposición a otras iglesias que no lo son.) En cambio, hemos encontrado la utilización del término “parroquia” en su sentido amplio, territorial e implicando jurisdicción.

3.2. EL RECONOCIMIENTO DE LAS IGLESIAS PARROQUIALES.

Adviértase que se trata, sobre todo, de explicar metodológicamente el listado de iglesias parroquiales –además de ermitas, cofradías y hospitales– recogido en el *Apéndice* final al que reiteradamente se ha remitido.

Como se vio al describir la organización archidiocesana en lo que afecta al señorío calatravo, para 1501 contamos con una relación completa de las parroquias pertenecientes a cada arciprestazgo, habitualmente mencionadas sólo por el **lugar** al que corresponden, referida en el *Libro de Beneficios* del arzobispado de Toledo. Puesto que el objetivo de sus redactores era conocer precisamente qué beneficios existían, no se consideró necesario reflejar la **titulación** de cada iglesia; sólo aparecen las advocaciones cuando es preciso distinguir parroquias diferentes en una misma localidad. La profundización en otras fuentes ha buscado la localización de las iglesias parroquiales con sus nombres a lo largo de la época que va desde el final del siglo XII hasta mediados del siglo XVI. En este sentido los resultados son muy desiguales, condicionada dicha búsqueda por los contenidos de la documentación, como puede apreciarse en el *Apéndice* final del trabajo que relaciona todas esas iglesias.

La disparidad en la disponibilidad de información es muy evidente entre lo que llamamos las tierras septentrionales (Alcarria Baja y otras localidades que también corresponden al Partido de Zorita, y además poblaciones de la zona toledana) y las tierras meridionales o Campo de Calatrava.

3.2.1. Tierras septentrionales.

Sus iglesias parroquiales quedan fuera del terreno jurisdiccional de la Orden, y esta realidad reduce con mucho la información, incluso a la hora de conocer específicamente qué iglesias fueron y bajo qué denominaciones.

Por ello, el sistema seguido para intentar reconstruir la red parroquial ha sido diferente al de la zona del Campo de Calatrava.

En primer lugar, la documentación generada, recibida o conservada por la institución calatrava sólo ofrece noticias en su mayor parte *indirectas* sobre las iglesias de la zona: es así en las visitas a ermitas y cofradías de las mismas localidades y en pergaminos de muy variado carácter cuyo contenido afecta o ha interesado de algún modo a la milicia, como reuniones capitulares o relaciones con los concejos, que pueden incluir menciones casuales; junto a ello, hay algunas disposiciones aisladas directamente dirigidas a los templos parroquiales.

De otro lado, las iglesias citadas por sus beneficios en el *Libro de Beneficios* del arzobispado de 1501 son en realidad, localidades a los que corresponden tales templos, salvo excepciones, como se ha dicho. El dato es muy útil, con la salvedad citada de las lagunas en la advocación. Las “iglesias” de lugares despoblados, sobre todo en los alfores de Zorita y Almoguera, que tan a menudo aparecen en ese *Libro*, se han de entender como *testigos* de antiguos templos parroquiales; sus respectivos beneficios (excepcionalmente, incluso más de uno) todavía aparecen nominalmente adscritos a los mismos centros, pero su renta se ha anejado a los beneficios de parroquias en aquellas villas de las que el núcleo despoblado dependía, no sin conflictos. Al no poder especificar si funcionan todavía como ermitas (como parece ocurrir en ciertos casos) o simplemente se encuentran en desuso, en el *Apéndice* con la relación de parroquias se ha optado por integrar la referencia bajo el epígrafe de las iglesias mayores, como memoria de una red parroquial anterior que, en cada caso, alcanza hasta una época

distinta³. No se ha utilizado directamente la información del *Libro de Beneficios* para aquellos lugares que la Orden había perdido en la época en que se redactó; por otros cauces hemos intentado conocer las iglesias existentes durante su época calatrava, por ejemplo en Cogolludo o en las poblaciones integradas en las encomiendas de Maqueda y Santa Olalla.

En general ha habido que recurrir a la consulta de otro tipo de fuentes, como la documentación de algunos archivos municipales ya catalogada: aquí, con las referencias indirectas se han encontrado textos que afectan de lleno a algunas iglesias, de carácter jurídico (pleitos) o económico (intercambio de bienes); así mismo, se han rastreado las bulas papales de la época dirigidas tanto a la Orden como al arzobispado de Toledo.

Se ha podido extraer datos útiles de estudios ya realizados sobre repoblación en toda la zona y sobre todo, estudios concretos, especialmente los dedicados a la comarca bajoalcarreña, aunque no centrados en su organización eclesiástica y su vida religiosa. El trabajo sobre religiosidad local de William A. Christian Jr. referido a la época de Felipe II, basado en las Relaciones Topográficas, ayuda a la localización de iglesias. En el campo de la historia del Arte, el análisis de las iglesias y restos románicos de la comarca bajoalcarreña ha servido para datar iglesias en los siglos XII y XIII. Por último, la arqueología ha podido confirmar en algún caso cronologías inseguras.

Para la identificación de las advocaciones, aparte de los datos directos obtenidos por las anteriores vías, se ha recurrido también a la hagiotoponimia, aunque en calidad de hipótesis: son indicadores en este sentido el propio nombre de una aldea documentada (se piensa que muchas ermitas agruparon precisamente el poblamiento disperso de la zona y dieron lugar al surgimiento del núcleo rural) o la denominación que ha pervivido en un paraje despoblado donde parece identificarse una antigua población. Ermitas que sí son visitadas por la Orden pueden haber sido iglesias parroquiales de una localidad despoblada. El trabajo más reciente sobre el la “provincia” calatrava de Zorita hasta el momento, centrado en el siglo XVI, distingue

³ Dentro del proceso escalonado de despoblación, iniciado en la segunda mitad del siglo XIV y continuado durante toda la centuria siguiente, hasta llegar a afectar a 25 lugares.- P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, pp.123-124; “La despoblación de La Golosa...”, pp.27-35.

acertadamente, de un lado, el panorama de las ermitas, cofradías y aspectos de moralidad que quedan dentro de la jurisdicción de la Orden, de las iglesias parroquiales, de otro lado, que no son propias de la milicia, y que el estudio no contempla⁴.

3.2.2. Tierras meridionales.

Para el Campo de Calatrava contamos con una fuente muy valiosa para la identificación de la red parroquial, los libros de las visitas realizadas por los enviados de la institución a cada lugar del señorío durante el último cuarto del siglo XV y hasta mediados del siglo XVI, límite final de este estudio, que incluyen la inspección de cada iglesia parroquial bajo un epígrafe que identifica su advocación. Por lo tanto, ofrecen la ventaja de recoger menciones sistemáticas, exhaustivas y seriadas (por contraste con la documentación de época anterior), prescindiendo ahora del problema de que no contamos con visitas realizadas a todos los lugares en todos los años y de que para lugares concretos no siempre se ha conservado íntegra la visita.

⁴ F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO, A. YUSTE MARTÍNEZ y P. SANZ CAMAÑES: La provincia Calatrava de Almonacid de Zorita en el siglo XVI según las visitas. Recuperación de una historia viva de la Administración Local en la Edad Moderna. Madrid, CSIC, 2001. Se trata de una excelente sistematización de los contenidos de las Visitas calatravas al servicio del conocimiento de la vida local del territorio de la provincia o partido de Zorita: el poder y su organización, las bases económicas y las infraestructuras públicas se completan con dos capítulos sobre religión y moralidad pública, uno de ellos, y cofradías, ermitas y cabildos, el otro (capítulos 8 y 9), que son del mayor interés para el tema que nos ocupa en el trabajo en general, pero en pleno siglo XVI. Con excepción de las iglesias parroquiales y vida religiosa parroquial propiamente dicha, que, efectivamente, quedaban fuera de la supervisión de la Orden de Calatrava al ser de jurisdicción plenamente archidiocesana.

Más o menos coetáneamente (1501), disponemos de la citada relación de iglesias suministrada por el *Libro de Beneficios* del arzobispado, que no las identifica nominalmente. Sin embargo, la información proporcionada por estas fuentes sólo refleja la configuración de la red de parroquias perteneciente a su época, como término de llegada cuando la distribución de la población ha alcanzado perfiles más o menos definitivos; sirve de todos modos como referencia para épocas pasadas, pero estrictamente sólo recoge la situación anterior en cuanto se relaciona con la propia. Y, como se ha comprobado, resulta aventurado extrapolar estos datos hacia atrás: en una misma localidad, puede ocurrir que el templo parroquial hubiera sido otro distinto en los siglos precedentes; y sobre todo, existieron lugares con parroquias que estaban ya despoblados en los años de las visitas. En el periodo comprendido entre el final del siglo XII y los comienzos del último cuarto del XV la información para reconstruir la red parroquial procede de una documentación generada o recibida por la Orden de muy variado carácter; consiste en referencias indirectas; menciones genéricas; menciones concretas que no incluyen la advocación; datos completos (la iglesia, su nombre y su carácter parroquial) pero sin continuidad en el tiempo, etc.

Es el conjunto de toda la información (incluyendo, como se verá, la relativa a los centros de culto no parroquiales, las ermitas, y también los datos aportados retroactivamente por una fuente que rebasa la cronología propuesta, las *Relaciones Topográficas*) lo que permite llegar a trazar siquiera aproximadamente lo que fue la red parroquial concreta en la zona durante todo el periodo propuesto.

En estudios dedicados a otros ámbitos geográficos se ha señalado la dificultad para identificar las menciones de iglesias parroquiales en la documentación⁵. También en nuestro caso, efectivamente, es mucho más frecuente el empleo del término *iglesia* que el de *parroquia*. Sin embargo, este obstáculo desaparece prácticamente en el caso de las visitas, puesto que suelen ir dirigidas a la **iglesia mayor** de cada población, por un lado, y a las *ermitas*, por otro.

⁵ I. SANZ SANCHO: *La Iglesia y el obispado de Córdoba en la baja Edad Media (1236-1426)*. Universidad Complutense de Madrid, 1989, p. 130.

Aún así, cabe hacer ciertas consideraciones a propósito de la identificación de las iglesias que son parroquiales.

En ocasiones ambos centros, el templo parroquial y la ermita, son denominados sólo como *iglesias*. En otros casos, la dificultad procede del estado de conservación del cuaderno de la visita: la pérdida del primer folio o su deterioro en las partes más expuestas como el margen superior no son infrecuentes, y es precisamente en ese lugar donde se recoge la nominación de la iglesia, que después no suele repetirse.

Pero además, fuera de la visita dirigida al propio templo parroquial y sus asuntos, hay muchas referencias al mismo en otros contextos. Su localización es fácil cuando se menciona únicamente *la iglesia* y con un sentido específico; por ejemplo, cuando se ordena destinar el importe de una multa ejecutada por los oficiales concejiles “a la iglesia desta villa”: es *la parroquia* por excelencia, puesto que en cada lugar suele existir una sola --salvo alguna excepción--, y de haber alguna más, seguramente el texto habría recogido la advocación del templo al que quería referirse. En ese caso, el dato es incluido en nuestra lista de localizaciones documentales de parroquias.

Mayor dificultad ofrecen los casos en que ciertas iglesias concretas, con su advocación, no son mencionadas por su propia función religiosa (en ese caso, es más fácil que aparezca algún elemento, objeto o libro, alusivo a los sacramentos) sino por otras, y en una época previa a la de las visitas conservadas: entonces, aunque su titulación sea otra distinta a la que acreditará la visitación más tarde, no se puede descartar que anteriormente fuera aquélla la parroquial. Es lo que ocurre cuando aparece una determinada iglesia como sede de reuniones concejiles o de capítulos de la Orden de Calatrava; la importancia de estas asambleas no significa necesariamente que deban realizarse en el templo parroquial (aunque, como se ha dicho, pueda ser así): en ocasiones se ha comprobado su celebración en ermitas (por ejemplo, capítulos de la Orden celebrados *en la iglesia* de Santa María de los Llanos de Almagro, en el siglo XIV; al contrastar diversas informaciones, comprobamos que nunca fue iglesia parroquial).

Podemos encontrar referencias a *las iglesias* de una localidad, con un sentido específico, y pensamos que entonces incluyen la parroquia y las ermitas (es difícil que

se trate de más de una parroquia). Por otro lado, esas noticias informan también de la pluralidad de centros de culto existentes en el lugar, aunque sin aclarar de cuántos santuarios se trata. Cuando son genéricas las referencias, casi siempre contenidas en exposiciones de principios como los derechos o las responsabilidades de los calatravos sobre *las iglesias*, casi siempre aluden al conjunto o una parte de las parroquias de su señorío, y en este caso el valor de la mención depende del contexto geográfico (si se acota una zona) y de su antigüedad.

Hay que advertir que el estudio de la documentación *en su conjunto* apunta al predominio casi absoluto de las *localidades uniparroquiales*.

Se trata de una conclusión, pero en el contexto del método seguido para localizar iglesias parroquiales ha servido a la vez como hipótesis que ha contribuido a su identificación y que, de todos modos, se ha procurado comprobar en cada caso. Efectivamente, dicha hipótesis se ve confirmada (salvo pocas excepciones) en la época de las visitas, cuando las menciones, como se dijo, se hacen sistemáticas y, de existir más de una parroquia en un lugar, todas ellas habrían tenido que pasar la inspección de los visitantes; la información de las *Relaciones Topográficas* referida al pasado también lo ratifica. Es así incluso en los núcleos que parecen haber experimentado un mayor crecimiento por entonces, en las últimas décadas del siglo XV y en las primeras del XVI.

La consideración de este hecho no sólo hace que la referencia específica pero imprecisa a *la iglesia* de una localidad se identifique con el templo parroquial, como se ha dicho. También es una ayuda en los casos que plantean mayor problema: cuando aparentemente coexisten dos parroquias en un lugar que no parece necesitar dicha ampliación. Efectivamente, puede ocurrir que en alguna localidad, al lado de la iglesia con determinada advocación que venimos identificando como la parroquial se documente coetáneamente otra *iglesia* nueva, distinta (llamada así y no *ermita*) que parece tener también la misma función. En ese caso, hay que comprobar si se está procediendo a la sustitución de una iglesia por otra nueva, que es lo que suele ocurrir, normalmente porque la primera terminó resultando insuficiente para albergar a los

feligreses. La sustitución no se realiza necesariamente de forma repentina; durante unos años pueden coincidir las dos como *iglesias de una única parroquia*. De hecho, a veces estas situaciones de transición resultan aclaradas posteriormente por las *Relaciones Topográficas*, que refieren cuál es la parroquia del momento y a menudo cuál lo fue en el pasado, de manera que la antigua queda como ermita dentro de la villa y la que en su momento fue nueva es la que continúa vigente.

De todos modos, en caso de duda lo decisivo es la detección de los *indicios* que prueben el carácter parroquial, la *administración de sacramentos* sobre todo, que pueden encontrarse en los inventarios de ornamentos, libros y objetos de culto. Es en general en las visitas a los templos donde pueden rastrearse, puesto que recogen la inspección interna. Como señala acertadamente Iluminado Sanz, otro elemento, el ministro que ejerce la cura de almas, no es necesariamente imprescindible. Pero en el Campo de Calatrava su intervención en los asuntos de un templo sí suele acreditar su condición parroquial.

En realidad, en el caso de las parroquias de esta zona, su peculiar situación institucional hace que contemos además con una serie de **indicadores** que servirán para distinguirlas de los santuarios o ermitas visitados también como iglesias.

Del modo como la documentación de las visitas refleja las iglesias parroquiales puede reconstruirse el siguiente modelo, que no siempre puede aplicarse en su integridad:

- La iglesia parroquial es llamada iglesia mayor o iglesia. Aparte de las salvedades indicadas a propósito del estado de los documentos, en ocasiones el último término puede aplicarse también a las ermitas. Entonces habrá que buscar en la visita la confirmación o no de los elementos que siguen.

- Suele tener un cura propio. A veces aparece sólo muy indirectamente mencionado, pero nunca en el caso de los santuarios fuera del terreno estricto del culto.

- Unas instituciones y personas concretas están encargadas de la parroquia, con diversos grados en la responsabilidad general y sobre la gestión de sus bienes: los oficiales concejiles; el comendador correspondiente, a veces; el mayordomo propio de la iglesia mayor; el cura. La combinación de sus actuaciones depende de cada caso (a veces incluso da la impresión de que es aleatoria). De todos modos, si hay cofradías que desarrollan sus devociones en el templo, no poseen ninguna competencia sobre él.

Por el contrario, el cuidado de las ermitas asociadas a cofradías es encomendado exclusivamente a sus cabildos; los santuarios sin cofradía que venere al titular están a cargo únicamente de los oficiales concejiles; en este caso, no se requiere el consejo o en general el concurso de un cura para tomar decisiones. La intervención de los comendadores es variable.

- El ajuar contiene (o debe contener, en cuyo caso interviene la autoridad calatrava para subsanar la carencia) lo necesario para celebrar tanto la misa como el oficio divino, y administrar sacramentos; los libros recogen celebraciones clave del ciclo litúrgico, también reflejadas de otros modos, desde los colores de los aparejos de los presbíteros hasta los paños del altar. Los inventarios de las ermitas, en cambio, habitualmente sólo cuentan con los ornamentos, objetos y libros relativos a la misa (la propia de la Virgen o del santo venerado).

- Como en el caso anterior, en función de su vertiente jurisdiccional sólo en las descripciones de las iglesias parroquiales se encuentran datos relativos a los enterramientos y celebraciones por los difuntos: el cementerio, ornamentos al efecto y las numerosas capellanías fundadas por particulares o por la colectividad.

- La estructura del edificio parroquial suele resultar más compleja que la de las ermitas, sobre todo a causa de la adición de capillas.

- Desde el punto de vista económico, parroquias y ermitas coinciden en la disponibilidad de algunas fuentes de ingresos, la limosna de los fieles y la explotación de sus bienes o “propios”. Pero hay otras que sólo poseen las primeras: las primicias cedidas por los comendadores, en su caso, y derechos de sepulturas. No puede utilizarse la presencia de la renta decimal como criterio diferenciador porque, como quedó dicho, la porción correspondiente no pertenece a la fábrica de los templos parroquiales sino a la Orden, en concreto a los comendadores o bien al maestre⁶, y lo mismo suele ocurrir con el pie de altar, aunque a veces es percibido por los clérigos. De todos modos, la documentación no siempre es explícita en este terreno; en los exámenes de cuentas hechos a los respectivos mayordomos tanto de parroquias como de ermitas es más frecuente que sea desglosada por conceptos la “data”, o gasto, que el “recibo”, “cargo” o ingreso.

Aún así, en principio toda referencia a diezmos implica la existencia de una parroquia. Sin embargo, aquí se plantea un problema metodológico.

Efectivamente, lo que resulta aventurado es identificar unidades territoriales concretas obligadas a diezmar con parroquias concretas. Como ya se vio, las concordias suscritas entre el arzobispado y la Orden en el siglo XV mencionan villas, lugares, sernas y dehesas del Campo de Calatrava a propósito de las cuales se debate si deben pagar el terzuelo del diezmo al prelado toledano o bien su totalidad al maestre o comendadores. En algunas de estas tierras se dice que *nunca* habían pagado nada al arzobispo; otras se califican como *nuevas* o *viejas* tomando como referencia cierto momento de la primera mitad del siglo XV. La sucesión de conflictos para afrontar la ca-

⁶ Queda desdibujada la diferencia entre los conceptos de “obra” y “fábrica”, según la cual la primera consiste en el conjunto de bienes y rentas que tiene la iglesia para el mantenimiento del templo y del clero y la segunda es todo eso pero, además, incluye los derechos eclesiásticos, la fracción correspondiente de los diezmos y las primicias. Véase la distinción en Iluminado Sanz Sancho: *La Iglesia y el obispado de Córdoba*, pp. 131-132.

suística imperante con arreglo a los criterios que finalmente se aceptaron hace que proliferen en aquellos textos las menciones, pero hemos preferido no utilizarlas para identificar iglesias parroquiales. Por el hecho de que los productos de montaracías, sernas, o dehesas como las de Moratalaz, Aberturas, Navas de Uceda o Corralejos, deban el diezmo completo --o una parte-- a una u otra autoridad, sería arriesgado deducir que son también demarcaciones parroquiales y que, por lo tanto, en cada una debía existir un templo parroquial. Quizá este método que resulta inseguro para los alfores sí podría aplicarse a las villas cabeceras y los lugares mencionados, como Puebla de don Rodrigo, Saceruela, Corral de Caracuel, Los Pozuelos, Cabezarados, etc. El contexto de la cita apunta al siglo XIII.

Por otra parte, es cierto que el carácter territorial del diezmo aparece muy claro en las concordias, de tal manera que es indiferente la procedencia de los vecinos que labren en ciertas sernas o dehesas a la hora de adscribir la prestación a uno u otro poder; por ejemplo, vecinos de lugares donde el arzobispo no lleva tercia diezmal sí deberán pagársela cuando acudan a trabajar determinadas tierras donde aquél tiene el derecho. Dicho carácter territorial tuvo que obedecer en su origen a alguna razón, y es posible que en algunos casos se tratara precisamente de la existencia de una iglesia parroquial, aglutinadora de escasos pobladores, que acotara un terreno jurisdiccional aunque la despoblación posterior la hiciera desaparecer como tal. Cuando en dehesas no pobladas hemos documentado al final del siglo XV la existencia de una ermita, la lógica parece confirmar el razonamiento que estamos exponiendo: en algún momento determinado aquel santuario pudo funcionar como parroquia. Sin embargo, existe una consideración general en contra: en el marco de la consolidación señorial que se produce ya desde el siglo XIII, la delimitación de dehesas y tierras de cultivo por parte de la Orden, con el objetivo de incrementar las rentas, no implica necesariamente su colonización en el sentido de ocupación humana, con mayor razón dada la debilidad demográfica que siempre caracterizó a la zona y, por otra parte, dada la política señorial tendente a salvaguardar los pastizales y, en muchos casos, impedir por ello pueblas y roturaciones. Dominó a partir de esta época la tendencia del poblamiento a reunirse en determinados núcleos, determinando un tipo de hábitat concentrado que sigue siendo característico

hoy⁷; unos núcleos que centralizarían la prestación diezmal proveniente de diferentes unidades territoriales de producción (aunque, teóricamente, es la parroquia la que lo hace). En suma, no toda demarcación territorial ha de ser parroquial, aunque se trate de una delimitación que implique y determine el pago de diezmos; sobre todo cuando ocurre, como es el caso, que dicha renta pasa a ser de carácter señorial.

* * *

La coordinación de los criterios anteriores ha dado como resultado la elaboración de un cuadro que recoge la relación completa de las parroquias acreditadas documentalmente al menos en algún momento entre el final del siglo XII y mediados del siglo XVI, incluida en el ya citado **Apéndice** final al que remitimos, donde las iglesias parroquiales aparecen dentro del catálogo más amplio que contiene también cofradías, ermitas y hospitales. Se presentan en dos grandes conjuntos, las tierras meridionales⁸ y las tierras septentrionales. Allí puede verse las localidades en que se encuentran y, cuando es posible, sus advocaciones, con la fecha de cada mención y la referencia documental.

Se ha mantenido el marco del arciprestazgo, considerada la red parroquial como escalón último en la organización territorial archidiocesana; de todos modos, si se

⁷ Para la descripción del proceso del poblamiento en el Campo de Calatrava y, en general, en el espacio comprendido entre los Montes de Toledo y Sierra Morena a partir de la conquista cristiana, *vid.* la síntesis de Francisco RUIZ GÓMEZ: “La repoblación de Ciudad Real en los siglos XII y XIII” en *La provincia de Ciudad Real, II: Historia*. Ciudad Real, 1992, especialmente pp. 161-172.

⁸ Las tierras meridionales o Campo de Calatrava resultan inscritas al final de la Edad Media en el llamado partido de Campo de Calatrava. Sin embargo, hemos incluido en este bloque la iglesia de Fuente El Emperador, a pesar de que la encomienda homónima integra el partido de Zorita en aquél periodo (E. SOLANO: *Ob. cit.*, p. 243): en el *libellus* presentado por don Rodrigo Jiménez de Rada previo a la concordia de 1245 entre el arzobispado y la Orden, la iglesia de este lugar o dehesa figura entre las del Campo de Calatrava. Y aún constituyendo más tarde el núcleo de la encomienda, la visita que ésta recibe en 1502 se inscribe entre otras realizadas a encomiendas como Torralba, Pozuelo, Ballesteros, Herrera, Corral de Caracuel o Castilserás, todas ellas adscritas al partido de Campo de Calatrava.

quiere comprender en su conjunto la configuración de la geografía eclesiástica propia del señorío en el seno del arzobispado de Toledo, y cómo las iglesias de los dominios calatravos se insertan en su estructura global, es preferible acudir a la relación de iglesias presentada más arriba en función de una única fuente, el *Libro de Beneficios* del arzobispado de 1501, que ofrece un panorama más completo desde el contexto de la archidiócesis a pesar de la limitación temporal⁹. Conservando dicha referencia, ahora nos interesa considerar la red parroquial en sí misma y en el arco temporal más amplio.

Hay que advertir que la relación se atiene efectivamente a las iglesias documentadas. Acabamos de exponer que no se ha utilizado el criterio de identificar zonas acotadas para su explotación con parroquias concretas. En esta línea, tampoco hemos considerado oportuno servirnos de la identificación entre circunscripción civil y parroquia en su sentido territorial. En definitiva, como es lógico, la lista de iglesias presentada no es exhaustiva, puesto que la existencia de la mayor parte de las localidades se documenta con mucha anterioridad al dato preciso de la aparición del centro de culto en los textos. Y aunque se ha podido comprobar la identificación entre parroquia y villa o lugar (con variantes en el último caso), según quedó apuntado, se ha preferido no utilizarla *a priori*. Sin embargo, no se puede dejar de considerar el proceso de poblamiento en el señorío en sus líneas generales, en la medida en que es conocido a partir

⁹ *Vid.* el punto dedicado a las demarcaciones de la archidiócesis toledana durante la baja Edad Media y la inserción del señorío calatravo en arcedianatos y arciprestazgos. La relación de iglesias, con sus beneficios, basada en la fuente de 1501, no reflejaba más que la realidad del final del siglo XV y los comienzos del siglo XVI, aunque en el caso de los despoblados ofrecía también vestigios de situaciones anteriores. Ahora bien, era conveniente limitarse a los datos recogidos en un momento concreto en ese contexto organizativo de conjunto para percibirlo con mayor claridad y seguridad; igualmente, la restricción cronológica y documental permitía la misma seguridad a la hora de mostrar en una relación complementaria a cada arciprestazgo la otra serie de iglesias que, compartiendo con las del señorío calatravo la misma demarcación, no pertenecen al territorio de la Orden sino a otros señoríos o a tierras de realengo, con lo cual resulta más completa la visión global de la inclusión de aquéllas en la estructura diocesana. Por último, dicha relación era completada con otro cuadro que trazaba la correspondencia entre la organización territorial propiamente calatrava (encomiendas, tal como son descritas para la misma época por Emma Solano) y la eclesiástica toledana (arcedianatos y arciprestazgos).

de diversos estudios, si se quiere obtener una visión de conjunto de la realidad parroquial.

Seguidamente, serán comentados únicamente los casos más significativos por particularidades o dudas en su identificación, y sólo en relación con el **Campo de Calatrava**, por ser la zona cuyas iglesias son realmente iglesias parroquiales *de la Orden*. Las referencias documentales pueden comprobarse en el citado *Apéndice*.

3.3. IGLESIAS DOCUMENTADAS EN EL CAMPO DE CALATRAVA.

Entre el siglo XIII y mediados del XVI, en algún momento del periodo al menos, en el Campo de Calatrava han sido documentadas 72 parroquias para 69 localidades:

Abenójar	Caracuel	La Fuente	Picón	Valenzuela
Agudo	Carrión	del Emperador	Piedrabuena	Valverde
Alcolea	Castellanos	Fuente el Fresno	Porzuna	Las Ventillas
Alcudia	Castilserás	Fuente el Moral	Pozuelo	Villafranca
Aldea del Rey	Corral de	Fuente el Moral	Los Pozuelos	Villamarciel
Almadén	Caracuel	de Darazután	Puebla de	Villamayor
Almagro	Corralrubio	Gargantiel	Don Rodrigo	Villarrubia
Almodóvar	Corralrubio	Granátula	Puertollano	El Viso
Argamasilla	de Jabalón	Guadalerza	Saceruela	Zuqueca
Ballesteros	Curenga	Herrera	San Benito	
Benavente	Daimiel	Jetar	Santa Cruz	
Bolaños	El Encinar	Luciana	de Mudela	
Cabezarados	del Rey	Malagón	Serrezuela	
Calabazas	Fernán	Manzanares	Tirteafuera	
Ctva. La Vja	Caballero	Mestanza	Torralba	
La Calzada	Fernán Muñoz	Miguelturra	Torroba	
La Cañada	Fuencaliente	El Moral	Valdepeñas	

Entiéndase que las 72 parroquias son las 72 *demarcaciones*. El número de *iglesias* que desempeñan la función parroquial es mayor, puesto que a lo largo del tiempo hay sustituciones de unos templos por otros para ejercerla en un mismo lugar; en estos casos la parroquia sigue siendo única como distrito jurisdiccional.

Casi todas las poblaciones cuentan con una sola parroquia. Únicamente en dos de ellas su vecindario llega a repartirse en alguna o algunas más: en Almagro llegaron a ser tres y en Calatrava La Vieja hubo dos como mínimo, aunque creemos que no se superó esta cifra¹⁰. Esto explica que se contabilicen 72 circunscripciones parroquiales para las 69 localidades.

3.3.1. Localidades con varias parroquias.

Es significativo que se trate, en periodos distintos, de *Calatrava La Vieja* y de *Almagro*. Precisamente los dos únicos núcleos de población que pueden considerarse ciudades en el conjunto del Campo de Calatrava: *grosso modo*, el primero destaca nítidamente durante la segunda mitad del siglo XII sobre un territorio en disputa bélica, y entra en declive en la primera mitad del XIII; el segundo inicia su auge en este siglo y lo incrementa hasta el final del periodo en el marco ya de la consolidación señorial.

¹⁰ La realidad de una sola parroquia en la inmensa mayoría de las villas y lugares del Campo de Calatrava permanece, al parecer, más allá del límite fijado en la mitad del siglo XVI, a tenor de las repuestas de las “Relaciones Topográficas” redactadas en torno a 1575, aparte de algún caso excepcional como el de Daimiel, villa que para entonces cuenta con una segunda parroquia, la de San Pedro, construida desde 1563 ó 1564, que vino a añadirse a la primera parroquia de Santa María La Mayor.

También la villa de *Daimiel* añadirá otra parroquia (San Pedro) a la originaria de Santa María, con lo que pasará a contar con dos, pero esto ocurrirá ya en el límite del periodo contemplado en este trabajo¹¹.

A) CALATRAVA LA VIEJA

La existencia de, al menos, dos parroquias se acredita claramente por la mención de la concordia de 1245, que se refiere a ellas en plural: “*las iglesias de Calatrava la vieja*”.

- La primera de ellas fue la antigua mezquita mayor dedicada a Santa María desde la donación regia de 1147 al arzobispo de Toledo. Es citada a lo largo de los siglos XII y XIII (a) al ser confirmada su inclusión en la diócesis (1148, 1161, 1187, 1192); (b) indirectamente, como sede del arcediano de Calatrava al hilo del pleito y la concordia de 1181 a 1183, y más directamente al referirse Alfonso VIII en su mandato de 12 de julio de 1181 a las iglesias bautismales, la de Calatrava y las del resto de poblaciones donde los freiles acaparaban los diezmos; (c) por último, también en relación con el arcediano e implícitamente aludida entre “las iglesias”, durante el pleito que conocemos por el *libellus* arzobispal de 1238 y por la concordia de 1245. Es muy posible que el templo, probablemente aquél cuyos restos se ven hoy en la parte sur del alcázar, tuviera que ser reedificado al ser recuperada la ciudad en 1212¹², cuando, según

¹¹ La iglesia parroquial de San Pedro está en contrucción desde 1563 ó 1564. *Vid.* el *Apéndice*.

¹² Esto puede explicar que a veces se considere --erróneamente, según los datos expuestos-- que dicha iglesia “parece que fue levantada tras el traslado de la sede matriz a

I. Hervás, fue dedicado a Santa María La Blanca por el maestre¹³; lo que es indudable es que mantuvo su condición parroquial al menos hasta mediados del siglo XIII¹⁴.

- A propósito de la segunda, las referencias son indirectas, y se encuentran en los textos conservados a propósito de los conflictos de 1181-1183 y 1226-1245¹⁵. El primero refleja un forcejeo en torno a cierta iglesia de un arrabal, antigua mezquita, la que los freiles se apropiaron en 1180 ó en 1181 (con posterioridad en todo caso a la muerte del arzobispo don Cerebruno) con el territorio circundante que convirtieron en cementerio, pretendiendo que eran suyos por donación del arcediano. Éste lo negó y se quejó de que dicha apropiación le impidió acceder a la petición de los habitantes del arrabal de “hacer” allí una iglesia. Hay que deducir que si el templo ya existía y era el motivo de disputa, lo que había que “hacer” o constituir no era la iglesia en sí sino una parroquia con cura de almas ejercida regularmente, un carácter que antes no había tenido la iglesia, antigua mezquita y “bautizada” quizás, como solía hacerse, a raíz de la misma conquista. Probablemente el arcediano consiguió su propósito y el arrabal tuvo su nueva parroquia (parece que el incremento de habitantes justificaba la constitución

Calatrava la Nueva, cuando Calatrava quedó sólo como cabeza de la encomienda de su nombre”.- M. RETUERCE VELASCO: “Calatrava La Vieja. Diez años de investigación arqueológica”, *Jornadas de Arqueología de Ciudad Real en la Universidad Autónoma de Madrid*, 1994, p. 228. Por otra parte, si es que se quieren relacionar las necesidades espirituales del comendador con la erección de este templo, esto no tendría mucho sentido: hay que tener en cuenta que en Calatrava subsistía un Convento de la Orden, a pesar del traslado del Convento central; que la Orden poseía ya otro oratorio, el de Santa María de los Mártires a las afueras de la villa, sobre el que se crearía más tarde un priorato (y no sobre la iglesia del alcázar ni desde 1217); y por último, que las iglesias de las encomiendas, cuando existían aparte de la iglesia parroquial de la localidad cabecera, solían ser modestos oratorios o pequeñas capillas, junto a la propia casa o incluso formando parte de ella (dedicadas probablemente a los rezos cotidianos establecidos por la Regla para los caballeros comendadores, no resultaban absolutamente imprescindibles: las obligaciones de confesión y comunión anuales debían cumplirlas en el Convento de Calatrava La Nueva), pero no una iglesia de planta basilical como la existente en el alcázar.

¹³ *Ob. cit.*, p. 228.

¹⁴ Frente a la idea de que después de 1217 “subsistió como ermita”, que se basa en la suposición del imparable declive del asentamiento a raíz del abandono como sede de gobierno calatravo y en los testimonios que mucho más tarde existen sobre su permanencia como santuario.- M. CORCHADO: *Estudio ... del Campo de Calatrava*, Parte III: *Los pueblos*, p. 194.

¹⁵ *Vid. supra* el punto dedicado a los conflictos jurisdiccionales hasta mediados del siglo XIII.

de una feligresía aparte de la de Santa María) que, en todo caso, permanecería bajo la autoridad diocesana según el acuerdo de 1183 que le garantizaba la integridad de los diezmos en Calatrava y en su distrito en general (de la Azuda del Emperador a Zacateña).

Conocemos también su existencia en el siglo siguiente y aún antes de la concordia de 1245. En realidad, la referencia exacta del *libellus* de 1238 es la inclusión de Calatrava en una lista de iglesias donde los freiles no respetan los derechos arzobispales aunque le pagan el tercio del diezmo. Lo que parece haber ocurrido es que los freiles han vuelto a apoderarse de una iglesia, que es parroquia puesto que implica derechos diezmales y atribuciones del prelado, cuyo clérigo no es presentado al arcediano ni reconoce su autoridad, entre otras cosas, y, como se denuncia en otro punto, cuyo tercio de fábrica también retienen los calatravos, aunque sin dedicarlo a la finalidad que debían. Puesto que no es probable que se tratara de la iglesia arcedianal de Santa María y puesto que la concordia atestigua la existencia de más de una parroquia, deducimos que la iglesia usurpada pudo ser aquella segunda parroquia que el arcediano proyectaba para el arrabal en 1181 (tampoco es probable que después de Las Navas la recuperación de la villa hiciera necesario crear más y distintas parroquias, sobre todo teniendo en cuenta que los calatravos abandonan su centro de gobierno en 1217).

Respecto a la identificación de esta segunda iglesia, es muy significativo el hecho de que en el arrabal de la parte oriental de la villa de Calatrava haya sido documentada arqueológicamente una mezquita, alguno de cuyos restos se integran en el muro norte de la ermita de Santa María de Los Mártires (a su vez la pequeña ermita forma un conjunto hoy con el santuario de Nuestra Señora de La Encarnación) y así mismo, en su entorno una necrópolis sin datar¹⁶. El conjunto de la mezquita y el cementerio podría corresponder al disputado en 1181 ya como antigua mezquita-iglesia y cementerio. Se ha venido admitiendo que la ermita de Santa María de Los Mártires fue erigida por la Orden en memoria de los freiles muertos en la batalla de Alarcos, enterrados alrededor, al ser recuperada la villa. Es cierto que la Rades en su *Chronica* lo

¹⁶ Parece que en la época musulmana rodearon la medina amurallada tres arrabales: al sur, al este y al oeste.- M. RETUERCE VELASCO: *Ob. cit.*, p. 229.

dice claramente: “... y por esto quando los Christianos ganaron otra vez esta villa ... el Maestre mando edificar en aquel lugar una Hermita, con titulo de Nuestra Señora de los Martyres”¹⁷. Hemos constatado cómo en la documentación el término “edificar” o “hacer” iglesias encierra una variedad de significados que va desde su puesta en marcha como parroquias a la reconstrucción, ampliación o simple remozamiento.

Quizá en el futuro la investigación arqueológica en este arrabal de Calatrava pueda confirmar nuestra hipótesis (abierta, naturalmente, a futuras modificaciones), según la cual dicha ermita no fue una creación enteramente nueva de 1212, sino que precisamente la antigua iglesia documentada en 1181 fue reedificada entonces y colocada bajo la advocación mariana de Los Mártires. Tenida como propia por los calatravos en la etapa anterior, tal vez retomó su función parroquial, temporalmente, al recuperarse paulatinamente la población en la villa. La renovada tentativa de los freiles contra los derechos arcedianales en Calatrava La Vieja acreditada en 1238 (a pesar del traslado de sede de gobierno a Calatrava La Vieja en 1217) habría venido posibilitada por este oratorio de la Orden, aunque los restos de los mártires y la imagen de la Virgen fueron trasladados a la Capilla y Campo homónimos situados junto a la iglesia conventual de Calatrava La Nueva.

Más adelante, ya despoblada Calatrava La Vieja, ambas iglesias perdurarían como ermitas de Carrión¹⁸, pero no sabemos desde cuándo pasaron a tener ese carácter; sólo que desde mediados del siglo XIII su rastro como iglesias parroquiales se pierde. En realidad, no se conoce la cronología de la despoblación de Calatrava, salvo que lo estaba totalmente a comienzos del siglo XVI; pero a tenor de la tendencia evolutiva de la villa, la función parroquial del santuario de Santa María de Los Mártires no debió de mantenerse más allá de las décadas de 1250 ó 1260; aproximadamente un siglo después (1369) asumiría otra distinta al convertirse en priorato de la Orden.

¹⁷ *Ob. cit.*, fol. 20v. El dato es retomado habitualmente: I. HERVÁS Y BUENDÍA: *Ob. cit.*, p. 211; M. CORCHADO SORIANO: *Estudio ... del Campo de Calatrava*, Parte III: *Los pueblos y sus términos*, p. 193.

¹⁸ Carmelo VIÑAS y Ramón PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*. Madrid, 1971. “Relaciones” de Carrión, 10 de diciembre de 1575, respuestas 36 y 51, pp. 186 y 188.

Es cierto que la pervivencia de una segunda parroquia incluso en la primera mitad del siglo XIII choca con la idea admitida de la decadencia de Calatrava La Vieja a raíz de su abandono como centro del poder de la Orden, teniendo en cuenta además su insalubridad. Sin embargo, la documentación del pleito de 1236 a 1245 refleja la pluralidad de parroquias, como se ha visto. Y es que el consabido deterioro de la villa debió de ser lento primero, según ciertos indicios: de momento, incluso el portazgo que se pagaba allí acrecentó su importancia¹⁹, y el Convento se había mantenido a pesar de no ser ya el principal de la Orden; en él pasaría sus últimos años, hasta 1221, el maestre don Ruy Díaz tras ser herido en la batalla de Las Navas y abdicar²⁰. Por el contrario, a partir de mediados del siglo XIII, ya consumada anteriormente la pérdida de la función militar de la villa, debió de acelerarse el declive de otras dos funciones, la económica y la eclesiástica. Hay que recordar que se consolidaba la nueva Villa Real tras el proceso fundacional de 1255-1262²¹; decaía también el control de los bienes de la encomienda de Calatrava La Vieja²² y la cercana Carrión veía potenciado su crecimiento²³. Por lo tanto, la existencia de la segunda parroquia como tal debió de ser precaria, y quizá poco después no sólo la iglesia de Santa María de Los Mártires (según nuestra hipótesis) perdió tal condición, sino que también la arcedianal de Santa María pudo iniciar el camino para hacerlo. Hay que recordar, además, que el arcediano traslada su sede a Villa Real²⁴, lo que refleja la pérdida del valor de Calatrava al menos desde el punto de

¹⁹ L.R. Villegas lo hace notar en relación con la fundación de Villa Real, motivada en parte por el deseo regio de captar el tráfico comercial con Andalucía.- “Una gran villa e bona. Apostillas sobre la fundación de Villa Real”, *Alfonso X y Ciudad Real*. Ciudad Real, 1986, p. 20.

²⁰ F. DE RADES Y ANDRADA: *Ob. cit.*, fol. 30v.

²¹ A propósito de este proceso, *vid.* Francisco RUIZ GÓMEZ: “La Carta Puebla de Ciudad Real (1255). Comentario histórico-jurídico”, *Alfonso X y Ciudad Real*, Ciudad Real, 1986, p.43, que recoge las opiniones de L. Delgado Merchán y de L.R. Villegas Díaz.

²² A propósito de la evolución de la encomienda en el siglo XIII, *vid.* E. RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana*, pp. 75-76.

²³ Para M. Corchado, desde el propio traslado de 1217 se produciría este crecimiento de Carrión y ya entonces se establecerían en esta localidad las casas principales de la encomienda.- *Estudio ... del Campo de Calatrava*, Parte III: *Los pueblos y sus términos*, p. 188.

²⁴ La fecha de este traslado se desconoce, pero es lógico que se produjera tempranamente, entendiendo dicho traslado como relativo dada la condición del arcediano de dignidad del cabildo de la iglesia de Toledo. Por otra parte, el arcediano de Calatrava integraba

vista de las jerarquías de la iglesia toledana, si no todavía en cuanto a sus monopolizados derechos eclesiásticos²⁵.

- Aún se documenta la existencia de otra iglesia parroquial distinta en Calatrava en la última década del siglo XV. En 1492, los visitadores nombrados por los Reyes Católicos mandaron al concejo de Ciudad Real que desistiera de la *fundación o construcción* de una iglesia, que parece que *estaba edificada* en Calatrava La Vieja sin ningún título ni licencia de los reyes. Parece que aún así la iglesia inició o continuó en su funcionamiento como parroquia, puesto que tres años más tarde también los visitadores procedieron a privar de sus empleos a los clérigos de San Pedro porque los encontraron sin el correspondiente título expedido por los administradores de la Orden, a falta de maestro. Queda por aclarar la razón de la creación de esta iglesia en un momento en que según parece el deterioro de la población está consumado o a punto de estarlo, y cuál sería, un templo nuevo o, como más bien parece, otro ya edificado habilitado como parroquia --dotado con bienes e instalado en él un clérigo. Al no haberse detectado la creación de ninguna parroquia nueva en la zona, hay que pensar que el proyecto no prosperó, y para su posible identificación habría que rastrear las ermitas del territorio. En el siglo siguiente se constata la vinculación de Ciudad Real con la ermita de Santa María La Blanca, antigua iglesia arcedianal de Santa María en el interior de Calatrava, y no sólo la devocional de sus moradores²⁶ sino, al parecer,

también el cabildo único de Villa Real y esto debió de ocurrir desde la propia creación de la corporación. De hecho, sus actuaciones en la localidad se documentan desde el final del siglo XIII (L.R. VILLEGAS DÍAZ: *Ciudad Real en la Edad Media*, p. 85).

²⁵ El control de los diezmos relacionados con el sector del Guadiana comprendido en el término, entre la Azuda del Emperador y Zacatena, justificaría la dote económica de un beneficio que podía muy bien estar servido por un capellán colocado y pagado por el arcediano, como ocurrió tantas veces en otros lugares en el futuro.

²⁶ En 1576, sólo un año después de que las “Relaciones” de Carrión la incluyan entre las ermitas de esta villa, da comienzo el Libro de Actas de la cofradía de Nuestra Señora de La Blanca de Ciudad Real, establecida en su ermita de Calatrava La Vieja.- Manuel ROMERO FERNÁNDEZ: *Catálogo del Archivo Histórico Municipal de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1991, doc. núm. 150. Más adelante, una visita de 1634 efectuada a la encomienda de Carrión comprueba su buen estado y refiere que los vecinos de Ciudad Real celebran en ella las fiestas de la Cruz de Mayo y la de San Matías (M. CORCHADO: *Ob. cit.*, p. 194). Al parecer, a la

también la jurisdiccional²⁷. Pero precisamente la única aclaración añadida, incluida en el texto que cita la iglesia en 1495, consiste en que estaba situada *en el término* de Calatrava La Vieja²⁸. Las hipótesis podrían multiplicarse. Si se seguía considerando este término como el comprendido entre la Azuda del Emperador y Zacatena, habría que buscar la localización en un lugar próximo a la vez a Calatrava y a Ciudad Real pero no alejado del curso del Guadiana²⁹.

Virgen de La Blanca recurrían preferentemente en tiempos de calamidades (I. HERVÁS: *Ob. cit.*, p. 229).

²⁷ Según I. Hervás, ya en el siglo XVI el concejo de Ciudad Real defiende su jurisdicción sobre esta ermita situada en territorio de la Orden y en término de Carrión, alegando tener su posesión en virtud de un privilegio antiguo, lo que no implicó que las visitas calatravas dejaran de producirse. Hasta el final del siglo XVII el ayuntamiento, en concepto de patrono, continuó conduciendo la imagen a la iglesia parroquial de Santiago. Fue su párroco quien dispuso su traslado definitivo a esta parroquia en 1774, cuando ya había decaído el culto y estaba disuelta la cofradía.- *Ob. cit.*, pp. 229-230.

²⁸ No hay más explicación al respecto puesto que se trata sólo de aducir ejemplos como éste para demostrar el uso que la Orden había hecho en el pasado de sus facultades sobre erección de iglesias y provisión de clérigos, en el contexto de un pleito muy tardío con el arzobispado toledano. *Vid.* la referencia documental en el cuadro del Apéndice.

²⁹ Para este territorio existen varias posibilidades, todas ellas sin posible confirmación.

a) Sabemos que en 1493 se estaba construyendo una ermita de San Sebastián en Carrión o en su término, pero aparece a cargo de una cofradía, lo cual chocaría con el carácter parroquial del templo por los mismos años, con lo que su identificación con la “nueva” iglesia de Calatrava es una posibilidad remota.

b) Por otra parte, la carencia de datos para santuarios dependientes de Ciudad Real y localizados en su alfoz durante la baja Edad Media (con excepción de Santa María de Alarcos), reduce las posibilidades, pero una advocación tan propia del medievo como San Miguel aparece vinculada a la localidad de Las Casas, aunque ya en el siglo XVII.- M. ROMERO FERNÁNDEZ: *Ob. cit.*, doc. núm. 748.

c) Por último, para 1539 se documenta en Peralvillo, aldea de Miguelturra (y uno de los lugares disputados a la Orden por Villa Real en el siglo XIV), una ermita sin advocación conocida cuya construcción venía de atrás y que por entonces es proyectada como futura parroquia rural para los eventuales migueltureños que desarrollan allí sus tareas agrícolas; en aquél año se cambia su advocación, que pasa a ser de San Marcos, aunque las “Relaciones” de Miguelturra la denominan Santa María La Blanca.- Consúltense los epígrafes de “ermitas” (Miguelturra y Peralvillo”) y “cofradías” (Miguelturra) en el cuadro del apéndice.

B) ALMAGRO.

En Almagro llegaron a existir tres parroquias. Como puede verse en el cuadro del apéndice, a la primitiva de San Bartolomé, considerada como la originaria de la población y documentada desde 1318, se añadió después la de San Sebastián. De esta última no conocemos ninguna visita, pero la alusión de la bula de 1525 a esta parroquia indica su existencia en la época maestra, antes de 1489 al menos: se dice que “en otro tiempo” el *maestre*, los comendadores y freiles de la Orden quisieron construir otra iglesia nueva dentro de los límites de la de San Sebastián, a causa del aumento del pueblo (lo que creó problemas con los oficiales del arzobispo). Ahora bien, es lógico pensar que su funcionamiento se remontaría un cierto tiempo atrás, el suficiente para percibirse la necesidad de otra parroquia más. Pero no muchos años, puesto que en 1511 es considerada todavía como nueva, según se dice en el Capítulo de la Orden de 1511:

“El prior de la parrochia de San Sebastian de la villa de Almagro suplico a s.a. mandase hazer alguna merçed para conprar hornamentos y libros para la dicha yglesia, porque *a causa de ser parrochia nueva*, tenya mucha nesçesidad dellos. S.a. mando que se librasen en las Rentas de la Mesa Maestral xV [10.000 mrs.]”.

Hay que decir que esta información no deja de ser sorprendente: aún admitiendo que la iglesia de San Sebastián se hubiera habilitado como parroquia precisamente el último año de la época maestra, y que también en ese mismo año se hubiera pretendido ya dividir su territorio con otra nueva, en 1511 tendría una antigüedad de 22 años. La explicación podría encontrarse en la inexactitud de los términos de la bula al relatar el episodio de enfrentamiento con la jerarquía diocesana, por ejemplo, si lo que se quería era precisamente erigir la parroquia de San Sebastián, pero en su texto se habla claramente por dos veces del *maestre*, los comendadores y los freiles de San Sebastián, y el punto clave de la disputa, la facultad de erección de iglesias de la Orden, se vincula precisamente con unos límites definidos de aquella parroquia. En todo caso, puede

tomarse el dato de 1511 como indicador de las dificultades que algunas iglesias parroquiales del Campo de Calatrava experimentaron para completar su ajuar.

Por último, al filo del límite del periodo marcado, se erige la de Madre de Dios: establecemos que fue creada entre 1542 y 1568 (probablemente más cerca del primer año, si no antes) porque en la última fecha uno de los testigos que declaran en el pleito de 1566 a 1571, de 50 años de edad, afirma recordar cómo se fundó esta nueva iglesia con la licencia del rey, de los Señores del Consejo de Órdenes y del cabildo de clérigos de Almagro; nótese que la existencia oficial de este cabildo sólo arranca de 1542, cuando el emperador confirma sus ordenanzas. En realidad, los clérigos ya lo habían instituido en 1534 y probablemente hicieron uso de aquéllas desde entonces, pero es difícil que antes de 1542 pudieran otorgar una licencia pública para la fundación de Madre de Dios puesto que se les había advertido que se abstuvieran de aplicar sus estatutos hasta contar con la aprobación imperial³⁰.

Ahora bien, como se ha indicado, ya el maestre intentó fundar una nueva parroquia dentro de los límites de la de San Sebastián en los últimos años del siglo XV; el proyecto fue obstaculizado por personas delegadas del diocesano, que volvieron a actuar cuando de nuevo se intentó la fundación en 1499, según se recuerda en un pleito del siglo XIX. Los problemas motivaron la bula de 1525 a favor del derecho exclusivo de la Orden a fundar iglesias, actualizando la licencia de 1187 e instándola a hacerlo. Lo lógico es que a partir de este momento se iniciara sin trabas la construcción del nuevo templo parroquial. Creemos que se trató precisamente del de Madre de Dios, por un dato muy tardío: cuando al final del siglo XVIII el visitador calatravo promueve la agregación de los bienes de las cofradías extinguidas a las parroquias almagreñas, hubo que distribuirlos entre las dos existentes entonces, San Bartolomé y Madre de Dios, en función de la pasada dependencia de cada cofradía (porque ejercieran su advocación en la iglesia parroquial o porque las ermitas a las que se ligaban se encontraran dentro de

³⁰ *Vid.* “Almagro”, “cofradías” en el cuadro general.

sus límites)³¹; pues bien, los bienes de la antigua cofradía de San Sebastián se adjudicaron a la parroquia de Madre de Dios, señal de que la iglesia de San Sebastián quedó como ermita bajo su jurisdicción; la vinculación jurisdiccional originaria (separación de un espacio de la parroquia de San Sebastián, atribuido a la nueva iglesia que se necesitaba) se había invertido a favor de la parroquia de Madre de Dios, que fue la que más adelante subsistió como tal absorbiendo todo el vecindario antes repartido. Esta hipótesis podría hacer retroceder en unos años, los siguientes a 1525, la creación de la parroquia de Madre de Dios, sentida como necesaria desde hacía unos 50 años al menos, aunque la licencia oficial de su fundación no fuera obtenida --pensamos-- antes de 1542.

Queda comentar la identificación del templo de Santa María de Los Llanos de Almagro. Es citada como “iglesia” al final del siglo XIV y hasta la segunda década del XV: funciona como sede de dos Capítulos de la Orden, el de junio de 1395 bajo el maestro don Gonzalo Núñez de Guzmán y el de diciembre de 1417 dirigido por don Luis de Guzmán. Entre ambas fechas, en 1401 un vecino de Almagro recuerda en su testamento a la “iglesia” de Santa María de Los Llanos. Sin embargo, aparece como “ermita” con una cofradía asociada al final del siglo XV, cofradía que también cuida de un hospital. Cabe plantearse si en la primera época citada funcionó como parroquia para su entorno.

Creemos que sólo por la denominación de “iglesia” no puede deducirse que fuera así. La importancia de las reuniones capitulares es indudable, pero precisamente por su duración y la concentración de personas que conllevaba, la iglesia parroquial de San Bartolomé no era el sitio idóneo, ya que sería interrumpido el culto. Además, se han documentado otras celebraciones de Capítulos de la Orden en ermitas. Por otro lado, el testamento que deja la limosna a Santa María de Los Llanos en 1401 recuerda en pie de igualdad, en el mismo párrafo, a otras tres “iglesias” de la villa de Almagro (San Salvador, San Lázaro y San Benito); las cuatro, beneficiarias de 7 dineros, quedan separadas claramente de la parroquial de San Bartolomé --también nombrada simplemente como

³¹ *Vid.* la nota correspondiente al epígrafe “Almagro” en “cofradías”.

“iglesia”-- donde Pascual Sánchez será enterrado, y receptora y canalizadora de diversas mandas. Para el donante la enumeración de las cuatro “iglesias” de Almagro obedece a la pretensión de exhaustividad que caracteriza a los testamentos, a base de dejar limosnas de pequeña cuantía que puedan alcanzar a *todos* los centros de culto de la población, y es evidente no *todas* las iglesias de Almagro pudieron haber sido parroquias; además, las cuatro aparecen documentadas más tarde como ermitas.

Existe un dato más que, junto con la denominación de este templo como “iglesia” en los documentos de los dos capítulos, ha llevado en otros trabajos a formular la hipótesis de su funcionamiento parroquial en esos momentos, como testigo de un poblamiento en el entorno que más adelante decaería aunque no totalmente. Se trata del mandato a propósito del eremitorio de Santa María de Los Llanos contenido en las Definiciones de 1468 dadas a la Orden por el abad de Morimond. El texto no indica el lugar al que pertenece. El abad parte de la consideración de la ermita como un bien de la Orden que ésta debe administrar y del que se debe beneficiar; pero ha sido usurpado, y por ello ordena

“quod dominus magister modernus et sui successores conferant heremitorium de Sancta Maria de los Llanos duobus fratribus de suo ordine, quorum unus sit principalis, et alius sibi in socium deputatus et qui ibidem servicium divinum devote adimpleant. Et quia de presenti informati sumus quod dictum heremitorium ad manus secularium et aliorum non de ordine translatum est, hortamur dominum magistrum et alios dominos comendatores et milites ordinis ut, quantum in ipsis fuerit, efficaciter laborent ad recuperationem ipsius heremitorii.”³²

El propósito de instaurar aquí un servicio religioso permanente encomendado a dos freiles y el hecho de su apropiación por clérigos seculares parecen apuntar, efectiva-

³² Publ. Joseph F. O'Callaghan: “‘Definiciones’ of the Order of Calatrava enacted by Abbot William II of Morimond, April 2, 1468”, *Traditio*, XIV (Univ. Fordham, N. York), 1958, p. 250, núm. 30.

mente, a un centro de culto que funciona como algo más que una ermita³³. Sin embargo, creemos que las Definiciones no se refieren a este templo almagreño, sino a otro con el mismo nombre que hemos documentado en la localidad calatrava de Hontoba, de la encomienda de Zorita (la única iglesia con dicha advocación, junto con la de Almagro, en el conjunto del señorío meridional y septentrional).

En el Capítulo General de Sevilla de 1511 la Orden se enfrentó con el mismo problema de usurpación tratado en las Definiciones de 1468, a propósito también del eremitorio de Santa María de Los Llanos; desconocemos quiénes se ocupaban de la ermita de Almagro en 1468, pero en fecha cercana a 1511 (1495, 1501) lo hace una cofradía supervisada normalmente por la Orden, lo cual no se suele calificar de usurpación. Tampoco ahora se especifica el lugar donde está, pero esta vez hay un dato decisivo: la información sobre la situación del santuario es encargada precisamente al gobernador del partido de Zorita, quien debe mirar si en el archivo del Convento hay alguna escritura relativa al eremitorio y averiguar

“quanto tiempo hace que esta fuera de la horden y por que titulo se salio de ella, y que tiene y quien la posee, y si haze reconocimiento a la horden, y de que horden son los que al presente la tienen, y por que persona vino a manos de la dicha horden.”³⁴

Aparte del paralelismo existente entre este texto y el de 1468 en cuanto a la situación de la ermita, queda claro que en 1511 el problema es ya antiguo; por otra parte, en el Capítulo se dice que una definición pasada ya había encargado la misma averiguación al gobernador de Zorita. Es muy probable que se refiera a las definiciones de 1468, que trataron el mismo asunto y además son las últimas del siglo XV³⁵; aunque el encargo de la misión informativa al gobernador no aparece en el párrafo reproducido arriba, es posible que fuera añadido a los estatutos de forma escrita u oral, quizá entre

³³ Es el razonamiento, muy lógico desde el punto de vista de la diferencia entre ermitas y parroquias, de L.R. VILLEGAS DÍAZ, que utiliza el estudio de los centros de culto y su evolución como indicador para trazar una aproximación al poblamiento del Campo de Calatrava: “Religiosidad popular y fenómeno repoblador de La Mancha”, *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio*. Ciudad Real, 1990, p. 67, nota 27.

³⁴ Consúltese el cuadro general: “ermitas”, “Hontoba”, en el arceprestazgo de Zorita.

³⁵ J. F. O'CALLAGHAN: “The Affiliation of the Order of Calatrava with the Order of Cîteaux”, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, XVI (1960), p. 270.

otras disposiciones encaminadas a asegurar su cumplimiento, como ocurre a veces al final de los Capítulos. La relación entre el texto de 1468 y el de 1511 es evidente y acredita que en 1468 el eremitorio referido era el de Hontoba³⁶.

Además, en la época de las “Relaciones” de Hontoba (1575), cuando es objeto de gran devoción y circula la leyenda sobre la aparición de la Virgen que mandó construirla, la ermita de Nuestra Señora de Los Llanos es un “santuario monástico”: pertenece al monasterio jerónimo de Santa Ana de la cercana Tendilla, y por lo tanto se encuentra en manos de personas ajenas a la milicia calatrava y pertenecientes a otra Orden, como señala el texto de 1511. Ahora bien, esta casa jerónima fue edificada al final del siglo XV por iniciativa del conde de Tendilla; si ya en 1468 la misma familia nobiliaria, con sus ramas extendidas a Guadalajara y a Tendilla, pudo hacerse cargo del santuario (las definiciones hablan en realidad de *manus secularium* y no propiamente de clero secular) y comisionar por su cuenta el servicio del culto, es algo que no podemos asegurar.

En suma, con los datos de que se dispone no es posible deducir que la “iglesia” de Santa María de Los Llanos de Almagro actuara como parroquia, al menos desde el final del siglo XIV; imaginar que anteriormente lo pudo ser es algo aplicable en general a otras muchas ermitas, como pura suposición. Sí aparece como una ermita de cierta entidad, espaciosa como para albergar Capítulos calatravos y al parecer muy apreciada en la devoción de los fieles: su cofradía mantenía en 1501 dos capellanías con sendos capellanes asalariados, mientras el resto de los cabildos en Almagro sólo pagaba uno; y el hospital homónimo cuidado por estos cofrades destaca por su dotación y por ser objeto de limosnas de la misma reina Isabel³⁷, lo que llevó a los visitantes a involucrar en su gestión a personas de importancia ajenas a la cofradía.

³⁶ El hecho de que las Definiciones fueran redactadas en Almagro, por otra parte, no debe llevar a olvidar que tales estatutos se referían a todo el conjunto de la Orden y su gobierno, al igual que los Capítulos.

³⁷ En 1495 los visitantes encargaban al prior de Zuqueca y a un destacado vecino de Almagro supervisar las cuentas del mayordomo de este hospital, quien durante la visita estaba ausente. Había sido fundado por una dama, “la señora doña Ysabel de buena memoria”, hacía poco tiempo, y ya en 1493 la reina le había mandado la cuantiosa limosna de 100.000 mrs. El cometido de las dos personas citadas iba más allá, puesto que debían renovar el mayordomo; la intervención aquí de la cofradía, que en otros casos es exclusiva, se reduce a prestar su acuerdo.

3.3.2. Comentarios a la identificación documental de algunas parroquias.

Existen ciertos casos entre las *iglesias* documentadas, siempre con ese título, que ofrecen dificultades a propósito de su identificación o de su naturaleza. Los problemas son de carácter diverso:

- La confusión de las propias menciones en las fuentes, que exige abordar los casos de **Alcolea** y de **Almodóvar y la aldea de San Benito**.

- El carácter parroquial o no de iglesias localizadas en dehesas que fueron núcleo de encomiendas, normalmente despobladas, que aparecen ahora vinculadas a las casas de los comendadores --frecuentemente en desuso-- como “iglesia de la encomienda” y bajo la responsabilidad de sus titulares, a falta del concejo que habitualmente la tiene; ofrecen la impresión de ser templos aprovechados para la atención religiosa de un hábitat disperso. Así parece ocurrir en **Castellanos**, **Castilserás**, **La Fuente del Emperador** y **Herrera**.

- Iglesias de aldeas cuya condición oscila entre la parroquial y la de ermitas de la villa cabecera del alfoz, y que aún ofreciendo rasgos de parroquia no poseen clérigo propio; lo último no obstaculiza el carácter parroquial, como se dijo, pero cuando esta

Por último, los visitadores ordenan al gobernador de la provincia que colabore en la supervisión de la gestión de los bienes del hospital, si fuera necesario (*vid.* “hospitales” en el cuadro general).

carencia aparece suele ir asociada a otros elementos que manifiestan cierta dependencia en lo eclesiástico respecto a la villa y, en suma, la precariedad de su consolidación como parroquia. Ésta depende en cada caso de la evolución de la aldea, no tanto jurídica (la consecución del estatuto de villa) sino simplemente demográfica. Técnicamente cuando una de estas iglesias desempeña funciones parroquiales, con la citada dependencia de la parroquia de la villa correspondiente, hay que tipificarla como *anejo*, *filial sufragánea*, *hijuela* o *adegán*, definida como la *ayuda de parroquia* que tiene por objeto la “atención de pequeñas poblaciones diseminadas” (o bien salir al paso del excedente en las parroquias más aglomeradas), y a cuyo cargo se encuentra, de forma permanente o temporal, un *vicario parroquial* (teniente de cura, coadjutor más tarde). En principio, su diferencia con la capilla, ermita o santuario es muy clara, ya que en estos centros el culto se considera privado, no oficial³⁸. Incluimos aquí los casos de **Gargantiel**, **Los Pozuelos** y **Las Ventillas** y, por deducción, el de **La Cañada** cuando fue aldea de Corral. Como se verá, no siempre resulta fácil distinguir para un mismo templo ambas categorías, la de ermita y la de parroquia *adegaña*; por otra parte, el clérigo que atiende las iglesias, o debe hacerlo, no es identificado expresamente como *vicario*, pero el sentido de su figura sí se atiene al concepto vicarial o de delegación, por su dependencia respecto a la parroquia principal. A veces es el mismo cura de la última el que se desplaza esporádicamente a la aldea dependiente para decir la misa y administrar los sacramentos (por ejemplo, en principio el propio prior de Santa María de Fuencaliente atiende la iglesia de San Marcos en la aldea de Las Ventillas).

- Iglesias que parecen ser parroquias en todo, pero que en determinados momentos no cuentan con un clérigo propio: las de **Cañada El Moral** y **Villamayor**.

³⁸ M. TERUEL GREGORIO DE TEJADA: *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*. Barcelona, 1993, p. 299.

A) IGLESIAS CONOCIDAS POR MENCIONES DUDOSAS.

- Alcolea

Contamos con una alusión implícita a su iglesia parroquial en 1459; a partir de 1471, viene documentada como Santa María. Para una época muy anterior, el final del siglo XII, existe una referencia muy insegura que pasamos a interpretar: se trata de la inclusión de la iglesia de Alcolea en la jurisdicción eclesiástica de Toledo en la bula de Celestino III dirigida al arzobispo el 6 de junio de 1192.

Al estudiar esta fuente, en trabajos dedicados al territorio del Campo de Calatrava sobre todo (aunque también en algunos orientados desde la perspectiva de la diócesis) a menudo ha sido identificado el topónimo con la actualmente llamada *Alcolea de Calatrava*, en la provincia de Ciudad Real; así lo han considerado I. Hervás y Buendía³⁹, D. Mansilla Reoyo⁴⁰ y otros; en cambio, para J.F. Rivera Recio se trata de Alcolea de Torote, toledana, población hoy desaparecida, que --precisa-- no hay que confundir con Alcolea del Pinar, en el partido de Sigüenza⁴¹.

En nuestra opinión, es difícil que la citada bula se refiera a la Alcolea del Campo de Calatrava y resulta más plausible su identificación con la homónima población toledana. Aunque el núcleo calatravo (Alcolea = Castillejo) tiene su origen en el periodo islámico, la aldea de Alcolea, de escasa importancia aún como cabeza de encomienda --quizá lo fue desde principios del siglo XIII-- dependió de la cercana fortaleza de

³⁹ Diccionario histórico geográfico de la provincia de Ciudad Real, Ciudad Real, 1890, p. 19.

⁴⁰ Iglesia castellano-leonesa y Curia romana en los tiempos del Rey San Fernando, Madrid, 1945, p. 134, nota 291.

⁴¹ La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208), vol. I. Roma, 1966, p. 111.

Benavente incluso hasta bien entrado el siglo XIV⁴². El documento pontificio corresponde al final del siglo XII, época de absoluto predominio de los enclaves militares como centros organizativos del territorio en el Campo de Calatrava; parece que el castillo de Benavente era uno de los más importantes en la red articulada desde Calatrava, pero la bula no recoge una probable iglesia de Benavente, y tampoco otras seguramente existentes en las demás fortalezas o sus alrededores, con excepción de la de la ciudad de Calatrava, que en el siglo XII es la única del territorio considerada oficialmente adscrita a la iglesia de Toledo.

Es cierto que el poblamiento de la región en la segunda mitad de este siglo es muy desconocido: las fuentes privilegian la enumeración de fortalezas, pero la preocupación por la defensa que se manifiesta en la documentación no debe encubrir la realidad del poblamiento general⁴³, del que existen indicios que apuntan a pequeños caseríos en torno a los castillos. Pero aún así, nada indica que Alcolea, una aldea que, de hecho, tardó en repoblarse incluso en el periodo siguiente a Las Navas, hubiera alcanzado con anterioridad a la derrota de Alarcos la relevancia suficiente para que el arzobispado reclamara precisamente sólo su iglesia en pie de igualdad con la de Calatrava. Por otra parte, aún si se considerase que la inclusión de ésta última en la jurisdicción eclesiástica toledana --desde 1148, confirmada hasta 1192-- quería implicar también la misma jurisdicción sobre los templos surgidos en su ámbito arcedianal, habría sido ocioso mencionar además y únicamente Alcolea, dependiente de la cabecera de Calatrava. Por último, un argumento más en favor de la hipótesis de J.F. Rivera Recio (Alcolea de Torote) es la omisión de la parroquia de Alcolea en la bula de Honorio III de 8 de febrero de 1217, prácticamente recién recuperado el Campo de Calatrava, cuando es confirmada para la jurisdicción toledana la posesión de una serie de iglesias del territorio entre Guadalerza al norte y Chillón y Muradal al sur: en cambio, son cita-

⁴² E. Rodríguez-Picavea: La formación del feudalismo en la Meseta meridional castellana, p. 81, n. 129.

⁴³ F. RUIZ GÓMEZ: "La repoblación de Ciudad Real en los siglos XII y XIII", p. 165.

das las de los lugares próximos como Alarcos, Caracuel, Benavente, Zuqueca, Piedrabuena, Malagón, Guadalerza.

- Almodóvar y aldea de San Benito.

La iglesia parroquial de la villa de Almodóvar se documenta sin advocación en el siglo XIII, y más adelante (1501) probablemente como Santa María, aunque según las “Relaciones” de 1575 es denominada Nuestra Señora de La Estrella, lo que puede ser simplemente una derivación de la advocación primitiva. Almodóvar tiene varias ermitas, pero en un caso los textos hablan de “iglesia”: la *iglesia de San Benito* (1502-1510), lo que plantea su posible carácter parroquial. La villa era una de las más importantes del Campo de Calatrava y no sería de extrañar que tuviera dos parroquias. Sin embargo, existe una cofradía vinculada a esta iglesia y, lo que es decisivo, el cabildo ve reconocida su responsabilidad sobre el templo por los visitadores: si se tratara de una iglesia mayor, los gastos relativos a su fábrica nunca serían gestionados por una cofradía, sino por el concejo. Además, si al filo del siglo XVI Almodóvar hubiera tenido dos parroquias, probablemente el dato habría sido indicado en las “Relaciones”.

Por otra parte, en el término de Almodóvar hay una **aldea de San Benito** que está documentada desde el siglo XIV⁴⁴; se encuentra al sur de la Sierra de Alcudia, casi en la linde del término cordobés. En los casos de lugares dependientes de una villa cabecera, las visitas a los centros de culto de estos núcleos principales incluyen también los de las aldeas --se suele indicar dónde se encuentran--, que dependen igualmente del concejo de aquéllos. ¿Es posible que la referencia a la “iglesia de San Benito” sea

⁴⁴ M. CORCHADO: *Ob. cit.*, Parte III, p. 87.

equivalente a la iglesia *en* San Benito? La aldea, en el momento de confeccionarse las “Relaciones” tenía una iglesia (suponemos que con la advocación que da nombre al lugar) con categoría parroquial y cura en ella, a pesar de no poseer concejo propio; desconocemos si anteriormente había sido parroquia o accedió a ese status en función de las necesidades del hábitat disperso de la zona: en 1576 se indica que, además de sus habitantes, acuden los de otros lugares del término de Almodóvar como La Perdiguera, Valdehernando y Carnerero, descritos como alquerías con muy pocos vecinos que no tienen iglesias.

Las “Relaciones” ayudan una vez más a aclarar menciones pasadas: la respuesta 51 de los informantes de Almodóvar habla de una iglesia de San Benito que está “en medio de la cerca de la plaza” de la villa. Creemos que es el santuario que tenía a su cargo la cofradía en 1502-1510; la aldea de San Benito se encuentra demasiado alejada como para que su iglesia sea atendida por cofrades de la villa.

En resumen, la interpretación de las menciones sería la siguiente: existe una “iglesia” de San Benito dentro de Almodóvar y otra en la aldea de San Benito. a) Respecto a la primera, no es parroquial al final de la Edad Media; es posible que lo hubiera sido primitivamente, en el siglo XIII: la denominación de “iglesia”, su céntrico emplazamiento y su advocación --que la Orden de Calatrava quiso siempre promocionar-- pueden sugerirlo así; sin que sea óbice para su antigüedad el hecho de que en 1510 los visitantes exhorten a los cofrades a acabar la obra de la iglesia, puesto que puede tratarse de labores de reparación. b) En cuanto a la iglesia de la aldea de San Benito, probablemente llamada también así, nada podemos decir antes de la época de las “Relaciones”, salvo suponer que quizá desde la gestación del núcleo desempeñaría esporádicamente una función parroquial para el entorno, la que aparece plenamente consolidada en 1576.

B) LAS “IGLESIAS DE ENCOMIENDAS” Y SU CARÁCTER PARROQUIAL.

- Castellanos.

El lugar de Castellanos, núcleo de una encomienda⁴⁵ que no parece ser documentada en el siglo XIII⁴⁶, tiene una iglesia parroquial reclamada por el arzobispo en 1238. Según I. Hervás, se despobló a comienzos del siglo XIV y ya entonces los comendadores comenzaron a residir preferentemente en La Calzada excepto los dos meses de permanencia preceptiva en las casas que conservan en la dehesa de Castellanos⁴⁷, que es localizada al norte del actual término de La Calzada, cruzada por el río Jabalón. Es muy posible que el templo del siglo XIII fuera el mismo de San Juan, documentado posteriormente (1502; visita inmediatamente anterior; 1550; “Relaciones” de Calzada). Como en otros casos, nos basamos en el hecho de que es denominado

⁴⁵ Estudiada por E. Solano entre 1459 y 1502.- *Ob. cit.*, pp. 204-205 y 413-414.

⁴⁶ E. Rodríguez Picavea la omite como tal en su estudio sobre estas entidades en los siglos XII y XIII; reseña la dehesa de Castellanos entre las posesiones del territorio meridional que no aparecen claramente adscritas a ninguna encomienda, en este caso dudosamente concedida a la Orden por Alfonso VIII en 1183 junto con otras dehesas --Abenójar, Zacatena, Sedano y Mudela.- *Ob. cit.*, p. 164. Sobre la sospecha de la falsedad de la donación, conocida por confirmación de Fernando IV en 1309, *vid.* J. GONZÁLEZ: *Repoblación de Castilla La Nueva*, I, p. 284, nota 99.

⁴⁷ *Ob. cit.*, p. 146. Este traslado tan temprano a La Calzada parece quedar desmentido según la visita de 1502 a la encomienda: efectivamente, se habla de “las casas e asyento de la encomienda de castellanos” [las localizadas en la dehesa] y de “las otras casas questan en la calçada”. Ahora bien, el inventario de bienes, rentas y derechos recoge “unas casas en la calçada enfrente de la yglesia que las dexo Nuño Ramires de Gusman”, y este comendador de Castellanos es tardío: M. Corchado lo documenta en 1487 (*Ob. cit.*, Parte II, p. 211). No obstante, queda la posibilidad de que don Nuño trasladase la morada que ya tenía la encomienda en La Calzada a este lugar más céntrico.

“iglesia”, con excepción de la última fuente que lo cita como “ermita”. Conocemos la iglesia de San Juan por las visitas a la encomienda, cuyas casas aparecen siempre descritas como contiguas al templo; ambos edificios deben ser reparados por el comendador.

Como puede verse en el cuadro general del apéndice, fuera de la identificación como “iglesia” de 1238 hemos optado por considerar el edificio de San Juan como “ermita”, ateniéndonos a la cronología de la despoblación que la localiza a comienzos del siglo XIV: por un lado, entre las ermitas de La Calzada; y por otro, como un oratorio en Castellanos del tipo de los anejos a muchas casas de encomiendas, al menos en 1502, que es cuando todavía estos comendadores parecen residir allí durante alguna temporada. Lo primero supone admitir que este templo había sido el parroquial del lugar antes de despoblarse; lo segundo implica más bien rechazar esa hipótesis y adscribir la iglesia a la casa de la encomienda ya que, como se ha dicho, es el comendador y no el concejo de La Calzada el encargado de su reparación. Es posible que ambas hipótesis sean ciertas: al perder la iglesia su condición de parroquia y estar construida junto a ella la casa del comendador, terminaron constituyendo un conjunto indiferenciado. Ahora bien, podemos preguntarnos el por qué de la insistencia de las instancias calatravas sobre el buen estado de esta *iglesia*: los visitantes de 1502 llegan a ordenar ejecutar el embargo del comendador por no haber cumplido el mandato al respecto de la anterior visita, que afectaba también a las casas; hacen lo mismo los visitantes de 1550 y, por último, el Capítulo General de 1551-1552 accede a dispensar al comendador de reparar las casas de Castellanos con tal de que se ocupe de la ermita. Efectivamente, en esta época no era necesaria como lugar de culto para los comendadores, que acudirían regularmente a la iglesia parroquial de La Calzada. Cabe sugerir sólo la hipótesis de que se la quisiera mantener con una función casi parroquial, al menos en lo referente al cumplimiento dominical, para aquellas personas que trabajaban la dehesa de diversos modos; de hecho, se mantiene como circunscripción definida para el pago de diezmos, y algunas

actividades desarrolladas allí parecen justificar un hábitat, aunque fuera muy escaso⁴⁸. El de la iglesia rural con la función de atender las necesidades religiosas básicas de un hábitat disperso o eventual es un fenómeno que se ha comprobado en otras ocasiones; ese tipo de iglesia es distinto de la ermita situada cerca de una villa a la que se puede acudir individualmente por devoción particular pero sobre todo el día de la fiesta anual del santo o Virgen venerado en ella.

- Castilserás.

De hecho, es éste el carácter de la iglesia de Castilserás⁴⁹ Desaparecido hoy el núcleo, es localizado por las “Relaciones” de 15 de marzo de 1576 a 1 legua de Almadén, 9 leguas de Almodóvar (al este), 3 de Santa Eufemia (al sur), 4 de Capilla (al oeste) y 1 legua de *Harjalinel* o Gargantiel al norte. El término de la dehesa es regado por los ríos Gargantiel y Alcudia, al norte y al sur (resp. 13-16 y 20); ha quedado comprendido hoy, en parte, en los de Alamillo y Almadenejos.- M. Corchado: *Ob. cit.*, Parte III, p. 48. tal como la presentan las “Relaciones”:

“... dixeron que la dicha Encomienda tiene una capilla donde se ha dicho e dice misa e un campanario e campana e un capellan que dice misa”⁵⁰.

⁴⁸ Entre los derechos de la encomienda figuran, por ejemplo, el medio diezmo del ganado de la dehesa, el agostadero de Castellanos y el diezmo de lo que se muele en la dehesa de Castellanos.- E. SOLANO: *Ob. cit.*, p. 413.

⁴⁹ Lugar enclavado en la dehesa también de Castilserás, núcleo de la encomienda homónima, de escasa rentabilidad entre 1500 y 1510.- E. SOLANO: *Ob. cit.*, pp. 205-206. Según M. Corchado, la encomienda había sido fundada en 1404 (*Ob. cit.*, Parte III, pp. 48-49).

⁵⁰ “Relaciones” de la villa y encomienda de Castilserás, resp. 48, p. 197.

Se trata, por lo tanto, de una iglesia o capilla vinculada a las casas de la encomienda ya desocupadas, como en Castellanos (el abandono de los comendadores de Castilserás se constata al menos desde el final del siglo XV⁵¹); y, a la vez, testigo de la iglesia parroquial del lugar, convertido en villa en cierto momento del primer tercio del siglo XVI⁵². En pleno proceso de despoblación de la villa, continúa desarrollando funciones parroquiales (¿también la administración de los sacramentos?) aún para los escasos pobladores de Castilserás, que cuenta con ocho vecinos en 1576. El dato de la advocación de San Lorenzo para esta capilla o iglesia es aportado por M. Corchado; dice tomarlo de las “Relaciones” que, en realidad, no especifican su titulación. Quizás procede de alguna información más tardía⁵³.

- La Fuente del Emperador

La iglesia de La Fuente del Emperador, dehesa localizada entre las tierras toledanas y las del Campo de Calatrava, es mencionada entre las reclamadas por el arzobispo toledano en 1238. Como se sabe, tierras que en los siglos XII y XIII habían conformado la encomienda de Guadalerza pasaron parcialmente a la de Fuente El Emperador al final del siglo XV⁵⁴. Hacia 1502, las residencias de ambos comendadores no se localizan en núcleos poblados. Tal vez el hábitat disperso de las dos

⁵¹ En el castillo cercado por el río Gargantiel citado por las “Relaciones” (resp. 44) hay un alcaide, el cual representa al comendador que al menos desde 1500 no residía en la población y que, a su vez, se ausentaba con frecuencia.- E. SOLANO: *Ob. cit.*, p. 206.

⁵² Parece que obtuvo el privilegio de villazgo en la época de su comendador Juan Pacheco, localizado por M. Corchado en 1536.- *Ob. cit.*, Parte II, p. 223.

⁵³ M. Corchado: *Ob. cit.*, Parte II, p. 218.

⁵⁴ E. RODRÍGUEZ-PICAVEA: La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana, p. 63.

encomiendas⁵⁵ pudiera ser atendido, del modo acreditado en Castilserás (celebración de la misa dominical) en la *iglesia* que en 1502 el comendador debe reparar⁵⁶, en la que pagarían sus diezmos repartideros entre las dos circunscripciones: los moradores de estos terrenos montuosos en El Robledillo, las huertas de La Zarzuela y Darazután⁵⁷ (encomienda de Fuente El Emperador) y los colmeneros y ganaderos de la dehesa de Guadalerza, cuya iglesia no se vuelve a mencionar desde 1238. Sin embargo, hay que tener en cuenta la relativa cercanía de otras parroquias como la de Malagón, donde la atención sacramental estaría más asegurada.

- Herrera

Se documenta una *iglesia* en el lugar de Herrera en el siglo XIII (1238) cuando, según M. Corchado, se quiso fomentar una población al amparo del castillo homónimo -entre Alcolea y Corral-- que no tuvo mucho éxito⁵⁸. Ya relacionada con la encomienda

⁵⁵ Los conceptos de rentas de las encomiendas incluyen datos significativos. El cuadro de rentas de la de Fuente El Emperador (1502) elaborado por E. Solano refleja la existencia de estos cortijos; incluye el “diezmo de los ganados de los vecinos” además del diezmo de las huertas de Zarzuela y Darazután (p. 438); para la encomienda de Guadalerza cita la dehesa arrendada, una venta, tres molinos en el río Guadalerza, la renta del carbón, el diezmo de los colmenares, etc.

⁵⁶ En realidad, en 1502 los visitantes constatan que el comendador no ha cumplido lo que se le mandó en la última visita: “que endereçasedes e Reparasedes la yglesia”. La impresión de ruina que ofrecen estos términos, sobre todo la necesidad de enderezar la iglesia, ha de matizarse por cuanto la misma expresión se utiliza para referirse a la huerta de la encomienda: “... e plantasedes e endereçasedes la guerta”.

⁵⁷ En el siglo XIII hubo frustrados intentos de estimular la población de estos dos lugares.- *Ibidem*.

⁵⁸ *Ob. cit.*, Parte III, p. 204. El mismo autor identifica el núcleo con la actual casa de campo o quinto llamada “Aguas Acedas”, en el término de Corral de Calatrava, donde parecen estar incorporados los restos del castillo.- *Ob. cit.*, Parte II, p. 284; “Toponimia medieval de la región manchega”, p. 72.

cuyo núcleo era la dehesa de Herrera, vuelve a aparecer la iglesia en 1471 y, con el nombre de San Benito, en 1502 y en 1510, localizada cerca del castillo y cerca de la casa del comendador. Según E. Solano, el lugar habitado se despobló a comienzos del siglo XVI⁵⁹. Por lo tanto, la iglesia de San Benito que perdura después puede muy bien ser la antigua parroquia, y el hecho de que su denominación no cambie a “ermita” lleva a plantear si continuaría prestando servicios religiosos a ciertos pobladores de la zona. Aparece asociada de algún modo a la encomienda ya desde 1471, de esa forma directa que lleva a confundir el oratorio o capilla anejo a la casa con la iglesia que tiene funciones parroquiales. Para este año conocemos la iglesia porque se incluye en la descripción de las casas de la encomienda cuando ésta es visitada:

“... E un poco desviado del castillo de la dicha casa esta una yglesia pequeña enlusada con su patio enfrente e sus puertas de pino, y ella cubierta de madera parda e teja, e con la ymagen de la Vergen Maria e otras tres ymagenes”.⁶⁰

El hecho de que no haya ningún mandato de reparar la iglesia entre los dirigidos después al comendador (sí se le ordena realizar ciertas reparaciones en la casa, entre otras cosas), indica que se encontraba en buen estado. En los años posteriores de 1502 y 1510, la información es la misma: en la visita a la encomienda se dice que en la casa está una campana que compró Alonso de Cáceres para la iglesia de San Benito que está cerca de la casa.

Tal como aparece en la documentación, el de San Benito es un pequeño templo que incluso en el cuarto de siglo que precede a la despoblación de Herrera parece estar considerado más como “iglesia de encomienda” que propiamente como parroquia de un núcleo consolidado, del tipo de las que pueden prestar funciones de cura de almas para un hábitat escaso y en continua disminución; y que, aún desaparecido el lugar, se sigue

⁵⁹ *Ob. cit.*, pp. 216-217. Inocente Hervás adelanta la despoblación al siglo XIV.- *Diccionario histórico-geográfico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1890, p. 21.

⁶⁰ 1471, octubre 24, Herrera. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 1, fol. 65v.

conservando al amparo del comendador, integrándose con sus casas en el objeto de las obligaciones de manutención y reparación que aquél tiene; más aún cuando, como en este caso, el titular sigue residiendo en sus casas de la dehesa. Nótese que en el *Libro de Beneficios* de 1501 no es citada entre las iglesias parroquiales del arciprestazgo de Ciudad Real o Calatrava. Sin embargo, en los años siguientes no había perdido su denominación de *iglesia* y pudo seguir desarrollando una función parroquial, al menos esporádicamente y en sus niveles mínimos, puesto que la relación de derechos del comendador de Herrera hasta 1510 acredita un cierto hábitat en la zona: se menciona a los colmeneros que residen en la dehesa de Calabazas, integrante también de la encomienda; el comendador posee jurisdicción civil en primera instancia sobre las personas de Herrera y Calabazas, se beneficia de las penas y caloñas, percibe diezmos de las huertas, etc⁶¹. Así, esta parroquia-ermita-oratorio respondería a la situación por la cual es puramente la estructura comendaticia (y no un núcleo con entidad jurídica) la que articula y justifica un hábitat disperso dedicado a su explotación, incluyendo su atención religiosa a partir del templo de su responsabilidad directa.

C) LAS “PARROQUIAS” DE ALDEA EN SITUACIÓN DE DEPENDENCIA.

- Probablemente hay que incluir bajo este epígrafe la iglesia del lugar de **La Cañada**, dependiente de la villa de Corral, para el periodo anterior a 1501. Remitimos al apartado siguiente, donde se trata de esta parroquia en la época en que ya aglutina a la feligresía de la *villa* pero acusa todavía la subordinación respecto a Corral.

⁶¹ *Ob. cit.*, pp. 420-421.

- Gargantiel

Se documenta una *iglesia* de Santa María para esta aldea perteneciente a Almadén en el marco de las visitas a esta última villa en 1493 y en 1502; en 1510 es contada entre las *ermitas* de Almadén; sólo en la primera fecha existe una cofradía vinculada a ella. El carácter de este templo plantea dudas, que enlazan con la medida de la envergadura de la aldea y de su autonomía de Almadén en cuanto circunscripción eclesiástica: la cuestión es si se trata de la iglesia parroquial de Gargantiel o bien de un santuario de la villa cabecera del alfoz.

En principio, las calificaciones de “iglesia” y “ermita” deberían acompañarse respectivamente de una serie de indicadores: en el primer caso, gestión concejil, mayordomo de la iglesia, cura propio (o clérigo que haga las veces de tal) temporal o fijo, y administración de los sacramentos; en el segundo, gestión a cargo de la cofradía, mayordomo de la cofradía y ausencia de clérigo cura. Hay que tener en cuenta además que Gargantiel no tiene concejo propio, y por ello de entrada la tutela de los oficiales del de Almadén se ejercerá en todo caso sobre el templo de Santa María, según el modelo habitual: directamente si se trata de una iglesia o una ermita e indirectamente si es una ermita atendida por su cofradía. Por otro lado, en ninguna de las fechas citadas hay referencias directas a la existencia de un cura o clérigo propio.

Sin embargo, en el caso de Santa María de Gargantiel estos datos aparecen combinados:

- 1493: Iglesia; regida por la cofradía.
- 1502: Iglesia; regida por el concejo de Almadén.
- 1510: Ermita; conservada por el concejo de Almadén.
- 1535: Iglesia; solicitud de clérigo por los vecinos de Gargantiel.

En 1493 los visitantes atribuyen a la cofradía el cuidado de la iglesia y la responsabilidad sobre sus bienes y su gestión: la usurpación de bienes de la que ha sido víctima ha causado el “agravio de la yglesia e cofradia”; es de suponer que el mayordomo al que entonces se dirigen es también el de la cofradía. Sin embargo, ya el inventario de este año incluye ornamentos, objetos y libros que manifiestan que en la iglesia se venían administrando los sacramentos: capillos de bautizar, crismas, ampollas de estaño, dos bautisterios; además, un cuaderno con la fiesta del Corpus Christi, dos casullas, tres sobrepellices y un alba. En 1502 desaparecen las referencias a la cofradía, y son los oficiales del concejo de Almadén los que deben velar por los bienes y necesidades de la iglesia de la aldea de Gargantiel (al igual que lo hacen con la parroquia de Santa María de La Estrella del propio Almadén): condicionan con su intervención la actuación del mayordomo --de la iglesia-- y a ellos se les ordena comprar ornamentos y libros necesarios:

“Asy mismo vos mandamos ... hagays conprar e conpreys una casulla de terçopelo de la color que os pareçiere con su aparejo para desyr misa e çelebrar el ofiçio divyno al tiempo que A la dicha yglesia se aya de desyr misa, E un salterio para desyr los ofiçios, de lo qual todo fuymos ynformados que la dicha yglesia tiene asas neçesydad, lo qual dareys conprado, pues la dicha yglesia tiene agora dineros para ello, para el dia de Sant Miguel de setiembre primero que verna ... so pena de cada 600 mrs. para la obra de la dicha yglesia”.

Finalmente, en 1510 los visitantes felicitan al concejo de Almadén por el buen estado de la *ermita* de Santa María de Gargantiel, que se distingue por ello frente a las necesidades de los edificios de las ermitas de San Sebastián y Santa Brígida; por otro lado, la visita de este año realizada a la parroquia de Almadén revela que el clérigo encargado de ella es un “prior” calatravo que, como cura, ha incrementado sus atribuciones sobre la gestión de los bienes del templo respecto a otros curas anteriores.

La interpretación que ofrecemos es la siguiente: una ermita evoluciona hasta adquirir la función de parroquia, consolidada en 1502, que después pierde, hasta que de nuevo en 1535 consigue recuperarla.

- 1) En una antigua ermita, quizás existente desde antes de formarse la aldea de Gargantiel (Hervás recuerda que la población aparece mencionada por primera vez en 1482) la devoción en torno a la Virgen venerada allí hace crearse una cofradía homónima.
- 2) En la última década del siglo XV la concentración y aumento del hábitat hace que la ermita asuma funciones parroquiales, tal como parece en 1493: es parroquia y sus feligreses son los habitantes de Gargantiel. Aún así, se sigue respetando la autonomía gestora de la cofradía, sin que se recaben permisos ni mandatos del concejo de Almadén ni de ningún cura. Sin embargo, hay que notar que los bienes son consignados en el inventario (vacas, becerros y bueyes) como “posesiones de la fabrica” y no de la cofradía: la iglesia tiene un sostén económico propio⁶², y además de estar bien provista, presta algún libro e incluso dinero a la parroquia de Almadén. Suponemos que sería el cura de la iglesia de Almadén quien acudiría allí a decir misa los días de fiesta, bautizar, administrar la confesión y la comunión en Pascua, dar la extremaunción y enterrar. Tal vez pagado por esta cofradía como en otros lugares hacen los cofrades con el capellán encargado de sus actividades religiosas.
- 3) En 1502 parece haberse consolidado la función parroquial de Santa María en Gargantiel; desaparece la cofradía o hace dejación de sus deberes o bien el concejo de Almadén hace valer sus derechos (o sólo lo ven así los visitadores). Quizás además hacia 1502 la iglesia cuenta con un clérigo estable, puesto que se ordena a los oficiales comprar un salterio para la liturgia de las Horas; en realidad, ya en 1493 el templo poseía un oficiero, pero lo tenía

⁶² En los casos habituales de iglesias parroquiales, esa identidad económica hace intervenir automáticamente a las autoridades concejiles por delegación de la Orden, al contrario de lo que ocurre en Santa María de Gargantiel en 1493.

prestado a la iglesia de Almadén, tal vez porque no se utilizaba. 4) Hacia 1510 ha perdido esas funciones: o bien ha decaído la población de Gargantiel o bien el cura calatravo que sirve la iglesia de Almadén ha dejado de ir a la aldea para atender el culto periódicamente: la iglesia parece reducida a una ermita donde se desarrollaría un culto comunitario los días de fiesta de la Virgen al lado de las devociones habituales individuales. 5) Más adelante, la iglesia “no tiene cura”, y por ello los vecinos y moradores de Gargantiel lo solicitan del Capítulo General, alegando

“que tenían ya Iglesia, y a causa de la poca vecindad, que era de veinte vecinos, no avia clerigo que les administrase los sacramentos, por lo qual muchas personas morian sin recibirlos”⁶³.

El 2 de marzo de 1535 el emperador accedía a la petición y asignaba al nuevo cura la renta de 4.000 mrs. Esto no implica que anteriormente la iglesia hubiera tenido cura, pero sí que ahora existe la conciencia de su carácter parroquial, que se había perdido y se hace valer de nuevo.

Como puede verse, se han tenido que suceder las meras hipótesis: a falta de datos más explícitos, se ha tratado de explicar con cierta lógica la situación peculiar y oscilante de esta iglesia, que parece estar condicionada por la falta de consolidación de un núcleo de población que, sin embargo, pretende lograr su autonomía parroquial.

- Los Pozuelos.

⁶³ I. HERVÁS Y BUENDÍA: Diccionario histórico-geográfico de la provincia de Ciudad Real. Ciudad Real, 1890, p. 59.

Para esta población fundada quizás poco antes de 1475⁶⁴ (aunque probablemente ya antes era ya una pequeña alquería⁶⁵) que, dentro del término de Caracuel, obtenía el villazgo al final del siglo XV⁶⁶, el *Libro de Beneficios* de 1501 cita una iglesia parroquial con el cura asalariado que la sirve. Su advocación es la de San Sebastián, al menos según las “Relaciones” de Los Pozuelos de 1575 y probablemente antes, ya que no se advierte que anteriormente fuera otra la iglesia, al contrario que en otros casos. Sin embargo, existe un dato curioso al respecto, proporcionado por esta última fuente: se dice en la respuesta nº 48 que “en la dicha villa no hay ... parroquia ninguna, sino una iglesia donde se dice misa y se administran los santísimos sacramentos”. Aparte de que la propia afirmación encierra una contradicción, más adelante se explica que no hay beneficio curado, simple o prestamero en la iglesia. Se entiende entonces que el culto sería atendido por un capellán asalariado. La situación es diferente de la de 1501, y la explicación de la precariedad de la parroquia podría residir en que una disminución demográfica en Los Pozuelos motivara la desaparición del curado permanente; sin embargo, en 1575 se afirma lo contrario, que la población ha crecido desde años anteriores hasta llegar a los 35 vecinos de entonces. Cabe pensar que lo extraordinario en la trayectoria de la pequeña población fue contar con un cura propio; y realmente su salario de 1501 era muy escaso (2.000 mrs. y un cahiz de trigo y cebada), lo cual podría conducir a que el curato no fuera ocupado fácilmente, como ocurría en otros lugares. Un elemento más que apoyaría la negación del carácter parroquial de la iglesia es la ausencia del pie de altar, tanto entre los derechos de los comendadores de Caracuel y

⁶⁴ La respuesta 2 de las “Relaciones” de Los Pozuelos de 10 de diciembre de 1575 indica que hace más de cien años que “se fundó” el pueblo.

⁶⁵ La Concordia firmada entre el arzobispado de Toledo y la Orden de Calatrava en 1482, basada en la anterior de 1474, atribuye a Los Pozuelos como a “otros lugares poblados” la exención de pagar la tercia diezmal al arzobispo dado que allí nunca se había hecho (*Bulario*, p. 281).

⁶⁶ M. CORCHADO: *Ob. cit.*, Parte III, pp. 400-402. Por el contrario, I. HERVÁS apunta que su población, en el término de Piedrabuena, comenzó al final del siglo XIV (*Ob. cit.*, p. 397) basándose, dice, en los términos de la Concordia de 1482.

Corral de Caracuel (de 1471 a 1510)⁶⁷ como entre los ingresos del cura en 1501. Con todo, la afirmación de 1575 en el sentido de que la iglesia de San Sebastián no es parroquia aunque en ella se diga misa y, sobre todo, se administren los sacramentos, queda por aclarar.

- Las Ventillas

El caso de la iglesia de San Marcos de la aldea de Las Ventillas, en término de Fuencaliente, es un ejemplo tardío del tipo de parroquia rural sin clérigo propio. El lugar es conocido al menos desde 1482⁶⁸, pero sólo en 1510, o poco antes, es concebida la *capilla* que en esta fecha los visitadores ordenan terminar para que el prior de Fuencaliente pueda decir misa allí algunos días. Pues bien, parece que una vez acabada su obra, el templo quedó bien dotado, y creemos que en 1534 ya se había consolidado su funcionamiento regular como parroquia, a tenor de la continuidad en la gestión de sus bienes; el inventario de 1537 indica que la celebración de la misa allí venía de bastantes años atrás (hay ya en esta fecha manteles de altar viejos) y, además, que en ella se administran los sacramentos. En estos momentos, la iglesia está dotada con ayuda de la iglesia mayor de Fuencaliente y su ajuar se renueva (se menciona un misal toledano nuevo), pero el grado de responsabilidad que en otros casos se asigna al comendador y al cura lo desempeña aquí sólo el prior de Fuencaliente, aunque probablemente delegaría en un capellán el servicio en San Marcos de Las Ventillas, puesto que, de hecho, se ha constatado que así lo hacía en ocasiones en Santa María de Fuencaliente, la propia sede del priorato. En otro orden de cosas, la dependencia de la

⁶⁷ En cambio, figura entre sus derechos el pie de altar de Caracuel, Abenójar, Cañada El Moral, Cabezarados y Saceruela.- E. SOLANO: *Ob. cit.*, p. 412.

⁶⁸ Es citado en la Concordia de este año como lugar poblado donde nunca se pagó tercio del diezmo al arzobispo.- *Bulario*, p. 281.

parroquia de San Marcos respecto a Fuencaliente se manifiesta en el hecho de que la casulla y su aparejo, y el cáliz de plata que venía utilizando hasta 1537, eran en realidad propiedad de la llamada iglesia mayor de la villa.

D) PARROQUIAS SIN CLÉRIGO PROPIO.

- La Cañada, Cañada El Moral.

Comentamos este caso como ejemplo de una parroquia que en un momento dado no tiene clérigo propio para servirla, un hecho poco frecuente en las del Campo de Calatrava. Esto no es obstáculo para que la iglesia conserve esa categoría, como se advirtió al tratar de los aspectos institucionales de las parroquias, aún tratándose de un núcleo de población pequeño que ve transformada su condición de lugar en la de villa.

Dicha situación se documenta en 1537: este año, los visitantes ordenan al comendador de Corral de Caracuel que provea con suficiente sustento un clérigo para la iglesia de La Cañada el Moral, ya que esta población (con categoría de villa probablemente desde los primeros años del siglo XVI) se encuentra en el término de su encomienda. Recogen así el mandato de la real provisión firmada por el emperador el 30 de abril del mismo año, que atendía a la súplica del concejo de La Cañada el Moral: según esta petición, la dotación del salario del cura hecha por el comendador era tan escasa que la iglesia se encontraba sin clérigo que la sirviera y muchos vecinos morían

sin confesión. Los visitantes constatan que, efectivamente, no hay cura que resida en la parroquia, aunque el de la villa de Corral iba a decir misa en ella los días de fiesta. En 1501, el clérigo que servía el curazgo percibía anualmente 3.000 mrs. y un cahiz de trigo; en términos comparativos con el resto de las villas y lugares de la región consignados en el *Libro de Beneficios*, resulta, efectivamente, de los más bajos en renta: dicha cantidad de dinero no es infrecuente en otros casos, pero a diferencia de ellos, el cura de La Cañada no completa el salario con otros ingresos, como puede ser el pie de altar. Por otro lado, no hay que descartar que hacia 1537 aquella cantidad hubiera disminuido, y la escasez de vecinos de que siempre adoleció el lugar⁶⁹ condicionaría la exigüidad de otras prestaciones⁷⁰. El hecho era que la administración de los sacramentos, lo que caracteriza a una parroquia, no estaba asegurada para los feligreses (fuera de la eventual y poco frecuente comunión dominical).

En realidad, el caso que exponemos viene a constituir una manifestación del cuidado que se ha de tener a la hora de afrontar la información procedente de un texto aislado: del de 1537 podría deducirse por ejemplo la existencia reciente de esta parroquia, o lo incompleto del carácter parroquial del templo, influido por la pasada condición de la localidad que era una aldea. Efectivamente, la iglesia de la población, actualmente Cañada de Calatrava, es parroquia en esos momentos --en realidad, la dotación para el clérigo propio existe, y el vacío de 1537 es coyuntural⁷¹-- y además lo había sido desde hacía tres siglos. La iglesia parroquial de *La Cañada*, pequeña aldea de Caracuel, aparecía ya documentada en 1238 y también en 1501, con su clérigo calatravo

⁶⁹ Cuando se independizó como villa (comienzos del siglo XVI) tenía unos 40 vecinos.- I. HERVÁS Y BUENDÍA: *Ob. cit.*, p. 157. Sin embargo, las “Relaciones” hablan de sus 90 vecinos.- 1575, diciembre 6. Resp. 39, p. 176.

⁷⁰ Independientemente del número de vecinos, el término para tierras de labor propio de la nueva villa de Cañada El Moral era muy reducido, aparte de la comunidad de pastos que mantenía con Corral y Caracuel.- C. Viñas y R. Paz: *Ob. cit.*, “Relaciones” de Cañada El Moral, 1575, diciembre 6, resp. 26 y 45, pp. 175 y 176.

⁷¹ Por otra parte, el hecho de que el cura de Corral acuda a decir misa al templo de Cañada El Moral los días de fiesta (y probablemente perciba el salario reservado a su clérigo) es el equivalente de la situación de acumulación de beneficios en la estructura diocesana, por la escasez de la dote de alguno de ellos, y esta situación tampoco implica la inexistencia de la parroquia --y el servicio-- cuyo beneficio pobre es anejado a otro.

en la última fecha. En 1510, bajo la advocación de Santa María, queda reflejada en la visita como una iglesia parroquial común, con su cura, mayordomo, ajuar para la administración de los sacramentos y bajo una dependencia doble: de unos oficiales concejiles, propios de lo que es ya una *villa* (la de *Cañada El Moral*), y del comendador correspondiente, el de Corral de Caracuel, como también ocurre en 1575⁷².

Únicamente, el hecho de que en 1537 la parroquia de La Cañada El Moral fuera atendida ocasionalmente por el cura de la cabecera de la encomienda puede ser una reminiscencia de la misma situación antes de 1501: la aldea de La Cañada tendría su iglesia parroquial y a ella le pagaría sus diezmos, pero el comendador de Corral de Caracuel sería el receptor (no el beneficiario, puesto que corresponden a la mesa maestral) y quizás el cura de Corral serviría aquella iglesia.

La aldea de La Cañada se había independizado respecto a Corral al resultar anexionada por El Moral cuando este último lugar adquirió el privilegio de villazgo⁷³ en la primera década del siglo XVI⁷⁴: entonces se configuró la villa de Cañada El Moral. Pero la nueva villa continúa perteneciendo a la encomienda y en ese sentido la tutela ejercida sobre la parroquia por el comendador de Corral no supone una merma de su autonomía como institución completa en sus elementos, aunque el caballero de la Orden

⁷² “Relaciones”, resps. 48 y 50, p. 177. Entonces la iglesia es llamada Nuestra Señora de La Concepción.

⁷³ A este respecto existen dos posturas: para E. Solano, el lugar de El Moral (incluido en la encomienda de Caracuel y Corral de Caracuel en el último tercio del siglo XV) fue el que al convertirse en villa, en 1511, anexionó a su término el del vecino lugar de La Cañada, momento a partir del cual la población fue denominada Cañada El Moral.- *Ob. cit.*, p. 203. Esta autora sigue a I. Hervás (*Ob. cit.*, p. 157). Sin embargo, M. Corchado dice que es poco probable que en algún tiempo Cañada y Moral hubieran sido dos pueblos distintos, ya que su separación por un arroyo que “viene a modo de cañada”, descrita en las “Relaciones” (resp. 1, p. 173), es frecuente en otros pueblos en los que sólo divide barrios.- *Ob. cit.*, Parte III, p. 174. Creemos que hay que dar la razón a los primeros, en parte por el testimonio de 1575 y también porque la composición firmada en 1482 entre la Orden y el arzobispado menciona los dos lugares separadamente (*Bulario*, p. 281).

⁷⁴ Suele atribuirse al privilegio de villazgo la fecha de 1511. Sin embargo, en realidad cuando la primera respuesta de las “Relaciones” cita este documento, dado el 18 de mayo en Sevilla por el rey Fernando, lo califica de *confirmación* del privilegio original. Efectivamente, nuestra documentación muestra que Cañada El Moral era ya villa al menos un año antes, pues en julio de 1510 los visitantes la tratan como tal.

disponga la provisión y mantenimiento del clérigo y deba velar por el estado del templo y sus bienes. La peculiaridad de la parroquia de Cañada El Moral es, si acaso, la de mantener en la práctica una cierta dependencia respecto a la iglesia de la antigua cabecera del alfoz, el núcleo de Corral; situación que la perjudicaba porque no exigía, al parecer, la urgencia de incrementar la dotación del clérigo, y el comendador podía descuidar su obligación de procurar la atención a los feligreses.

- Villamayor

Este lugar cercano a Almodóvar daba nombre a la encomienda de Argamasilla y Villamayor adjudicada a la Obrería desde mediados del siglo XV aunque, como dice E. Solano, pertenecía a la Orden de Santiago (la de Calatrava poseía allí ciertos derechos)⁷⁵. Parece que en 1501 ya no era así: la relación del *Libro de Beneficios* hace una aclaración fuera de lo habitual al llegar a Villamayor: “*es lugar de la orden e arciprestadgo de calatrava, es cura pedro ferrandes, danle de salario...*”. Hay que destacar que entre los derechos de Calatrava sobre Villamayor aún en la época de su pertenencia a la otra orden militar, se contaba la propiedad y patronazgo sobre su iglesia mayor de Santa María. Documentada desde 1469 hasta 1537, su situación de dependencia de la Orden de Calatrava no varía durante todo ese tiempo: ejerce su tutela, como siempre, a través de los alcaldes y regidores del concejo, supervisa y corrige la actuación de los mayordomos, atiende a las necesidades existentes y ordena el gasto, establece la participación del cura asalariado de que debe dar su consejo en lo anterior, etc. Una segunda particularidad que puede notarse a propósito de esta iglesia es que durante la visita de 1537 se constata que no tiene cura propio, lo cual no implica que

⁷⁵ La Orden de Calatrava en el siglo XV, pp. 197 y 405.

esté desatendida: es el cura de Argamasilla Quilez Gutierrez el titular del curazgo de Villamayor y el beneficiario de sus posesiones. Debe de tratarse de una situación coyuntural, a no ser que las menciones de las visitas anteriores relativas al “cura desta iglesia”, sin aclarar más, obedezcan a los estereotipos de los mandamientos.

3.4. MODIFICACIONES INTERNAS EN LA RED PARROQUIAL DEL CAMPO DE CALATRAVA.

Sin verse modificada la circunscripción uniparroquial en las villas y lugares del Campo de Calatrava (con las excepciones ya comentadas), en muchas de ellas se aprecian variaciones significativas que afectan a las *iglesias mayores* o parroquiales a lo largo del periodo considerado. Las dos primeras son indicativas de una transformación física de las respectivas localidades, su crecimiento o su desarrollo urbanístico en un sentido determinado; la tercera parece apuntar a un cambio devocional, si es que la precisión de las fuentes ha sido siempre la misma a la hora de reflejar las advocaciones.

Se trata de *a)* ampliaciones de las iglesias; *b)* sustituciones de los templos parroquiales por otros nuevos, solución que se adopta o bien frente a la insuficiencia del espacio, al igual que en el caso anterior, o bien ante la necesidad de contar con un emplazamiento más idóneo; y *c)* en otro orden de cosas, la documentación refleja cambios en nominaciones de iglesias mayores que siguen siendo las mismas; se trata normalmente de la especificación de una advocación concreta dentro de la genérica de la Virgen.

Hay que advertir que, al parecer, la mayoría de las iglesias que no fueron abandonadas para trasladar su función parroquial a otra nueva se vieron muy remozadas entre el final del siglo XV y comienzos del siglo XVI y después a lo largo de todo este siglo, no sólo con añadidos ornamentales según el nuevo estilo renacentista (portadas,

capillas) sino modificando la propia estructura arquitectónica. Así, en ocasiones las ampliaciones acompañadas de obras de gran envergadura llegaban a significar prácticamente la erección de una iglesia *nueva*, en el mismo lugar y aprovechando parcialmente la estructura anterior. Por ello a veces resulta difícil distinguir sólo por menciones aisladas o referencias indirectas a nuevas iglesias parroquiales si se ha producido realmente un cambio en el emplazamiento de la función parroquial o bien una ampliación de los templos antiguos. Si este último caso se ve acompañado de una transformación de la advocación, parece clara la voluntad de concebir realmente una iglesia *nueva*, pero aún es problemático llegar a tal conclusión si dicha transformación se produce manteniéndose dentro de la variedad de títulos marianos.

En este sentido, a falta de otros datos como puede ser el proyecto previo de mudar la parroquia (o, naturalmente, la información directa sobre dicho traslado, o sobre obras de ampliación), el valor de la cronología de un cambio de advocación, como indicadora de la fecha tanto de un cambio de templo como de su remodelación, es muy relativo. La correlación entre ambos cambios existe si la advocación mariana ha dado paso a otra referida a Cristo o a algún santo: entonces, efectivamente, se trata de una iglesia nueva y distinta. Pero si la parroquia con un nombre mariano es llamada más adelante con otro título dado a la Virgen, puede muy bien tratarse del mismo edificio religioso que conserva dicha función: en muchos casos puede apreciarse cómo simplemente con el paso del tiempo la advocación genérica de Santa María ha evolucionado concretándose en una denominación mariana específica para una misma iglesia, seguramente oficializando la tradición oral derivada de las preferencias populares.

El terreno de la historia del Arte podría aportar datos muy valiosos para solventar estos problemas, si se pudiera contar con un catálogo sistemático y

actualizado de los edificios religiosos del territorio⁷⁶ que recogiera no necesariamente sus advocaciones en el pasado pero sí el estudio de sus orígenes y progresivas transformaciones. De momento, aquí pretendemos aportar los datos cronológicos ofrecidos por nuestras fuentes, con el objetivo de mostrar una dinámica de transformación en los centros parroquiales que, en definitiva, obedecen a nuevas necesidades, aspiraciones y posibilidades; cuando la documentación sea más explícita, será posible también detectar los problemas que a menudo acompañaban a los mecanismos de tales transformaciones.

3.4.1. Ampliaciones de iglesias parroquiales.

Nos referimos a las obras de ampliación del templo más evidentes y explicitadas en las fuentes, que revelan claramente la insuficiencia del espacio en función del incremento de la población. Otras obras de mantenimiento y remodelación no son reseñadas aquí, aunque es posible que entre ellas algunos detalles apunten también a una ampliación del espacio no en extensión sino en el sentido del mayor aprovechamiento en altura del que ya existía, como pueden ser las alusiones a construcciones de tribunas⁷⁷.

⁷⁶ Al margen de estudios monográficos y otros mucho más amplios, como aportaciones de conjunto referidas al ámbito calatravo correspondiente a la provincia de Ciudad Real pueden verse la obra de Bernardo PORTUONDO: *Catálogo monumental de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1972, y la comunicación presentada en el *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha* por G. ESPARRAGUERA, M.A. BERDAGUER, T. ZARAGOZA y A.C. ZARZA: "La arquitectura religiosa en la provincia de Ciudad Real a lo largo de su historia", *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1988, VII, pp. 321-331.

⁷⁷ En la iglesia parroquial de Santa María La Mayor de Daimiel habían comenzado ciertas obras de importancia en 1502; debía de tratarse de la tribuna cuya construcción y pintura se terminó de pagar en 1504, que podía tener finalidades diversas: desde la acogida de fieles en

Los casos dudosos de las iglesias parroquiales de Puertollano y de Villarrubia son incluidos tanto en el presente apartado como en el siguiente, aunque nos inclinamos a considerarlas objeto de labores de ampliación más que a aceptar que fueron sustituidas por otras nuevas.

- Agudo

El espacio de la iglesia parroquial de San Benito se reveló insuficiente para afrontar el incremento demográfico de Agudo en el primer o segundo año del siglo XVI⁷⁸. Pero en este caso no se procedió a agrandar el propio templo, sino que se recurrió a otro existente en la villa: durante la visita de 1510 se constataba que habían comenzado las obras ordenadas en 1502, que ahora resultaban ser “unas capillas” o “una capylla” en la *iglesia* de Santa María⁷⁹

“por la mucha estrechura que la yglesia de Sennor San Benito tiene ... porque ay mucha neçesydad que se haga, segun el mucho crecimiento del pueblo”.

los actos de culto hasta la mera ornamentación, pasando por su destino a los clérigos para el rezo de las Horas canónicas. En Daimiel la necesidad de espacio se afrontó finalmente con la habilitación de una segunda parroquia, la de San Pedro, comenzada a edificarse hacia 1563 y todavía sin terminar en 1576. Para entonces se describe la anterior de Santa María o Asunción como “una iglesia grande de tres naves de boveda de muy buen edificio”, aunque se hace notar que el hecho de estar inacabada la de San Pedro perjudica mucho a la población “porques mucha la gente e hay mucha apretura”. Si la de Santa María obtuvo las naves laterales por adición posterior a la edificación primitiva, lo cual encajaría plenamente en las obras de ampliación espacial, es algo que no hemos documentado en las cuentas de que disponemos. La época de la construcción de la tribuna (1502-1504) parece todavía lejana en relación con el momento en que la saturación del espacio hizo necesario, como se ha dicho, contar con una segunda parroquia.

⁷⁸ Sabemos que las obras se estaban realizando en 1510, pero habían sido ya los visitantes pasados quienes ordenaron acometerlas, y la última visita es de 1502. Sería entonces cuando los oficiales concejiles, el cura o el comendador (o su teniente) les expusieran la carencia de la iglesia parroquial, pero lógicamente la necesidad de agrandarla debió de ser manifiesta antes de este momento.

⁷⁹ Fuera de este contexto y de una mención general de 1538 sobre “las ermitas de la villa” no hemos documentado esta *iglesia* de Santa María. Quizás se trate de la posterior ermita de Santa María de La Estrella situada a corta distancia de la villa de Agudo a la que se refiere I. Hervás, sin indicar su época.- *Ob. cit.*, p. 4.

Esta ampliación y el hecho de realizarse fuera de la iglesia mayor sugieren algunas consideraciones.

- En primer lugar, hay que notar que puesto que la iglesia parroquial se ve ampliada en un templo distinto, y basta con alguna capilla más, sólo puede ser por motivos funerarios, y no para celebraciones colectivas como la misa mayor. La capilla estaría destinada a misas votivas *pro anima*⁸⁰ o a enterramientos de cierta importancia, a falta ya de espacio *dentro* de la iglesia de San Benito, según la jerarquización de sepulturas que va desde el escalón más bajo en el cementerio circundante a los diversos lugares en el interior del templo, en función de la cercanía del altar. ¿Es posible que so pretexto del crecimiento del pueblo en realidad algún personaje o familia destacados pretendieran disponer de una capilla especial destinada a su sepultura? Nótese que en el mismo lugar también se dice que la obra se hace “para nobleçimiento desta vylla”⁸¹.

- En segundo lugar, lo que estaba previsto según el mandato de los visitadores de 1502 (más bien se trataría de una autorización para ampliar el espacio, a petición de la población) era la construcción de una capilla en la misma iglesia de San Benito. Frente a ello, la preferencia de los fieles o de las autoridades concejiles por la iglesia de Santa María puede explicarse porque la obra resultara menos dificultosa o bien porque la devoción de las gentes privilegiara aquel lugar.

A propósito de la elección del templo mariano modificando el proyecto calatravo que se refería a San Benito, resulta lógico preguntarse si es posible inferir un cierto enfrentamiento entre el templo de advocación “oficial” y el de advocación o devoción

⁸⁰ En 1501 se acredita la existencia de una capellanía, servida por un capellán distinto del cura y asalariado del concejo por 4.000 mrs. anuales.

⁸¹ Otra hipótesis para explicar la construcción de una nueva capilla sería el proyecto de su utilización por parte de alguna cofradía que ejerciera su advocación en San Benito, pero no

“espontánea”. Es bien conocida la devoción universal a la Virgen y, según se ha puesto de relieve en otros estudios, específicamente en el Campo de Calatrava⁸²; por otro lado, el culto a San Benito y a San Bernardo tiene un carácter menos espontáneo: siempre es introducido de la mano de las autoridades de la Orden.

Sin embargo, aquí no se trata de la devoción a alguna advocación mariana particular, emanada del pueblo: la de la iglesia de Santa María de Agudo respondería, por lo genérico, al tipo de las “oficiales” que tanto se repiten en otras parroquias⁸³, y hay que recordar que el culto a la Virgen encaja perfectamente en la espiritualidad cisterciense de la Orden⁸⁴. En esta línea, la preferencia de la villa por acometer la ampliación en Santa María sólo podría enmarcarse en la estrecha vinculación existente, por un lado, entre las ermitas en general y la devoción de los fieles como agentes de su promoción --y del título mismo-- y, por otro, entre las parroquias y las devociones dirigidas por la autoridad de que se trate. En todo caso, es evidente que el santuario dedicado a Santa María en Agudo no sólo estaría en muy buen estado, lo que indica una devoción

aparece ninguna cofradía costeando las obras en este caso concreto, ni tampoco ha sido documentada hermandad alguna vinculada a dicha iglesia mayor.

⁸² Referido en este caso a las parroquias, basándose en las *Relaciones Topográficas* de Felipe II L.R. Villegas compara cuantitativamente sus advocaciones en núcleos del ámbito actual castellano manchego en función de su pertenencia a las tres Órdenes Militares de Calatrava, Santiago y San Juan. Clasificadas las advocaciones parroquiales como marianas, de santos, de santas y de ángeles, los respectivos porcentajes revelan un fuerte contraste entre las tierras de Calatrava y las de Santiago: en las primeras, las advocaciones marianas duplican sobradamente el porcentaje de las de los santos, y en la zona santiaguista la proporción se invierte.- “Religiosidad popular y fenómeno repoblador en La Mancha”, pp. 25-26.

⁸³ En el caso de ermitas con advocaciones marianas específicas referidas a pasajes de la vida de María, a la naturaleza o tomadas de topónimos, se ha hecho hincapié en su carácter popular frente a los títulos marianos otorgados a las parroquias: “... mientras en las primeras es algo popular y sentido por el colectivo que lo decide, por algo que a ellos les afecta, en las segundas interviene el clero --local, diocesano-- con un notable peso ideológico teológico”.- F.J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA: “La devoción mariana bajomedieval en Castilla La Nueva reflejada en las Relaciones Topográficas de Felipe II (Consolidación de un fenómeno religioso popular)”, *Devoción mariana y sociedad medieval*, p. 89.

⁸⁴ Al menos el culto genérico a la Virgen y especialmente a la Inmaculada Concepción; es la explicación que da L.R. Villegas a la profusión de advocaciones marianas en el Campo de Calatrava, siguiendo a F.J. Campos y Fernández de Sevilla.- *Ibidem*, p. 64, nota 6.

sostenida, sino que tenía la entidad suficiente para ser habilitado del modo que se ha visto.

La reacción de los visitantes de 1510 que han visto contravenidas las órdenes de los anteriores no es de reprobación explícita. Pero sí ponen de relieve la magnitud del gasto que está ocasionando la construcción de la capilla en Santa María; y puesto que el concejo no ayuda y aquélla está siendo sufragada íntegramente con los propios de San Benito, ordenan que se haga un repartimiento por el pueblo “de peones y carretas para servicio de la dicha capylla”. No era infrecuente en los visitantes calatravos recurrir a la contribución de los fieles para afrontar obras de envergadura y así salvaguardar los propios de las iglesias; este procedimiento se emplea igualmente para las reparaciones o ampliaciones realizadas en el espacio de los propios templos parroquiales. Y hay que tener en cuenta que en 1510 la iglesia de San Benito ya tiene muchas otras necesidades que cubrir en cuanto a vestimentas de clérigos, cálices (los seis de que disponía estaban viejos y rotos), libros que ha de adquirir o reparar y otras cosas que los visitantes disponen comprar o hacer, aparte del gasto habitual en aceite y cera. Sin embargo, si el hacer recaer en la población los gastos de las obras en Santa María quiere verse como indicio de un enfrentamiento de fondo, no faltan los términos de comparación que para otros casos revelan una actitud bien distinta por parte de la Orden⁸⁵.

- Por último, venimos considerando como *ermita* el templo de Santa María porque coetáneamente la iglesia mayor es, sin lugar a dudas, la de San Benito. Pero cabe preguntarse si la denominación de *iglesia* que le da la documentación responde a

⁸⁵ Puede compararse este caso con el de la construcción de una nueva parroquia en Corral de Caracuel, la de Santa María de La Encarnación, que habría de sustituir a la anterior de Santa María de La Paz, apartada de la población. La idea de edificar un nuevo templo dentro de la villa fue del comendador mayor don Gutierre de Padilla, según se indica en 1502. Ya entonces y en años sucesivos este personaje y otras jerarquías de la Orden, e incluso la Mesa Maestral, aportan fuertes sumas para que la obra pueda continuar. En Agudo, en cambio, en las instancias calatravas no se aprecia la misma disposición a contribuir económicamente para la construcción de una sola capilla, cuyo gasto terminará revirtiendo en los propios pobladores.

una función parroquial que el templo mariano se está preparando para asumir en sustitución de San Benito, comenzando por el refuerzo espacial de la última que se ha visto arriba (ya en otros casos el hecho de que dos templos compartan el carácter parroquial obedece a dicho proceso de sustitución). Se ha descartado esta posibilidad porque tanto en la visita de 1510 como en la posterior de 1538 se sigue atendiendo las necesidades de ajuar y edificio de San Benito con una visión de futuro; el propio comendador mayor don Gutierre de Padilla⁸⁶ la había beneficiado recientemente con cierta donación⁸⁷; y en 1538 se dice inequívocamente al visitar la encomienda mayor que su titular (don García de Padilla⁸⁸) tiene “unas casas de aposento junto a la yglesya parrochial de sennor sant benito de la dicha villa”.

Sí resulta más plausible que la iglesia de Santa María hubiera sido la parroquial de Agudo *en época anterior* a San Benito (documentada por nosotros desde enero de 1493), adonde pudo trasladarse dicha función a causa de un mejor emplazamiento, como en tantos casos ocurría. Entonces, sería más bien el apego de la población al templo anterior (quizá reforzado por su advocación mariana) lo que explicaría la situación que hemos expuesto.

En todo caso, si en 1502 lo que se pretendía era ampliar la iglesia parroquial, “segun el mucho creçimiento del pueblo”, no se había conseguido. Prueba de ello es que el comendador mayor don García de Padilla dejó 100.000 mrs. como legado para la “construcción” de la iglesia; sería confirmado por Carlos I el 4 de agosto de 1553, año

⁸⁶ Es titular de la encomienda mayor de Agudo y Abenójar entre 1497 y 1515.- M. CORCHADO: *Estudio... del Campo de Calatrava*, Parte II, p. 63.

⁸⁷ Se trataba de una tela rica, de terciopelo de aceituní verde; no habría transcurrido mucho tiempo desde esta manda (coetáneamente a la obra en Santa María, por lo tanto) porque en 1510 no se le había dado ningún uso. Los visitantes de este año ordenaron confeccionar con el paño una casulla y una capa con sus cenefas, dalmáticas, cordones, etc.

⁸⁸ Comendador Mayor entre 1523 y 1542.- M. CORCHADO: *Ob. cit.*, parte III, p. 22.

que aparece labrado en la torre de San Benito para indicar el comienzo de las obras⁸⁹. A partir de aquí comenzaría la verdadera transformación de este templo parroquial, que iba a tardar todavía muchos lustros en concluirse⁹⁰. De momento, en los primeros años del siglo XVI las aspiraciones de agrandar la pequeña iglesia de San Benito habían chocado probablemente con una limitada disponibilidad económica y quizá también, siguiendo la lógica de la hipótesis antes expuesta, con la resistencia de la población que prefiere aplicar las mejoras a la anterior iglesia parroquial.

En suma, en esta localidad la ampliación del espacio de la iglesia mayor, documentada a comienzos del siglo XVI, se resuelve precariamente mediante la original solución de añadir el necesario a una ermita. Con las funciones parroquiales así distribuidas, Agudo continuaba siendo villa uniparroquial.

- Almadén

La iglesia parroquial de Almadén, Santa María de La Estrella o (en 1575) Nuestra Señora de La Estrella, se vio ampliada en torno a 1511. En esta fecha, el concejo de Almadén solicitaba del Capítulo General de la Orden reunido en Sevilla

“les hiziese alguna merçed para ayuda de *acabar de hazer la yglesia* de la dicha villa”.

Se dice después que el monarca mandó librar 10.000 mrs. en las rentas de la Mesa Maestral; también hay más adelante una alusión a la ayuda que la Orden había

⁸⁹ M. CORCHADO: *Ob. cit.*, parte III, pp. 22-23. La expresión “construcción de la iglesia” asociada a la donación del comendador mayor no ha de interpretarse, una vez más, literalmente. Aquí se trataba de obras de remozamiento, aunque de gran envergadura al parecer. El templo existe, desde luego, cuando don García de Padilla instituye el legado, pero aquél vocablo induce a error a M. Corchado, que llega a comentar que “en el siglo XVI parece que [Agudo] todavía no tenía iglesia”.

⁹⁰ Incluso a mediados del siglo XVIII estaba por terminar la torre, cuando ya el templo es descrito como de tres naves, con piedra de cuarcita, remates de mármol, etc.- *Ibidem*, p. 23.

concedido con el mismo fin --probablemente en los primeros años del siglo XVI-- para el “reparo” del templo, consistente en 300 fanegas de pan vendidas por 15.000 mrs.

Creemos que aquí la expresión “hacer la iglesia” no se refiere a la edificación de un nuevo templo, sino a las obras de ampliación del que ya existía desde --al menos-- el siglo XV, el de Santa María de La Estrella: aunque en ningún momento se dice el nombre de la parroquia, es aquella advocación la que se continúa hasta la época de las “Relaciones”, y además nótese que en otro lugar del texto del Capítulo se habla simplemente de “reparo”. Para la fecha del Capítulo de Sevilla, dicha labor de ampliación debía de encontrarse bastante adelantada.

- Almodóvar

En la primera década del siglo XVI, el espacio de la iglesia parroquial de Santa María o, como aparece en las “Relaciones Topográficas”, Nuestra Señora de La Estrella, resultaba demasiado limitado. En el Capítulo General de Sevilla de 1511 se trató de su ampliación y se decidió que las rentas de la Mesa Maestral contribuirían a ello:

“El concejo de Almodovar suplico les mandase faser alguna merçed para acreçentar la yglesia de la dicha villa porque hera muy pequeña. Su alteza mando que se librasen xxV (20.000) para la obra della en las Rentas de la Mesa Maestral”.

El texto de esta petición y resolución precede a las líneas referidas a la iglesia de Almadén⁹¹, pero en el caso de Almadén la cantidad librada sólo supone la mitad de la destinada a la ampliación del templo de Almodóvar. Probablemente es así porque en el

⁹¹ En el mismo apartado se conceden las ayudas pedidas para acabar sus respectivas iglesias también a concejos andaluces, los de Torre Don Jimeno y Lopera.

último caso se trataba de iniciar las obras⁹² mientras que el concejo de Almadén estaba solicitando una ayuda ya para terminarlas.

- Puertollano

Conocemos la iglesia de Puertollano como Santa María desde 1491 (Santa María La Mayor desde 1502). Según las “Relaciones” de Puertollano de 1575, la única parroquia de la villa se titula Asunción de Nuestra Señora y se dice que “es una iglesia nueva”. ¿Se produjo el traslado de la función parroquial a un nuevo templo? Y si fue así, ¿cuándo ocurrió?

Respecto a la primera cuestión, la lógica nos lleva a negar que tuviera lugar el abandono de la iglesia de Santa María para edificar otra distinta: si se hubiera producido la translación de la parroquia, probablemente el templo anterior sería entonces una ermita (a no ser que el estado de extrema ruina llevara a abandonarlo totalmente; pero esto no suele ocurrir, por cuanto la construcción de una nueva iglesia lleva tanto tiempo que durante el mismo es necesario seguir atendiendo los desperfectos de la anterior, donde todavía debe continuar el culto durante años e incluso décadas). Sin embargo, entre las muchas ermitas de Puertollano la única citada en 1575 en el interior de la villa es la de San Mateo; aún considerando las demás del entorno de la población, sólo Santa María de Gracia tiene advocación mariana, pero existía coetáneamente a la parroquial de Santa María. Además, aunque las menciones de ermitas no son exhaustivas en esta fuente, lo natural es que el dato del santuario que había sido parroquia hubiera sido ci-

⁹² La renovación de la iglesia se prolongó a lo largo del siglo. Es tipificada entre las iglesias de tres naves con bóveda de crucería en la cabecera y el crucero, propias de poblaciones con un nivel demográfico relativo alto, y asignado el conjunto del edificio al siglo XVI.- G. ESPARRAGUERA, M.A. BERDAGUER, T. ZARAGOZA y A.C. ZARZA: “La arquitectura religiosa en la provincia de Ciudad Real a lo largo de su historia”, *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1988, VII, p. 326.

tado en las “Relaciones” como ocurre en otros casos, máxime cuando uno de sus redactores es el propio rector de la parroquia de Puertollano.

Esta constatación parece indicar que la “iglesia nueva” citada en 1575 no es sino la misma conocida anteriormente, ampliada o muy remozada.

En cuanto a la época de la remodelación de Santa María, hay que considerar errónea la afirmación de I. Hervás y Buendía referida a Puertollano, según la cual “*en los primeros años del siglo XVI se edificó su iglesia parroquial sobre el terreno que ocupaba la antigua, ya en ruinas, e insuficiente para llenar las necesidades de su crecido vecindario*”⁹³.

Según este autor, sería este templo de los comienzos del siglo XVI el citado como nuevo en las “Relaciones”. Sin embargo, las fuentes que hemos utilizado continúan documentando la iglesia de Santa María La Mayor hasta 1550. Hasta ese año no existen referencias a proyecto alguno para sustituirla o reedificarla, y al contrario, se acredita la realización de una serie de obras dirigidas a conservarla y mantenerla: entre 1499 y 1502, las cuentas de la iglesia revelan que el gasto más importante se dedicó a un nuevo retablo (en el cual parece que no se escatimó nada, puesto que supuso el endeudamiento para la iglesia, que tuvo que recurrir al préstamo de diversas cofradías); es cierto que en 1510 los visitadores observaban que la madera del tejado de la nave estaba podrida por algunos sitios, pero dispusieron que fuera examinada toda la madera para renovarla y que se retejaran los tejados. Por último, en 1537 a través del capítulo de gastos se detecta una febril actividad constructiva, ya que se anotan los maravedís pagados “a los carreteros que andovieron trayendo piedra los días de fiesta a la dicha yglesia”⁹⁴; en conjunto, durante ese año el elevado gasto “en obras de la yglesia y otras cosas” superó a los ingresos. Se trataba de la capilla dedicada a Santiago que se estaba

⁹³ *Ob. cit.*, p. 403.

⁹⁴ A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 5. 1537, oct. 24. Puertollano, fol. 191.

construyendo por entonces en Santa María La Mayor⁹⁵, de la que los visitantes de 1537 dicen ser “muy honrrada e suntuosa” y por cuya obra, con bóveda de crucería y arco, felicitan a los oficiales del concejo y al rector. En el mismo año existen referencias a la tribuna y a la torre de Santa María La Mayor.

En resumen, no se constata ni el estado de ruina de la iglesia durante este tiempo ni su reedificación a comienzos del siglo XVI. Sin embargo, de la afirmación de I. Hervás hay que retener el elemento de edificación de la iglesia sobre la antigua, que podemos interpretar como una ampliación o, prácticamente, reconstrucción del templo que sin duda debió de conservar partes del edificio anterior, al menos la capilla realizada en torno a 1537.

Si se acepta esta interpretación, queda solucionado en primer lugar el problema que se planteaba desde la hipótesis de la sustitución por un templo nuevo y distinto, consistente en saber qué había sido de la iglesia antigua que en las “Relaciones” no se citaba. En segundo lugar, aclara el comentario de la misma fuente sobre la parroquia de La Asunción, descrita como “nueva”: no hay que aceptarlo literalmente, pero nos indica la envergadura de la “ampliación” (que dio pie a la conciencia de contar con un nuevo templo, en lo que sin duda influyó también el cambio de advocación). Por último, no contradice la sospecha de que un edificio que era regularmente atendido en sus

⁹⁵ Sufragada en principio por la donación de María Alonso (de quien era testamentario el propio rector frey Francisco de Corpas) y por la cofradía de La Caridad. Este cabildo y el albacea del legado habían solicitado, en realidad, la licencia para erigir una ermita en honor de Santiago en las casas de la piadosa difunta o, en su defecto, dedicarle una capilla en la iglesia mayor.- I. Hervás y Buendía: *Diccionario histórico-geográfico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1890, p. 403. Durante la inspección de 1537 los oficiales concejiles, el rector y el mayordomo de la iglesia plantearon a los visitantes calatravos el problema de la falta de fondos para continuar la obra, originado cuando el maestro de Yepes Alonso de Escuderos reclamó una cantidad superior a los 165.000 mrs. estipulados en principio y ya pagados. La solución fue autorizar el empleo de los bienes de la misma iglesia.

necesidades y en el que se emprendía la construcción de una costosa capilla tenía que ser aprovechable, al menos parcialmente, para la iglesia *nueva*.

En cuanto a la cronología de la obra, tuvo que ser acometida después de 1550 y con anterioridad a 1575.

Las conclusiones anteriores, deducidas de las cuentas y mandamientos relativos al templo y conservados en las visitas de la primera mitad del siglo XVI, y del argumento *a contrario* para negar tanto el abandono como su estado de ruina y consiguiente total sustitución ni en este periodo ni, probablemente, en el siguiente, se ven apoyadas por estudios realizados desde el campo de la historia del Arte⁹⁶. Efectivamente, se confirma que la “iglesia nueva” fue edificada en la segunda mitad del siglo XVI⁹⁷; su portada norte fue terminada en 1562; la portada sur se realizó desde 1566 hasta 1574⁹⁸. Y todavía en 1568 un informe del calatravo comisionado por Felipe II se refiere a la iglesia antigua sobre la que se están produciendo las modificaciones convenientes⁹⁹.

En definitiva, el caso de la iglesia parroquial de Puertollano se encuentra a medio camino entre la ampliación y la sustitución por otra; a la vez, experimentó un cambio en su advocación, siempre en el marco de la devoción mariana. No se produjo el abandono del templo anterior de Santa María o Santa María La Mayor en favor de uno distinto, pero posteriormente debió de ser tan remozado y, en definitiva, prácticamente

⁹⁶ J.D. DELGADO BEDMAR: “Escultura del Renacimiento en Castilla-La Mancha: las portadas de la iglesia de La Asunción de Puertollano”, *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Toledo, 1988, VII, pp. 383-389.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 383. Al denominarla “iglesia nueva”, J.D. Delgado Bedmar sigue la terminología de las “Relaciones Topográficas” de Puertollano y de I. Hervás en su *Diccionario histórico-geográfico de la provincia de Ciudad Real* de 1890. El cambio de advocación es un factor que, sin duda, influye en el hecho de considerarla así; pero sabemos que en muchas ocasiones la especificación de un título mariano dentro del genérico que antes tenían algunas iglesias se produce sin que exista cambio de templo.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 385 y 388.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 384.

reedificado, que en las “Relaciones” de Puertollano de 1575 la iglesia de la Asunción de Nuestra Señora se considera como *nueva*.

- Villarrubia.

Aparentemente, en las primeras décadas del siglo XVI se está acometiendo en Villarrubia la edificación de un templo de nueva planta. Sin embargo, creemos que es la parroquia habitual de Santa María la que está siendo ampliada cuando en 1539 el visitador apremia a las autoridades concejiles a terminar la iglesia que se viene “haciendo” desde hace muchos años y en la que hasta entonces no se han hecho sino dos capillas. Puede verse el caso problemático de esta iglesia en el apartado siguiente relativo a las sustituciones de templos parroquiales.

3.4.2. Sustitución de templos parroquiales por otros nuevos.

- Bolaños: de Santa María de Alta Virtud a Santiago Frater Domini.

Al menos en 1539 se está construyendo una iglesia nueva en la villa. El dato procede de una noticia indirecta, el mandato de aquel año dirigido a la cofradía de Santa María La Mayor, que ejerce su culto en la parroquial de Santa María de Alta Virtud: los visitantes ordenan a los cofrades que corran ellos con los gastos de cierta vestidura de lienzo necesaria para el capellán que dice las misas de la hermandad (tienen otra disponible, pero es de damasco y se ha de reservar para las fiestas), dado que

“... los hornamentos de la yglesya se gastan y es pobre e no puede conprar otros, espeçialmente agora con la obra de la yglesya nueva que se haze en esta villa”.

Debía de hacer poco tiempo que se había comenzado la iglesia. Por las “Relaciones Topográficas” de Bolaños se sabe que su titulación era la de Santiago *Frater Domini*.

Puesto que en el momento de esta encuesta (1576, ampliada la redacción en 1578) la iglesia nueva estaba ya en uso, y se dice que “hala hecho el pueblo en treinta y seis años”, es posible que su construcción diera comienzo a lo largo de la década de 1530. Las “Relaciones” todavía se refieren a la “iglesia vieja” --sin mencionar su advocación-- que debió de continuar en uso como ermita. La de Santiago es ahora la única parroquia.

- Calzada: de San Salvador a Santa María.

La iglesia parroquial de Calzada aparece dedicada a Santa María en 1486 y en los años siguientes, con posteriores derivaciones de la advocación genérica de la Virgen. Pero la primitiva parroquia no fue ésta, tal como se indica en las “Relaciones” de La Calzada de 1575 (primera redacción, ultimada en 1579): nombran entre las ermitas la de San Salvador, identificada como muy antigua, y se reseña que “dicen que fue la parroquial de esta villa”¹⁰⁰; probablemente a este templo se refería el *libellus* de 1238 al mencionar la iglesia de La Calzada.

- Caracuel: de Santa María a Nuestra Señora de La Asunción.

La mención de su iglesia parroquial es una de las más antiguas en el Campo de Calatrava. A falta de datos en contra, cabe suponer que la que se adjudica en 1217 al arzobispo de Toledo es la misma de Santa María que se acredita desde 1468, llamada Santa María La Mayor en los primeros años del siglo XVI. Parece ser que el núcleo de Caracuel se pobló tempranamente, a raíz de las Navas, al amparo del castillo

¹⁰⁰ Resp. 51, p. 161.

homónimo; pero, como se sabe, la fortaleza estaba ya en manos de la Orden antes de la derrota de Alarcos, y dio pie a la formación de una encomienda antes de 1180¹⁰¹ (como Benavente, Calatrava o Ciruelos): si en esa época existió ya una iglesia vinculada al castillo, y si era la misma documentada a partir de 1217 u otra distinta, es algo que no puede asegurarse¹⁰².

En los primeros años del siglo XVI, o quizás antes, se emprende la construcción de una iglesia nueva en Caracuel, tal como refleja la visita de 1510; quizás a tenor de este dato haya que matizar el declive de la población paralelo al auge de Corral¹⁰³. Se trata de la parroquial de Nuestra Señora de La Asunción mencionada en las “Relaciones Topográficas”. En esta ocasión la especificación de un título mariano desde la advocación genérica se ha producido no en el seno de la misma iglesia sino acompañando el cambio de sede parroquial, como ocurre también en el siguiente caso.

- Corral de Caracuel: de Santa María de La Paz a Santa María de La Encarnación.

La iglesia de Santa María de La Paz de esta villa es documentada bajo dicha advocación entre 1491 y 1502. En el último año, la visita refleja el proyecto del

¹⁰¹ E. RODRÍGUEZ-PICAVEA: La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana, p. 90.

¹⁰² El poco tiempo transcurrido desde la recuperación de 1212 hasta que la iglesia es citada en 1217 hace probable que la iglesia existiera con anterioridad a la pérdida de la fortaleza en 1195; a la vez, el hecho de contar con un templo cristiano es algo que facilita la repoblación. Desde estas consideraciones parece lógico admitir que la feligresía de Caracuel acreditada en 1217, cuando todavía su número sería muy escaso, se viera atendida y estructurada desde una iglesia preexistente.

¹⁰³ Desde que Corral se independizó como villa del núcleo de Caracuel al final del siglo XIV, según I. Hervás (*Ob. cit.*, p. 247), la relación jerárquica comenzó a invertirse: la encomienda de Caracuel y Corral de Caracuel tuvo su núcleo en Corral cuando en época desconocida --antes del último tercio del siglo XV-- los comendadores trasladaron aquí sus casas, y entonces debió de comenzar el declive de Caracuel. La decadencia se aceleraría en la época de las “Relaciones”, ya que, según esta fuente, los comendadores invitaban a los vecinos de Caracuel a trasladarse a Corral a cambio de dinero.- E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, pp. 203-204.

comendador mayor de construir una nueva iglesia; la sustitución no procede de la voluntad del concejo sino de la máxima jerarquía propia de la Orden --salvando la del monarca administrador-- quien, además, era el beneficiado de la iglesia de Corral de Caracuel. Aunque en 1502 los visitantes continúan ocupándose de la salud de las rentas y del ajuar de Santa María de La Paz, sin embargo advierten que no se acometa en el edificio ninguna obra:

“Otrosy vos mandamos que en la dicha yglesia no labreys cosa alguna de nuevo ni la ensachad ni alargad syn paresçer, consejo e mandamiento del dicho sennor comendador mayor, porque fuymos ynformados que su merçed tiene acordado de mandar *faser la yglesia dentro* en la villa, en una parte donde a su merçed e a vosotros paresçiere por estar tan apartada del lugar. Para la qual dis que estan deposytados çinquenta mill e tantos mrs. quel dicho sennor comendador mayor y el sennor clavero dieron de limosna para la començar a faser, e asy mismo su merçed esta en gana de ayudar en mas cantydad para la faser.

E a nosotros nos paresçio ques cosa de mucho trabajo la yglesya estar tan apartada del lugar, y questaria mejor faserse dentro en la villa que no labrar alli donde agora esta, lo qual vos mandamos asy fagays so pena de dos mill mrs. para la obra de la dicha yglesya”.

De este texto se desprende que hacia 1502 existía el propósito de comenzar las obras para reparar y probablemente también ampliar el templo de Santa María de La Paz, necesidad que se aprovechó para concebir una nueva iglesia que no estuviera apartada sino dentro de la villa. La nueva iglesia de Santa María de La Encarnación desempeña ya la función parroquial en 1510, y como tal es visitada; sin embargo, se encuentra todavía en construcción. En este año se ordena proseguir la obra tal como va con la ayuda de una nueva limosna: los más de 53.000 mrs. entregados en 1506 conjuntamente por el comendador mayor frey Gutierre de Padilla y el comendador de Corral de Caracuel frey Alonso de Silva, dedicados a “empezar a edificar de nuevo la iglesia”; vinieron a añadirse a la cantidad inicial donada por el comendador mayor y el clavero (los más de 50.000 mrs. citados en 1502). Nótese que ya en 1504 la Orden había librado 30.000 mrs. para lo mismo, tal como se anota en el Capítulo General de Sevilla de 1511. El proyecto es sufragado por instancias calatravas (no se alude a la

contribución del concejo ni a repartimiento alguno hecho entre los vecinos) y la obra debe ser supervisada por el comendador mayor.

La expresión “empezar a edificar de nuevo” que acompaña a la donación del clavero y el comendador mayor en 1506 indica que en esa fecha las obras pudieron haberse paralizado o ni siquiera haber comenzado, a pesar de que se habla de ellas en 1502 como proyecto y de que hay un dinero destinado al efecto por entonces, que se vería acrecentado dos años más tarde. Quizá esto pueda ser un síntoma del escaso entusiasmo de los oficiales concejiles por esta nueva iglesia diseñada desde la autoridad calatrava, aunque les hubiera sido concedida la prerrogativa de escoger su emplazamiento.

En 1537, otra visita refleja que la construcción había terminado, puesto que ya era necesario acometer reparaciones, por ejemplo en el “caramanchon” o cubierta de la capilla de la Trinidad “questa para se hundir e caher”; había que hacerlo de nuevo con buena madera y reparar el tejado.

En cuanto a la anterior iglesia de Santa María de La Paz, de momento quedó como ermita en las afueras de Corral. En 1510, cuando ya su sustitución como parroquia por el nuevo templo era un hecho, los visitantes ordenaron acometer las obras que al parecer se habían querido iniciar en 1502 (cuando el concejo recibió la orden en contra); las reparaciones dispuestas entonces reflejan la gran necesidad que había tenido de ellas el edificio o bien el deterioro que sufrió a costa de la nueva edificación de Santa María de la Encarnación: había que terminar de cubrir la iglesia en la parte del campanario y reparar tanto los desvanes en el interior como las paredes por fuera. Nótese que se la llama todavía entonces *iglesia*.

Posteriormente, al menos el culto a la Virgen bajo la advocación de la Paz continuó, probablemente centrado en el mismo santuario aunque dejemos de documentarlo: en 1534 y en los años siguientes se conoce una cofradía con esta titularidad (aunque no se la asocia con ninguna ermita), que debía de existir anteriormente; y

según las “Relaciones” de Corral de 1575 el pueblo guardaba entonces por voto la fiesta de Nuestra Señora de La Paz. No se puede descartar la posibilidad de que el culto a esta advocación de la Virgen persistiera en torno, simplemente, a su imagen trasladada al nuevo templo. Sin embargo, dado que la nueva obra se emprendió por la necesidad de contar con una iglesia más céntrica, y no porque el deterioro de la de Santa María de La Paz fuera irreversible (de hecho, las reparaciones ordenadas en 1510 evidencian que se podía seguir utilizando), es lógico suponer su pervivencia, máxime teniendo en cuenta la devoción de que era objeto, continuada, como se ha visto, hasta el último cuarto del siglo XVI¹⁰⁴. La actual ermita de Corral de Calatrava con esta dedicación sería, entonces, reconstrucción del primitivo templo, que no habría llegado a perderse, y no una edificación enteramente nueva¹⁰⁵.

- Manzanares: de Santa María La Mayor / Nuestra Señora de Gracia a Santa María de Altagracia.

Parece que en 1520 el templo parroquial de Manzanares, que para entonces había transformado su dedicación mariana¹⁰⁶, perdió dicha función en favor de la nueva iglesia de Santa María de Altagracia. Esta última es la que documentan las “Relaciones” de Manzanares de 1579 como la parroquia de la villa¹⁰⁷. No se dice desde cuándo lo fue, pero I. Hervás aporta el dato de que en 1520 el rector de la iglesia, el calatravo frey

¹⁰⁴ En este caso, las “Relaciones” de Corral no aportan ningún dato, puesto que la pregunta relativa a las ermitas existentes se dejó sin contestar, a pesar de que existían algunas.

¹⁰⁵ La segunda interpretación es la que ofrece Inocente Hervás y Buendía, que desconoce la existencia de la parroquia de Santa María de La Paz en la Edad Media en Corral: lo primigenio sería la devoción, y ésta habría dado lugar a la construcción del santuario: “En el siglo XV se daba ya culto en este pueblo por voto de villa a Nuestra Señora de la Paz, a la que *posteriormente* [?] se la había de erigir por sus vecinos bello santuario no lejos de sus casas”.- *Ob. cit.*, p. 247.

¹⁰⁶ *Vid.* Manzanares en el apartado dedicado a los cambios de advocación mariana en una misma parroquia.

Martín Sánchez Manzanares, efectuó el traslado del Santísimo Sacramento desde la parroquia vieja a la nueva, lo cual no puede ser mejor indicio del inicio de su actividad parroquial¹⁰⁸. La fecha concuerda también con la cronología de la introducción de las formas ornamentales protorrenacentistas que, a lo largo de la primera mitad del siglo XVI, tuvo lugar en la iglesia parroquial de Manzanares, en concreto en su portada, aunque su traza es gótica¹⁰⁹ ya que la construcción del edificio, lógicamente, tuvo que iniciarse con muchos años de antelación a su final puesta a punto, siquiera la suficiente para permitir el inicio del culto.

- Picón: de San Salvador a San Sebastián.

Documentamos la iglesia mayor de Picón desde 1459, pero no encontramos su advocación hasta 1486: está dedicada a San Salvador entonces y en los años siguientes. Fue sustituida en sus funciones parroquiales por la nueva iglesia de San Sebastián, comenzada a construir probablemente desde el final de 1538 a raíz de la visita realizada por frey Alonso Ortiz, prior de San Benito de Jaén, el 13 de noviembre de este año¹¹⁰. La obra y puesta en condiciones de este nuevo templo no debió de demorarse mucho tiempo, a tenor de la sencilla estructura descrita en las “Relaciones” de Picón de 1576: un solo cuerpo, sin naves colaterales ni capillas. La misma fuente menciona la ermita “que llaman San Salvador, que solía ser la parroquial y esta fuera del pueblo e destechado”. Por lo tanto, en la razón del cambio de templo parroquial debió de pesar la situación apartada de San Salvador.

¹⁰⁷ Resp. 48 y 51, p. 300.

¹⁰⁸ *Ob. cit.*, p. 328, nota (a).

¹⁰⁹ Véase la somera descripción de esta portada por G. ESPARRAGUERA, M.A. BERDAGUER, T. ZARAGOZA y A.C. ZARZA: “La arquitectura religiosa en la provincia de Ciudad Real a lo largo de su historia”, *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1988, VII, p. 324.

¹¹⁰ A.H.N., OO.MM., Cjo., O. Ctva., Leg. 6080, n. 17. 1550, abril 30, Corral de Caracuel, fol. 1.

- Porzuna: de San Cristóbal a San Sebastián.

Se documenta la existencia de una iglesia parroquial en este lugar (“la Fuente Porcuna”) desde 1238; también el *Libro de Beneficios* de 1501 la reseña --igualmente, sin indicar la advocación, como es habitual en esta fuente. Pero en 1510, excepcionalmente, encontramos que son visitados dos templos como iglesias mayores: San Cristóbal y San Sebastián.

Es muy poco probable que en el pequeño lugar de Porzuna las dos ejercieran como iglesias parroquiales diferentes, ni siquiera de modo transitorio. De hecho, se trata de dos templos que comparten la *circunscripción parroquial única*: su examen de cuentas es conjunto porque parece que las heredades y rentas son comunes, tal como ocurre también con el ajuar en ornamentos y objetos de culto; se dice así mismo que el comendador de Malagón es el beneficiado de *las iglesias*. El único dato que permite suponer la precedencia en el tiempo de una de ellas (sería la de San Cristóbal) es el mandamiento de acabar la de San Sebastián. Las “Relaciones” no indican la advocación de la iglesia única de Porzuna (que describen como “buena iglesia”), pero parece que finalmente fue la dedicada al santo mártir abogado contra la peste la parroquial por excelencia¹¹¹.

Probablemente a comienzos del siglo XVI del crecimiento de la población o de la situación inadecuada de San Cristóbal surgió la necesidad de construir un nuevo templo. En tanto que finalizaba la obra, durante unos años el culto se ejercería indistintamente en los dos, bajo la responsabilidad de un único cura, o quizá se repartirían distintas funciones, la celebración de la eucaristía (si el sagrario permanecía en la iglesia antigua), de un lado, y la administración de sacramentos como el bautismo y el matrimonio con otras celebraciones y rezos litúrgicos (aniversarios, letanías por difuntos, las Horas, etc.) de otro; este periodo coincide con la visita realizada a Porzuna

en julio de 1510, pero ha de remontarse a cierto tiempo atrás puesto que anteriormente una serie de mandas testamentarias *pro anima* habían destinado heredades y bienes a *las iglesias*, inventariados en esta fecha.

- Torralba: de Santa María La Blanca a La Trinidad.

La iglesia parroquial de Santa María La Blanca, documentada desde 1491, resultó adecuada para sus fines, al parecer, hasta pasado el primer tercio del siglo XVI. Sin embargo, según se deduce de las referencias de las fuentes, presentaba la traza de una ermita en las afueras de la población¹¹². Entre los comienzos de 1534 y el final de 1538 (probablemente más cerca de la primera fecha), se planteó la necesidad de traspasar la actividad parroquial a otro templo más amplio y céntrico y se obtuvo la correspondiente autorización de Carlos I, pero la disconformidad producida en el pueblo, o quizás sólo entre los miembros del concejo, paralizó el traslado. El proyecto regio expresado en su provisión, eco de iniciativas concejiles o calatravas, contemplaba la utilización de la preexistente ermita de la Concepción como parroquial.

Desconocemos la fecha de la real provisión, pero la visita de enero de 1539 da la clave del proceso: el visitador que actúa en Torralba entonces, el prior de San Benito de Jaén frey Alonso Ortiz, constata que no se había cumplido el mandamiento dejado en la

¹¹¹ En el siglo XIX la de San Sebastián es, desde luego, la iglesia parroquial de Porzuna.- M. CORCHADO: *Ob. cit.*, Parte III, p. 385.

¹¹² Los textos relativos al cambio de parroquia incluyen consideraciones aisladas sobre su pequeño tamaño y su emplazamiento apartado. Por otra parte, I. Hervás puntualiza que se trataba de la ermita construida por los primeros pobladores de Torralba desde la etapa posterior a Las Navas de Tolosa; la primitiva aldea se encontraba en las márgenes del arroyo Pellejero, y el santuario se hizo en un barranco cercano a la población, un lugar que presentaba grandes inconvenientes al resultar a menudo prácticamente inundado por las crecidas del arroyo y recibir los vertidos de la localidad. Cuando Torralba obtuvo la independencia de la jurisdicción de Almagro en los últimos años del siglo XIV ó en los primeros del XV, la ermita de Santa María La Blanca se convirtió en la iglesia parroquial de la villa; se trataba de un templo “de rústica y pobre construcción”, aunque desde la ruina del cercano lugar de Barajas (despoblado, según I. Hervás, hacia mediados del siglo XV) se benefició con imágenes procedentes de su iglesia.- *Ob. cit.*, pp. 432-442.

visitación general anterior (diciembre de 1534) relativo a ciertas reparaciones en la iglesia de Santa María La Blanca; sin embargo, el prior se abstiene de mandar que se hagan --como era lo habitual-- “para escusar el gasto”, ya que constata que existe una provisión del rey “para la pasar a la yglesya de la Concepción que es en la dicha villa”. Por lo tanto, la necesidad del cambio de parroquia se ha expresado después de la inspección de 1534 (cuyo responsable no recibió petición alguna al respecto), directamente por el concejo al monarca o, al menos, al margen de los visitantes calatravos periódicos, y con tiempo suficiente para que en enero de 1539 ya la villa tenga en su poder la licencia regia. Sin embargo, en el momento de la visita de esta fecha no se había realizado el traslado; según testimonia el propio visitador,

“... queriendo saber la cavsya me dixistes [los oficiales concejiles] que se avia dexado de hazer porque no avia conformidad en el pueblo, que unos dezian que la dicha yglesya esta bien donde agora esta, porque casy es tan pequeña la de la Concepción como ella, e esta tan al cabo del lugar, e otros dizen que se haga en la plaça, e otros que se pase a la de la Concepción, E por esta cavsya yo deje de proveher en ello”.

Del texto se deduce, efectivamente, que el traslado de parroquia se justificaba tanto por la insuficiencia de espacio de Santa María La Blanca como de su localización apartada de Torralba. Las tres posturas que dividen al pueblo reflejan en primer lugar la resistencia al cambio; en segundo lugar, la fidelidad a la propuesta inicial (de un sector del concejo o de alguna autoridad calatrava) de promocionar la iglesia de la Concepción; la última postura, reconociendo la necesidad existente, propone una tercera vía de solución, la construcción de un nuevo templo en lugar céntrico.

Resulta notable que el visitador frey Alonso Ortiz no optó por zanjar la cuestión recurriendo a los términos de la provisión regia y a su autoridad delegada, sino que dispuso lo siguiente:

“Por tanto, de parte de su magestad e horden os mando que os junteys e hagays Ayuntamiento sobre lo susodicho, e se tomen los mas votos para ver donde sera mejor queste e se haga la dicha yglesya, e acudays sobre ello al capitulo general

que su magestad mandare çelebrar de la dicha horden. E sy aquel se dilatare, al consejo de las Hordenes, para que provean çerca dello lo que cunpla a su serviçio e a la honra e provecho desta villa”.

Mientras tanto, debían hacer ciertas reparaciones y tener bien provista la iglesia de Santa María la Blanca, so pena de 5.000 mrs.

Por la noticia indirecta procedente de una categoría de visitas diferente sabemos que triunfó la propuesta de levantar un nuevo templo: se estaba construyendo una nueva iglesia en la plaza, cerca de la Audiencia, diez años más tarde, en 1549¹¹³. Pero es lógico suponer que la obra habría comenzado antes, inmediatamente a la votación que ponía fin a la disconformidad anterior; efectivamente, al parecer ya en 1541 (sólo tres años después de aquélla) el emperador expedía la provisión necesaria para trasladar el Santísimo Sacramento a la nueva iglesia de La Trinidad edificada en la plaza desde la ermita donde entonces se encontraba¹¹⁴. A falta de datos en contra, hay que identificar esta *ermita* con la iglesia parroquial de Santa María La Blanca: es llamada así una vez que el Santísimo Sacramento es entronizado en el nuevo templo; y por otra parte el término responde mejor a su auténtico y primitivo carácter de santuario --no adquirido ahora, sino recobrado--. Su sustitución como parroquia no se derivó de un estado ruinoso, como se ha querido ver, sino de las razones de espacio y enclave ya mencionadas. Como en tantos otros casos, la iglesia-ermita continuó siendo objeto de devoción

¹¹³ La referencia procede de la visita realizada en este año no a la iglesia sino a la villa de Torralba y sus asuntos públicos: es el hecho de que se esté levantando el nuevo templo próximo a la Audiencia lo que exime a los oficiales concejiles de realizar ciertas obras de ampliación en la cámara de ayuntamiento del concejo, situada precisamente encima de la Audiencia, tal como habían ordenado los visitantes pasados. Por el contrario, los actuales mandan derribar esta cámara para “dar vista” a la iglesia.

¹¹⁴ Fechado en Madrid el 25 de octubre de 1541, el documento es transcrito por I. Hervás y Buendía (*Ob. cit.*, pp. 438-439), localizado probablemente en el archivo municipal de Torralba puesto que sigue en la narración del autor a la reproducción de otro texto conservado allí: precisamente se trata de un traslado notarial de julio de 1541 del mandamiento que el visitador de 1539, el prior frey Alonso Ortiz, dejaba para atajar por votación la discordia creada en torno al traslado parroquial, tal como hemos reseñado.

durante siglo y medio, aunque entonces el fervor se dirigió, sobre todo, a cierta imagen de Cristo¹¹⁵.

Lo ocurrido en Torralba a propósito de la mudanza de la parroquia confirma la impresión de que con frecuencia los mandatos de las autoridades calatravas relativos a los cauces de la vida religiosa sólo tenían garantías de éxito pleno si encajaban en las preferencias de las propias villas, hasta el punto --en este caso-- de que las disposiciones de las jerarquías situadas por encima llegaban a amoldarse a ellas, aunque la edificación de un nuevo templo constituyera una solución más gravosa económicamente que el traslado de la función parroquial a otro ya existente¹¹⁶.

- Puertollano, Villarrubia y Agudo: casos dudosos.

¹¹⁵ Inocente Hervás y Buendía, basado quizá en la misma referencia incluida en la licencia de 1541 para mudar la Eucaristía (“una ermita donde esta al presente”) y en el primitivo proyecto de trasladar la parroquia a La Concepción, supone que el traslado no fue directo de la antigua parroquia a la nueva, sino que dicha función pasó transitoriamente a la ermita de La Concepción porque el templo de Santa María La Blanca *amenazaba ruina*, y ya en 1544 [sic] a la nueva iglesia de la Trinidad (*Ob. cit.*, p. 441).

Efectivamente, el estado de Santa María La Blanca debía de dejar mucho que desear, pero su supuesto abandono en tanto que se construía la otra iglesia se ve contradicho por el mandamiento del visitador de 1539, que ordena expresamente continuar allí las reparaciones y velar por su ajuar. Por otra parte, el mismo autor reseña la importancia que la devoción y el culto a una de las imágenes llevadas a Santa María La Blanca desde la iglesia de Barajas a mediados del siglo XV alcanzaron en Torralba: se trataba del Santo Cristo de la Consolación, cuya veneración se intensificó, al parecer, desde que la primera perdió su carácter parroquial (y que terminaría provocando en 1701 la demolición del templo para erigir otro en su lugar en honor del Cristo del Consuelo). Estos datos acreditan que a mediados del siglo XVI la pequeña y primitiva parroquia reunía las condiciones suficientes para continuar siéndolo si nos atenemos estrictamente a su estado físico, hasta el punto de que, como se indicó, un sector de la población era favorable a ello cuando se suscitó la polémica.

¹¹⁶ Parece que la estructura básica del nuevo templo se había completado pronto (en 1541, como se ha visto, se inició en él el culto), incluso con un hermoso artesonado obra del maestro de Almagro Martín de Cuartas. Pero todavía en 1567 el concejo tuvo que solicitar una subvención extraordinaria del monarca y el Consejo de Órdenes para continuar las obras en la sacristía, el retablo, las campanas y la torre, e incluso para proveer a la iglesia de ornamentos, cálices, cruces, etc., para todo lo cual no alcanzaba la renta anual de la fábrica, cifrada en 20.000 mrs. El monto de lo solicitado ascendía a 2.000 ducados; contribuyeron a pagarlos aquellas instituciones y jerarquías que participaban de los diezmos de Torralba: la Mesa Maestral, el

a) Puertollano: de Santa María / Santa María La Mayor a Asunción de Nuestra Señora.

La segunda es considerada como *iglesia nueva* en las “Relaciones” de Puertollano de 1575. Sin embargo, el análisis de los datos relativos a la cuestión de la aparente sustitución acompañada de un cambio de advocación nos hace preferir incluir este caso en el apartado de las iglesias parroquiales ampliadas, puesto que aquí no tiene lugar el traslado del Santísimo Sacramento de un templo a otro para iniciar oficialmente la andadura del segundo como parroquia. Por otro lado, la cronología de la “sustitución” rebasa el periodo propuesto en este estudio (ya que data de la segunda mitad del siglo XVI), pero en este punto ha sido necesario un análisis relativamente detallado para confirmarlo. Remitimos, por lo tanto, al apartado anterior (“ampliaciones de iglesias parroquiales”) donde se incluyen las consideraciones al respecto.

b) Villarrubia

El caso de la iglesia parroquial de esta villa plantea dificultades. Los datos de la visita de 1539 parecen indicar que se estaba construyendo una iglesia nueva, distinta de la parroquia habitual documentada desde el siglo XIII y desde 1486 como Santa María o --después-- Santa María La Mayor. Efectivamente, el visitador de aquel año, refiriéndose simplemente a “la yglesya desta villa”, urge a terminarla porque hace muchos años que está comenzada a “hacer” y en ese momento sólo se han “hecho” dos capillas. Aparentemente se estaba edificando un templo de nueva planta, la nueva parroquia (= “la yglesya”). Y por contraste, la visita a Santa María La Mayor realizada

arcediano de Calatrava y los comendadores de Almagro y de El Pozuelo.- I. Hervás y Buendía: *Ob. cit.*, pp. 429-430.

entonces revela un funcionamiento parroquial completamente normal, con cinco altares al menos, pila de bautizar, varias imágenes, etc., según su inventario.

Sin embargo, las “Relaciones” de 1575 indican que sólo hay una iglesia parroquial, la de Santa María, que es de una sola nave y no tiene capillas¹¹⁷, lo cual no la identifica con el supuesto nuevo templo parroquial en construcción en 1539 sino más bien con el anterior de la misma advocación.

Existen varias interpretaciones posibles: 1) A pesar de las obras dedicadas a una nueva iglesia, el antiguo templo continuó en sus funciones parroquiales porque la anterior tal vez no llegó a concluirse. 2) Lo que se estaba construyendo era una ermita: si buscamos entre las inexistentes antes de la visita referida, hay una de advocación mariana localizada dentro de la villa y documentada con posterioridad a 1539, la de Nuestra Señora del Rosario¹¹⁸; sin embargo, en la visita se habla de “la yglesya desta villa”, término que siempre indica la parroquial por excelencia. 3) Quizá lo más adecuado sea interpretar la expresión “començada a hacer” aplicada a la iglesia en el sentido de obras de reparación o ampliación de envergadura en la parroquia de Santa María La Mayor que, como se ha comprobado en otros casos, no impiden el desenvolvimiento de la vida parroquial. Las “dos capillas” podrían ser espacios acotados para altares e imágenes (en 1575 se describen varias imágenes pintadas y de bulto, una de ella al menos con retablo propio¹¹⁹), y no aquellas dependencias aisladas prolongadas o ganadas a la nave --acepción habitual de *capilla*--, al parecer ya hechas en 1539 pero cuya existencia niegan posteriormente las “Relaciones”¹²⁰. Según esta ex-

¹¹⁷ Resp. 48, p. 609.

¹¹⁸ Otra ermita mariana enclavada en el interior, la de Nuestra Señora del Pilar, estaba ya terminada en ese año, y en realidad se trataba de la conversión en santuario de una antigua mezquita.

¹¹⁹ Resp. 51, p. 610.

¹²⁰ Existe también la posibilidad de que en el texto de las “Relaciones” donde dice “capillas” haya que leer “capellanías”, fundaciones en favor de los difuntos, que no

plicación, habría que incluir la iglesia parroquial de Villarrubia entre las sometidas a obras de ampliación, en este caso durante la década de 1530 si no antes, y no consistentes en todo caso en el añadido de naves, sino tal vez en el ensanchamiento de la única existente o bien en otros modos de agrandarla en sentido longitudinal, hacia los pies o la cabecera. De hecho, en muchas ocasiones se ha comprobado que la mención de la “capilla mayor” de las iglesias es la cabecera o, más específicamente, el presbiterio, en torno al altar mayor y coro, en su caso.

c) Agudo: de Santa María a San Benito.

En el apartado anterior se ha desarrollado la hipótesis de que la iglesia de Santa María fuera la parroquia primitiva de Agudo o, al menos, la anterior a San Benito. Como se ha podido ver, es esta última la que documentamos a partir de 1493; pero el templo de Santa María conserva su denominación de *iglesia* en 1502 y 1510, y en estos años fue preferido por el pueblo para realizar en él la necesaria ampliación de la iglesia mayor, a pesar de que el mandato de los visitantes del primero de estos dos años obligaba a efectuarla en San Benito.

Efectivamente, el esquema por el cual una antigua parroquia continúa siendo centro de devoción destacado y además es mencionada como *iglesia* --a pesar de haber perdido las tareas parroquiales a favor de otra nueva--, lo que la distingue entre el resto de las ermitas de la localidad, se repite en otros lugares como Corral de Caracuel. Por otra parte, la advocación de *Santa María*, muy propia de la época de la conquista y primera organización de los territorios nuevamente cristianos¹²¹, encaja en la hipóte-

necesariamente van asociadas con capillas separadas del espacio abierto de la iglesia; a la inversa, podían existir capillas en Santa María La Mayor pero no capellanías.

¹²¹ Se ha hecho notar para otras zonas la presencia dominante de las advocaciones marianas en la red parroquial y en las ermitas que acompañan a la repoblación.- *Vid.* en *Devoción mariana y sociedad medieval* las consideraciones al respecto de M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ para las ciudades andaluzas, donde en todas ellas se dedicó una iglesia --

sis¹²². Quedaría sin resolver la fecha del traslado de la función parroquial de Santa María a San Benito: no pudo producirse después de enero de 1493, pues entonces ya consta la segunda como *iglesia mayor*, pero quizá ocurrió poco tiempo atrás, dado que en la primera década del siglo XVI, como se ha dicho, perdura el recuerdo de Santa María como *iglesia*. Según I. Hervás, la iglesia parroquial de Agudo, dedicada a San Benito Abad, “parece edificada a mediados del siglo XV”¹²³.

3.4.3. Transformaciones en la advocación de las iglesias parroquiales.

Reseñamos aquí casos en que se han comprobado mutaciones en la nominación de las iglesias ocurridos a lo largo del tiempo, pero sin que existan indicios de que los distintos títulos (marianos, salvo en un caso) correspondan a templos parroquiales diferentes, ni contemporáneos entre sí ni sucesivos.

No pueden calificarse como auténticos cambios: se trata de la especificación de

generalmente, la mayor-- a Santa María (“Devociones marianas y repoblación. Aproximación al caso andaluz”, p. 13); y de L.R. VILLEGAS DÍAZ, que recoge otros casos estudiados en Cuenca y, en general, en Castilla La Nueva (“Religiosidad popular y fenómeno repoblador en La Mancha”, n. 14). Este autor utiliza para su investigación sobre la repoblación inicial la hipótesis de su vinculación con advocaciones genéricas de la Virgen (Santa María o Nuestra Señora) que, presentes en ermitas rurales, pueden constituir testimonios de un poblamiento pasado en su entorno, encuadrado por dichos templos que originariamente fueran parroquias.

¹²² Parece que la población de Agudo se documenta desde 1264 (I. HERVÁS: *Ob. cit.*, p. 3; M. CORCHADO: *Ob. cit.*, Parte III, p. 22), diez años después de la incorporación de la vecina Abenójar a la Orden de Calatrava (aunque la dehesa homónima pudo ser entregada a la milicia ya en 1183), que con esta villa y sus términos configuraría en el siglo XV la encomienda mayor. *Vid.* E. SOLANO: *Ob. cit.*, p. 189. Por su parte, E. RODRÍGUEZ PICAWEA, al referirse a la encomienda mayor en los siglos XII y XIII como una de las que carecen de adscripción geográfica determinada, no menciona el lugar de Agudo, aunque admite que quizás desde comienzos del siglo XIII extendiera ya sus derechos sobre la dehesa de Abenójar.- *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana*, pp. 164-165.

¹²³ *Ob. cit.*, p. 4.

una advocación concreta dentro de la genérica de la Virgen, Santa María o Santa María La Mayor. Por otra parte, no se puede descartar que en realidad la mutación sea aparente. Es decir: quizás siempre habrían sido conocidas las iglesias de ambos modos, aunque en el texto de las visitas los templos fueran llamados simplemente según dicha advocación genérica. Quizás ya coetáneamente eran llamadas las iglesias parroquiales del otro modo, entroncado con la devoción popular --Santa María *de La Estrella, de Alta Virtud*, etc.--, que sólo unos años más tarde se terminaría viendo reflejado en la documentación. Esta hipótesis es más dudosa en el caso de la transformación a *Nuestra Señora de La Asunción* y en algún otro. En todo caso, el reflejo documental es lo que podemos constatar, sin que pueda asegurarse si el cambio de denominación había sido deliberado o paulatinamente impuesto por el uso, conviviendo con el nombre genérico previo o no.

Indicaremos escuetamente el cambio de advocación para cada lugar, solamente, puesto que la parte final de este trabajo tratará el tema de la devoción a la Virgen que, igual que la devoción a los santos, se estudiará en buena parte a través de las advocaciones de los centros de culto; habrá ocasión de referirse entonces a estos mismos cambios¹²⁴. Se ha de tener en cuenta, como siempre, que la primera fecha reseñada para la advocación inicial indica sólo la datación de la referencia documental donde el templo aparece con un nombre concreto, y no implica que de esos momentos arranque la propia existencia de la iglesia.

Al término del epígrafe se tratará el caso de la iglesia de Luciana. Es un caso particular porque su cambio de advocación en la documentación, de Santa María a Santa María Egipcíaca, aparenta ser un error (durante una época se habría estado simplificando el nombre de la santa y confundiéndolo con la dedicación de la iglesia a

la Virgen, hasta que después se aclaró la identidad del patronazgo y la santa alejandrina era nombrada correctamente). Sin embargo, en realidad ese “cambio erróneo” puede estar revelando la falsedad de los relatos que al filo del último cuarto del siglo XVI pretenderán convertir retroactivamente una determinada tradición milagrosa –aparición de la santa oriental– en la propia de los mismos orígenes del templo y el lugar de Luciana.

- Almodóvar

De *Santa María* (desde 1501) a *Santa María de La Estrella* (“Relaciones”, 1576). Un elemento testigo de que se trata del mismo templo, muy renovado para entonces¹²⁵, es que según la última fuente el *hospital de Santa María* se encuentra a los pies de la iglesia mayor y parroquial.

- Alcolea

De *Santa María* (1471-1550) a *Nuestra Señora de La Asunción* (1575).

- Bolaños

De *Santa María* (1349 y 1399) a *Santa María de Alta Virtud* (1491 y en los años siguientes).

- La Calzada

De *Santa María* (desde 1486) y *Santa María La Mayor* (1502 y 1510) a *Nuestra Señora del Valle* (1575).

- Daimiel

¹²⁴ *Vid. infra*, “Las prácticas devocionales del Campo de Calatrava a través de las advocaciones ... y de otros indicios”: “La Virgen María. Su patronazgo en las parroquias”.

De *Santa María* (1486 y 1491) y *Santa María La Mayor* (de 1493 a 1539) y a la *Asunción de Nuestra Señora* o *Santa María* (es llamada de los dos modos en las “Relaciones” de 1576¹²⁶).

- Manzanares:

De *Santa María La Mayor* (1493) a *Santa María de Gracia*, probablemente desde 1512. Efectivamente, las “Relaciones” de Manzanares de 1579 dan noticia de la ermita de Nuestra Señora de Gracia, enclavada dentro de la villa, *que anteriormente fue iglesia parroquial*, y a la que siguen concurriendo muchos devotos (en esos momentos, la parroquia es la de Nuestra Señora de Altagracia). Es posible que el cambio de dedicación mariana se produjera en 1512 a raíz de cierto acontecimiento: en esa fecha, el cura de la iglesia, frey Martín Sánchez Manzanares, trajo desde Alcalá una imagen de Nuestra Señora de Gracia¹²⁷. Sin embargo, no se puede dejar de considerar otra posibilidad: la de que esta última hubiera sido siempre la titulación de la iglesia (mencionada en las fuentes sólo como *Santa María* por simplificación del nombre completo), y la nueva imagen estuviera en cambio destinada a la futura nueva parroquia de *Santa María de Altagracia*, aunque permaneciera todavía en el templo anterior durante los ocho años que quedaban para su puesta en funcionamiento en 1520.

- Puertollano

Como ha quedado expuesto arriba (*vid.* “ampliación de iglesias parroquiales”), la titulación de *Santa María* (conocida desde 1491) se amplía en *Santa María La Mayor* desde 1502, y en 1575 ha cambiado ya a la advocación de la *Asunción de Nuestra Señora* que se adjudica a la iglesia parroquial “nueva”.

¹²⁵ *Vid. supra* las ampliaciones de iglesias parroquiales.

¹²⁶ Resp. 48, p. 236 y resp. 51, p. 237.

¹²⁷ *Ibidem.*

Aquí sostenemos que no se trata realmente de la sustitución de un templo por otro, sino del mismo conocido anteriormente, muy ampliado y con su advocación de Santa María especificada ahora en el episodio de su Asunción. La magnitud de las obras implicaría la conciencia de haberse construido una iglesia nueva, lo cual habría justificado la introducción de la nueva advocación, la Asunción de María, que a su vez contribuiría a marcar las diferencias con la anterior iglesia y a magnificar la actual.

- Santa Cruz de Mudela:

De *Santa María* (en 1486) o Santa María *La Mayor* (desde 1499) a *La Asunción de Nuestra Señora* (1576).

- El Viso:

De *Santa María La Mayor* (1490) a *Nuestra Señora del Valle* (1537), quizás en relación con el encargo de una nueva imagen de bulto de la Virgen hecho en 1509¹²⁸.

- Una forma de transformación menor es la experimentada en Almadén y en Saceruela: no se produjo un cambio en la titulación de sus iglesias parroquiales dedicadas a la Virgen, pero en el modo de dirigirse a ella fue sustituido el apelativo de *Santa María*, de raíz medieval, por el de *Nuestra Señora*, muy propio de la Edad Moderna. En Almadén, el templo de *Santa María de La Estrella* (1493-1511) es conocido después como *Nuestra Señora de La Estrella* (1575). Y en Saceruela, la iglesia de *Santa María*

¹²⁸ Los visitantes de este año no se mostraron satisfechos con la imagen y el retablo comprados en Toledo por los oficiales del concejo del Viso --siguiendo mandatos de visitas anteriores--, y les ordenaron a ellos y al mayordomo de la iglesia devolverlos y cambiarlos por otra imagen de bulto de la Virgen y otro retablo mejores, que se habrían de confeccionar según el parecer del comendador y a costa de la venta de cuantas ropas y joyas del templo fueran necesarias.

de las Cruces, documentada bajo ese nombre desde mediados del siglo XV, como *Nuestra Señora de las Cruces* en 1575.

- Finalmente, el de la iglesia de Luciana es un caso donde el cambio de advocación recogido en la documentación es, o bien meramente erróneo, o bien revelador de una realidad que se transformará en la tradición oral del lugar; en efecto, según esta interpretación, los relatos posteriores en el tiempo pretenderían realzar los orígenes de la población y del templo, deformando la realidad inicial.

Aparentemente, el cambio de advocación consiste en una transformación mayor que las indicadas anteriormente, pues aquí no sería la especificación de un título mariano sino el paso de la advocación mariana a la de una santa: de *Santa María* (desde 1471) a *Santa María Egipciaca* (1575; ¿ya después de 1510?).

El templo es llamado de Santa María desde que lo conocemos como ermita en 1471, cuando la aldea de Luciana dependía de la villa de Piedrabuena, y ya como iglesia parroquial entre 1501 y 1510¹²⁹. Sin embargo, en las “Relaciones” de Luciana de 1575 la advocación es de Santa María Egipciaca, y se da a entender que fue siempre la patrona del lugar. Según la tradición oral recogida en esta fuente, la imagen de esta santa penitente se apareció en el término de la posterior Luciana antes de existir la población, y allí hubo que dejarla (en la iglesia finalmente construida para rendirle culto) a pesar de que por dos veces se intentó trasladarla a Piedrabuena, puesto que volvía a encontrársela en el lugar inicial. Al parecer, de tiempos muy anteriores a las “Relaciones” datan los relatos de milagros obrados por la santa a favor de gentes del

¹²⁹ Según las “Relaciones Topográficas” de Luciana, el lugar se pobló hacia 1495 y se convirtió en villa independiente en 1500. Sin embargo, como se ha dicho, ya en 1471 es mencionada en los libros de visitas la ermita de Santa María *de Luciana*. La aldea existía ya entonces, emplazada en la dehesa de Morillas que había pertenecido a la Mesa Maestral, tal como describe M. Corchado sus términos, con los anejos de los quintos de Campillo y Castaño.- *Ob. cit.*, Parte III, pp. 276 y 279.

lugar y de los pueblos circundantes, lo que convirtió a la iglesia en centro de devoción comarcal. Efectivamente, los vecinos de Piedrabuena, según las “Relaciones” de esta villa, acuden a la iglesia de Santa María Egipcíaca de Luciana en procesión el día de su fiesta para guardar el “voto muy antiguo” hecho en su honor.

Siguiendo la información de las “Relaciones”, las visitas entre 1471 y 1510 estarían reflejando incorrectamente la advocación de la ermita y posterior parroquia: su nombre real de Santa María Egipcíaca era reducido al de Santa María.

Podría tratarse, en efecto, de una mera confusión por simplificación del nombre de esta santa. Pero también puede contemplarse otra hipótesis, sugerida arriba. Es la siguiente. Podría haber ocurrido que, en realidad, la ermita originaria hubiera estado dedicada a la Virgen con su título genérico, como tantas otras ermitas e iglesias, y que la devoción a Santa María Egipcíaca, la pecadora convertida de Alejandría, fuera posterior.

Los datos de 1510 muestran una iglesia de carácter rural (Santa María) y de condición muy modesta, a pesar de la voluntad que los vecinos de Luciana tenían de mejorarla en 1502, que se vio plasmada en la construcción de una capilla nueva¹³⁰. En este mismo año, además, el templo parroquial seguía dependiendo de los alcaldes y regidores de Piedrabuena, aunque Luciana ya era villa¹³¹.

Efectivamente, según la visita de 1510 el portal no tenía suelo ni puerta, en él entraban habitualmente los ganados --lo que se debía solucionar simplemente colocando unos palos atravesados-- e incluso las gentes podían penetrar en la iglesia no por la puerta sino por un agujero de dicho portal; la capilla principal no estaba enlucida y había que revocar todas las puertas del templo con cal y arena; incluso el cáliz del que la iglesia disponía era demasiado pequeño.

¹³⁰ Lo ordenaron los visitantes de 1502 y en 1510 ya se menciona una “capilla principal”, señal de que el templo tenía al menos otra.

Por todo ello, es posible que la fama de la iglesia de Luciana y su imagen de Santa María Egipciaca --la que ponderan las “Relaciones”-- empezara a extenderse con posterioridad a 1510. Si la propia gestación del templo cuando era una ermita se hubiera tenido como milagrosa antes de ese año, probablemente su estado sería otro, sobre todo una vez que tuvo la categoría de iglesia parroquial, y además su advocación sería desde el principio la de la santa de Alejandría y no la de la Virgen. Según los datos de que disponemos, cabe pensar que las “Relaciones” aplican una tradición hacia atrás, basada en la existencia de la imagen, que en realidad no corresponde a las fases iniciales del templo, sino a algún momento dentro de los años siguientes a la visita de 1510. Quizá entonces se produjo una fácil transformación de la advocación por analogía: de Santa María a Santa María Egipciaca. En la misma línea, no deja de resultar extraño, si no sospechoso, que los habitantes de Piedrabuena (villa de la que dependía la aldea de Lucian), cuando responden a la encuesta enviada por Felipe II, desconozcan el relato de la aparición de la santa Egipciaca, e ignoren por qué Piedrabuena conserva un voto de acudir en procesión a la iglesia de Luciana. Lo menos que cabe deducir es que la fama milagrosa que los habitantes de Luciana atribuían a su iglesia de Santa María Egipciaca, cuyas curaciones tanto ponderaban, no tenía demasiada trascendencia ni aún en la comarca.

* * *

Esta parte que ahora se cierra se ha dedicado a la parroquia como institución, “demarcación eclesiástica local”, y en concreto, el último escalón de la estructura territorial de la archidiócesis. Por esto último, en el *Apéndice* final del trabajo que recoge las del Campo de Calatrava y las demás de otras tierras de la Orden (“septentrionales”), se ha optado por presentar la relación documentada de iglesias

¹³¹ La visita de 1502 se refiere a la villa de Luciana, lo que corrobora el dato de las

parroquiales como enmarcada en los arciprestazgos correspondientes. Desde esa perspectiva ha sido también como se ha enfocado el capítulo dedicado a los conflictos jurisdiccionales entre arzobispado y Orden militar, más detallado en cuanto a la situación de las iglesias del Campo de Calatrava, su clero y los cristianos laicos. El capítulo siguiente ha reflexionado sobre la peculiaridad institucional de estas últimas iglesias parroquiales, intentando explicar cómo los cambios normativos que (particularmente en el primer cuarto del siglo XVI) enmarcaron legalmente prerrogativas de la Orden a costa del arzobispado (y que solían reflejar prácticas reiteradas de hecho), estaban encubriendo un avance o cambio realmente cualitativo en la identidad institucional misma de esas parroquias, posibilitado por el pujante regalismo de la Corona, ya administradora de la Orden.

Ahora bien: no hay que olvidar, desde la óptica de la relación entre parroquia y territorio, que aquélla no sólo se ve caracterizada como una demarcación propiamente eclesiástica (fracción o célula de la administración cuya circunscripción genuina es la iglesia episcopal y su jurisdicción); también la parroquia se identifica, en nuestro caso, con el núcleo civil local: las villas y lugares. Sólo excepcionalmente, hay más de una parroquia compartiendo el espacio de una villa. La discordancia puede estar en las parroquias de aldeas de los alfores; pero habitualmente, cuando hay ermitas que parecen desempeñar una función parroquial posiblemente lo hacen en una época de transición en que se está consolidando la población de esa aldea, una consolidación que a veces desembocará en la consecución del villazgo. Es importante destacar que la citada identificación entre parroquia y villa facilita mucho la asunción de competencias de cada concejo sobre cada parroquia; al menos, ésa es la voluntad de la Orden de Calatrava, quien *delega* sus prerrogativas de control sobre las iglesias en los oficiales concejiles. En el mismo marco de relación parroquia-territorio, queda aludir a la

“Relaciones” de la obtención de villazgo dos años antes.

coincidencia entre red parroquial y organización señorial comendaticia. Aquí no se da la misma identidad: una encomienda puede comprender varias parroquias, según las villas y lugares que pertenezcan a esa circunscripción del señorío de la Orden. Pero el dato no es irrelevante: el comendador percibe diezmos de las iglesias, su pie de altar, tiene autoridad sobre ellas como para supervisar sus cuentas y dar su autorización para los gastos a los mayordomos, a quienes nombra a veces. De hecho, todo esto tiene su raíz en una importante atribución: el comendador es el beneficiado de las iglesias parroquiales integradas en su encomienda.

Territorialmente, pues, hay diferentes ámbitos organizativos que se superponen y son parcialmente coincidentes: la identificación entre el parroquial y el civil es más real que la de parroquia-encomiendas del señorío. Pero el comendador, en cada caso, por encima de la institución concejil, proyecta su *autoridad e influencia* sobre las iglesias, o puede hacerlo. De hecho, hemos podido rastrear esta influencia incluso en el plano más puramente devocional. De ello se tratará más adelante¹³².

La parroquia, además de lo anterior, es también cauce de religiosidad local laica y clerical. Esto abarca una multiplicidad de contenidos que serán abordados en la segunda parte del trabajo, dedicada a la fe y la práctica religiosa. En la iglesia parroquial la fe de los laicos se expresa en las celebraciones litúrgicas y en la recepción de los sacramentos; en ella, también se ajustan –y además, comunitariamente– lo sagrado y lo profano, lo espiritual y lo temporal. Además, es el lugar no sólo del *cumplimiento* de lo mandado por la Iglesia en el sentido litúrgico; también es ámbito de expresiones devocionales variadas (cultos diversos, donaciones, asociaciones piadosas, celebraciones por los difuntos). En general, las conductas de los seculares dejan atisbar el modo en que acogen las propuestas o normas de la Iglesia; y en estas últimas, a su vez,

¹³² *Vid.* la última parte del trabajo, dedicada a las prácticas devocionales. En ella puede consultarse el capítulo dedicado a los “cultos y devociones relacionados con la Orden de

encontramos la huella de las demandas de la religiosidad laica, en cuanto que se vuelve permisiva con ciertos usos, o incluso fomenta e incorpora prácticas extralitúrgicas del gusto popular.

Por todo esto, aún prescindiendo de los aspectos institucionales o jurisdiccionales, la parroquia es mucho más que un centro de culto. Y es también en lugar donde se anudan –si se quiere pensar que se trata de dos ámbitos diferentes– la religiosidad del pueblo y la de tipo culto, más asociada comúnmente a la jerarquía eclesiástica; en nuestro caso esta piedad o religiosidad culta aparece vinculada con la Orden de Calatrava en tanto que jerarquía supervisora; su papel incidiendo en la modelación, corrección o refrendo de las prácticas religiosas laicas y clericales constituye una cuestión de evidente interés que, en la medida de lo posible, se abordará en la Parte siguiente.

Caltrava” y, en particular, las **competencias de los comendadores laicos sobre las iglesias** y sus donaciones, caridades y otros vínculos piadosos con ellas.

PARTE SEGUNDA

FE Y PRÁCTICA RELIGIOSA: LITURGIA Y DEVOCIÓN EN EL SEÑORÍO CALATRAVO

La Parte Segunda de este trabajo comprende el estudio de la vivencia religiosa en el señorío calatravo, en el marco de los temas y la metodología avanzados en la Introducción.

La religiosidad en un sentido amplio es el objeto de estudio: la práctica y la espiritualidad; las expresiones externas y la sensibilidad religiosa (con las reservas sobre el segundo de los términos en ambos casos, dada la dificultad de acceder al plano de los sentimientos, aspiraciones y mentalidades).

En el centro de interés del análisis está la *vivencia de su cristianismo por parte de los laicos*, desarrollado en el marco de la propuesta eclesiástica y en unas condiciones concretas físicas e institucionales, que también constituyen objeto de estudio. Así, por ejemplo, se atenderá a los aspectos materiales del culto y en general a las noticias sobre los signos tangibles de las devociones, y en ese sentido hay que incluir el examen de los ajuares de los templos, los ornamentos, los libros litúrgicos, los elementos de veneración al sagrario, a las imágenes, etc. Pero todo ello, con el interés indudable que de suyo tiene, se estudiará bajo una orientación metodológica determinada: el intento de comprensión del sentido religioso que estos elementos expresan, encauzan y fomentan. Es decir: se adoptará una perspectiva integradora, intentando no perder de vista que el panorama de la vida religiosa del señorío calatravo debe tener en cuenta el diálogo continuo entre conductas, elementos materiales y concepciones mentales, tres referentes que pueden ser categorías de estudio directamente suministradas por las fuentes o bien resultado de la reflexión sobre los datos, sobre todo en lo tocante a las nociones o sentimientos.

Hay que advertir también que, junto con la *religiosidad laica*, una cuestión de

primer orden la constituye su comparación con las expresiones de *fe, conductas y actitudes del clero*, un clero que a menudo queda en un segundo plano en las visitas realizadas a las iglesias por los freiles enviados para inspeccionar por la Orden, pero que emerge a menudo como sector con unas concepciones religiosas muy similares a las de los seglares.

Y un tercer elemento del estudio es la *actuación de la Orden de Calatrava* como vertebradora, o configuradora o, al menos, supervisora de la vida religiosa que se desarrolla en los lugares de su señorío, con un papel cuya trascendencia admite gradaciones entre esos tres modos indicados de influir en el culto, las conductas, la moral, la observancia de los deberes de los fieles en la Iglesia, etc.

Precisamente por esto último el campo de observación fundamental para estudiar los aspectos incluidos en esta Segunda Parte es el territorio del *Campo de Calatrava*, si bien se recurrirá en ocasiones como término de comparación a lo sucedido en las tierras que llamamos septentrionales, las del partido de Zorita.

Por un lado, es en el Campo de Calatrava donde conocemos más la vida religiosa desarrollada en el marco parroquial –en los arciprestazgos de Zorita y Almoguera las parroquias son archidiócesanas, como se ha explicado–, y de hecho, la parroquia se revela como el ámbito natural y más regularmente frecuentado de ejercicio de prácticas tanto litúrgicas como devocionales. En este sentido, uno de los aspectos que quisiéramos subrayar en el conjunto del trabajo es el importantísimo papel desempeñado por la iglesia parroquial en la fe y la espiritualidad de los fieles, pero no sólo porque institucionalmente es lógico que así ocurra, sino porque parece notable el grado de integración de los feligreses en la vida parroquial (su mantenimiento material, su actividad) en estas localidades uniparroquiales y de tipo predominantemente rural: la involucración de los fieles en la dinámica parroquial va más allá que la actitud de recepción pasiva de unos servicios litúrgicos.

Y por otro lado, y esto es definitivo para que nos ocupemos con preferencia de

este área geográfica, es en el Campo de Calatrava donde la Orden proyecta más ampliamente su capacidad jurisdiccional en aspectos religiosos y de organización eclesial. Por lo tanto, aparece como el terreno más indicado –y por descontado, la información procedente de la milicia es más rica para la zona– para explorar cómo las jerarquías de la Orden configuraron la religiosidad de sus vasallos y en qué sentido, sobre la pregunta de fondo de si el señorío presentaba algunas peculiaridades al respecto o no.

Desde los presupuestos anteriores, podemos distinguir en esta parte dos grandes áreas temáticas: *liturgia*, de un lado, y *devoción*, de otro lado.

No se trata de compartimentos estancos de la práctica y el sentimiento religiosos, ni tampoco cabe atribuir al clero el protagonismo excluyente en el primero, y al pueblo en el segundo: hay devociones que dan bien la medida de la religiosidad “popular”, pero que son secundadas o dirigidas por clérigos con entusiasmo; hay celebraciones litúrgicas muy característicamente culturales a las que el pueblo acude y otras en las que aporta sus modos de estar que terminan creando costumbre y por lo tanto, rito; hay iglesias cuyos ajueres más propiamente litúrgicos –vestiduras, objetos de altar– no serían posibles sin las donaciones de los feligreses, y sin duda esto es también un modo de participación de los fieles en la pretendidamente impuesta práctica litúrgica parroquial...

Sin embargo, cada uno de estos campos engloba una amplia variedad de cuestiones, y la necesidad de sistematización exige diferenciar uno y otro terreno, que además son conceptualmente bien diferenciables.

Así pues, una serie de capítulos atenderá a la liturgia o *culto oficial ordenado por la Iglesia*: la liturgia de las Horas, la misa y los sacramentos, precedidos del estudio de las condiciones que se dan para las celebraciones litúrgicas.

Y en el otro bloque, el de las *devociones* o expresiones de piedad, que de suyo no son esenciales en el deber de los cristianos, que desbordan el marco parroquial

aunque también se desarrollen en él, y que no han de encuadrarse en los ritos ordenados por la Iglesia, incluimos diversos temas (teniendo en cuenta que la religiosidad “popular” se expresa también en la liturgia): la devoción eucarística, las devociones a la Virgen María y a los santos, los modos de vivir las fiestas y otras vertientes como las prácticas funerarias, sin olvidar la proyección devocional de la Orden de Calatrava sobre el señorío.

**A) LA LITURGIA: ORACIÓN, CELEBRACIÓN Y VIDA
SACRAMENTAL**

La liturgia entendida como culto público regulado por la autoridad de la Iglesia¹ atañe esencialmente a la *oración canónica* pública o liturgia de las *Horas* (emplearemos en adelante la mayúscula para este término), la *misa* y los *sacramentos*.

Mario Righetti incluye también los *sacramentales* y otra serie de actos de culto: bendiciones, exorcismos, consagraciones y distintas prácticas.

Todos se nutren de unos mismos principios. El primero y nuclear es un elemento espiritual: la acción sacerdotal del propio Cristo en su Cuerpo Místico, santificándolo; en segundo lugar, los componentes *materiales* (objetos, ceremonias, fórmulas, gestos, lo que se conoce como ritos) son determinados por la Iglesia². La definición de liturgia de Cipriano Vagaggini atiende a este doble fundamento, de un lado lo sensible y, de otro, lo espiritual o santificador (por y en Cristo): el “conjunto de signos sensibles, eficaces, de la santificación y del culto de la Iglesia”³.

Si bien el sentido teológico referido es el nuclear en los actos litúrgicos (en ellos se aplica la virtud de Cristo, de modo que es Él el auténtico liturgo), a efectos de distinguirlos externamente de los actos de culto no litúrgicos el criterio básico es su carácter oficial. Por ello, quedan fuera los cultos individuales y colectivos no oficializados por la Iglesia; no son universales y carecerán de la eficacia inherente a los propiamente litúrgicos. Así, son extralitúrgicas las devociones y diversas prácticas de piedad (hacia Dios, la Virgen o los santos, como *viacrucis*, rosarios, triduos y novenas,

¹ Según las definiciones de algunos liturgistas recogidas por M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 8.

² M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 9-10.

uso de estampas o escapularios, etc.) aunque puedan adquirir una forma ritual.

En función de la distinción anterior, dentro de la celebración litúrgica en el señorío de la Orden de Calatrava serán estudiados el *culto* litúrgico (las Horas, u oficio canónico, y la misa) y los *actos* litúrgicos (los sacramentos); el volumen de información es considerablemente superior para el primero, el conjunto configurado por el rezo de las Horas y la misa, que es el “*officium divinum*” según la terminología medieval⁴.

Aparte de ello, se tratará genéricamente como *formas de devoción* o de piedad a las restantes expresiones del sentimiento religioso, sean paralitúrgicas por su configuración ceremonial colectiva, o bien individuales (aunque representativas de tendencias generales).

Sobre el enfoque metodológico general para el estudio de la liturgia ya se apuntaron algunas consideraciones al comienzo de este trabajo⁵. Por ejemplo, la conexión del ritual oficializado, por un lado, con la religiosidad, por otro (entendiendo la religiosidad situada en el plano de los sentimientos y la orientación de la piedad), desde la permeabilidad de los ritos. Se planteaba también la liturgia como terreno de encuentro de las mentalidades clerical y laica. E igualmente, como objeto de supervisión y corrección de las jerarquías calatravas en el espacio geográfico de su señorío, algo que resulta de mucho interés tanto para conocer las nociones manejadas por la Orden en este sentido, como para cotejar sus prescripciones con la normativa archidiócesana de Toledo.

En este momento, en cuanto a la orientación del estudio del *culto litúrgico* en concreto, se hacen necesarias algunas precisiones.

Primero, debe recordarse que en efecto, clero, fieles y jerarquías calatravas son

³ C. VAGAGGINI, O.S.B.: *El sentido teológico de la liturgia*. Madrid, 1959 (ed. española M. Garrido), pp. 32-33.

⁴ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 6.

⁵ *Vid.* la Introducción general.

los vértices del análisis de la vida religiosa en la zona, pero en el caso del culto litúrgico, hay un elemento que los encuadra particularmente: la *iglesia parroquial*. También los actos y las formas *devocionales* pueden realizarse en ella, pero lo característico de la función parroquial es precisamente la administración de los sacramentos y la celebración del oficio divino (la misa y las Horas). La raíz es el papel celular de la parroquia dentro de la estructura administrativa de la Iglesia, en su vertiente, en este caso, más propiamente religiosa: los modos de salvación propuestos por la Iglesia, oficiales, los realiza el cura parroquial en principio por delegación episcopal.

Por ello, en el estudio que sigue, adquirirá un relieve singular todo lo relativo a los templos parroquiales, como escenario y cauce natural de la liturgia. Esto incluye el modo de configurar el espacio sagrado en las “iglesias mayores”, sus elementos básicos materiales, las obligaciones cultuales del clero por ser parroquial (curas) o estar adscrito a la institución (capellanes), etc. Las formas concretas que adquieren las celebraciones litúrgicas *oficiales* están directamente vinculadas con la condición parroquial de las iglesias; desde ese carácter convocan a los fieles a participar en aquellos ritos (en el doble sentido de la convocatoria: ofrecer el servicio religioso y obligar a él).

En este sentido, nada cabe añadir sobre la vinculación del rezo de las Horas con la iglesia parroquial; también la administración de los sacramentos tiene su marco genuino en la parroquia. Y respecto a la misa, es un tipo de celebración que, por supuesto, puede tener lugar en diferentes contextos y centros de culto; pero aquí nos centraremos en la misa mayor parroquial –si bien aludiremos a otras como las misas votivas, o misas en ermitas, o de difuntos, en diferentes partes del trabajo–, por ser la más característica y la que congrega regularmente a los feligreses; y además es una celebración que se convierte en centro de interés para los visitantes calatravos por ciertas conductas laicas y clericales, desde la asistencia misma hasta los modos de

celebrar de los clérigos⁶.

La presente parte dedicada a las celebraciones litúrgicas se dividirá en cuatro apartados. En el primero se abordarán aspectos comunes a estas celebraciones que interesan como substrato o condicionamientos del modo en que se viven (desde las actitudes más generales hasta la configuración del espacio sagrado preparado para el culto, pasando por el examen de las dotaciones de las iglesias en ornamentos y otros elementos del ajuar). En los tres restantes, se estudiarán separadamente la celebración de las Horas, la misa mayor y los sacramentos. Tanto los modos de celebración por parte del clero como las formas de vivir la liturgia los laicos son las cuestiones que en último término interesan.

⁶ Habrá ocasión de justificar más pormenorizadamente este interés selectivo por la misa mayor parroquial en la introducción al apartado correspondiente (“III. La Misa Mayor”), dentro de la presente parte dedicada a las celebraciones litúrgicas.

**I. EL MARCO GENERAL DE LA VIVENCIA DEL CULTO
LITÚRGICO**

Un objetivo del estudio de los actos de culto litúrgico (las Horas y la misa mayor) es conocer en alguna medida cómo eran vividos y percibidos por las gentes. Pero aquellas celebraciones se desenvuelven en unas condiciones propias de las mentalidades y la realidad de la época, la transición del siglo XV al XVI (en tantos aspectos claramente deudora de fenómenos típicamente medievales), que tienen poco que ver con los esquemas y criterios actuales.

Entre esas condiciones aludidas, destacamos las percepciones de los ritos, teniendo en cuenta que son expresados en una lengua distinta de la hablada, y las formas de relacionarse con la iglesia parroquial. Así, para apreciar más objetivamente la información relativa a los comportamientos de los fieles (y también los clérigos) asociados al culto litúrgico, y para valorar sin prejuicios el significado que éste podía adquirir para ellos, se hace necesario abordar dos cuestiones, la primera desde la reflexión, a partir del estado de los conocimientos actuales, y la segunda desde un análisis más ligado a las fuentes: la cuestión de la lengua litúrgica en relación con la ya tónica falta de *participación de las gentes en el ritual*, y los modos generales de *relación con el espacio sagrado*.

Respecto a lo último, conviene partir de la constatación de ciertas *actitudes generales respecto al espacio sacro* del templo y su entorno, resumibles en la no separación tajante de ese mundo sagrado respecto a lo profano (puede hablarse de una confusión matizada de ambos terrenos). Y lo mismo en cuanto a unas determinadas concepciones sobre el *tiempo sagrado*, que ahora sólo se enfocarán bajo el prisma del modo de guardar las fiestas (al analizar las devociones se aludirá a la conexión entre fiestas religiosas, de un lado, y ciclos y ritmos rurales, y ferias, de otro, y también se

incluirá un apunte sobre las preferencias por unas u otras fiestas⁷).

Igualmente, este apartado previo dedicado al marco general para la vivencia del culto parece ser el lugar indicado para estudiar el *ajuar litúrgico* de las iglesias del Campo de Calatrava, que interesa en sí mismo pero también como expresión de religiosidad.

De los libros litúrgicos se tratará respectivamente al estudiar las Horas, la misa y los sacramentos. Y los objetos litúrgicos necesarios para el servicio del altar serán examinados en relación con la misa específicamente (además, el ajuar para el altar se podrá retomar más adelante para tratar de la devoción a la eucaristía⁸).

Ahora, se dedicará una parte amplia, en primer lugar, a las *vestiduras litúrgicas* y otra, en segundo lugar, a todo el equipo de objetos, mobiliario y paramentos que venían a convertir el espacio interior de las iglesias en un espacio *conformado para lo sagrado*, creando polos de interés –altar, sagrario– con una serie de medios como las imágenes, los paños, etc. En cuanto a las vestiduras, no se ha rehuído profundizar en el laborioso estudio de los inventarios de ornamentos, que puede aportar resultados de interés sobre actitudes y nociones religiosas a partir de unos modelos de sistematización de las menciones de estas fuentes, y de una serie de preguntas (preguntas, por ejemplo, sobre el equipo de vestiduras existente y su confrontación con el que requiere la norma; sobre las necesidades y, por el contrario, las prioridades que fijan los templos; sobre la evolución del modo de revestirse los celebrantes y el sentido que ello tiene; sobre la aportación de los fieles, etc.). Por su parte, el capítulo dedicado a “La configuración del espacio sagrado para el culto” pretende contribuir a reconstruir la apariencia que

⁷ *Vid. infra*, la parte dedicada a las devociones a la Virgen y a los santos a través de indicadores distintos a las advocaciones: votos locales, calendario de ferias y tiempos litúrgicos, etc.

⁸ *Vid. infra*: “La devoción eucarística”: en el contexto del culto a la eucaristía en la misa, y en relación con las especies sacramentadas, se hace un estudio del significado del altar y de

presentaban los templos acondicionados para el culto, para observar de qué modo en estas *iglesias vestidas* la ornamentación del altar y otras partes contribuía a su realce, dignificación y dotación de sentido para crear una determinada atmósfera que envolviera al creyente; sin olvidar que eran los mismos fieles quienes solían contribuir a ello con sus limosnas y donaciones.

En suma, en esta parte se trata de reunir las condiciones, en sentido amplio, bajo las cuales se celebraba el culto litúrgico en las iglesias, y tratar de comprender cuál podría ser la percepción de los oficios divinos por parte del pueblo. En sucesivos capítulos, ya en el contexto de la celebración de la misa, se podrá completar esta orientación al tratar de los oficiantes y sus formas de celebrar, y más en concreto, de lo que en la “vivencia de la liturgia de la misa mayor” entendemos como “factores de distracción” y “factores de concentración de la atención” de los fieles.

las actitudes que respecto a él se han podido observar tanto entre los clérigos como entre los

laicos.

Capítulo 1

EL PUEBLO Y EL RITUAL: LENGUA, ESPACIO Y TIEMPO SACROS.

1.1. EL SENTIDO DE LA PARTICIPACIÓN DEL PUEBLO EN LOS OFICIOS LITÚRGICOS. LA LENGUA LATINA, ¿UN OBSTÁCULO?

Se hace necesario reflexionar sobre este aspecto, que quizás a menudo ha sido tratado desde un punto de vista demasiado tópico. Al referirse a la religiosidad del pueblo en tanto que relacionada con la liturgia, suele apreciarse como un elemento negativo el hecho de ser oficiada la misa en latín: como lengua culta, resultaría inasequible para los fieles, que quedarían así incapacitados para comprender los ritos. Esto puede discutirse, y también hay que reflexionar sobre el propio concepto de participación en los actos de culto.

Es cierto que el común de las gentes, analfabetas por lo general, no conocen el latín; pero ello no quiere decir que no comprendieran el significado de fórmulas y oraciones latinas que oyen repetirse continuamente a lo largo del año en las celebraciones litúrgicas.

Estrictamente, la cuestión de su participación en la misa es distinta o, mejor, más amplia. Tiene que ver con los cambios litúrgicos producidos desde la transición de la Antigüedad al Medioevo, que fueron reduciendo cada vez más las acciones protagonizadas por los asistentes (procesión de entrada, presentación de la materia eucarística en la ofrenda, comunión sobre todo, etc.) y delegando en el ministro la representación de aquéllos, o en una *schola* especializada en las respuestas en el diálogo con el celebrante (responsorios, aclamaciones, cantos del ordinario), al compás de la evolución de la música sagrada. Respecto a la *participación* en el oficio canónico, de

ningún modo se esperaba del pueblo que interviniese en los diálogos o cantos de las Horas, pero si se profundiza un poco más podrá apreciarse que las gentes participaban en el oficio a su manera.

No parece que el pueblo desconociera las fórmulas litúrgicas habituales ni su significado. En cuanto a las Horas canónicas, estudios de liturgistas y fuentes sobre devociones y supersticiones populares revelan que muchos de sus elementos estaban ampliamente difundidos. Lo mismo cabe decir de la misa, en concreto respecto a los cantos del ordinario⁹. La historia de la literatura aporta también alguna luz en este sentido. Y por lo que se sabe, en muchos casos el nivel de conocimiento del latín de los clérigos, aunque suficiente para oficiarse la misa leyendo sus textos, no abarcaba tampoco a la lengua como medio de expresión: proporcionalmente (en función de lo que se les exige) puede ser similar al de muchos fieles.

Estudiosos de piezas de literatura religiosa como algunas de Berceo (los *Loores de Nuestra Señora*, el tratado *Del Sacrificio de la Misa*) no tan claramente propagandísticas como otras destinadas a la transmisión oral --sus vidas de santos o los *Milagros*--, al cuestionarse sobre el tipo de público al que se dirigían y tratar de responder en función del contenido, aportan precisiones muy interesantes¹⁰, de las que destacamos las dos siguientes. a) No se puede identificar romanceamiento con vulgarización absoluta: por sí sola, la lengua romance no da claves para captar elementos inaccesibles al vulgo, pues puede dificultarlo su propio contenido culto o su infrecuencia en la predicación. Y b) no hay que menospreciar la formación del pueblo: hay ciertas referencias bíblicas y simbologías que “a la colectividad cristiana medieval resultaban

⁹ Se encontrarán algunas consideraciones al respecto al tratar de ambos actos de culto. En la parte dedicada a las Horas canónicas, en el punto referente a la percepción del oficio por los laicos; y en la parte que estudia la misa mayor, en el que se reflexiona sobre los factores de concentración de la atención.

más familiares que al lector medio de hoy, de depauperada cultura bíblica”¹¹. La misma familiaridad hay que suponer en relación con la liturgia latina.

Pero además, no se debe olvidar que a partir del siglo XIII, multiplicadas en el último cuarto del siglo XV y durante todo el XVI, proliferaron obras literarias consistentes en el romanceamiento de textos litúrgicos y paralitúrgicos¹². Hay que verlas en el contexto de la preocupación por la formación del pueblo, integrante del movimiento reformador que, partiendo del IV Concilio de Letrán, tuvo su continuidad en la Península¹³. Estas versiones facilitaban la comprensión más ajustada de los segmentos litúrgicos a los que se referían, pero partían de un conocimiento previo, aunque éste se limitara a lo esencial y no se captara los matices. Cuando a mediados del siglo XVI el maestro Juan de Ávila, de grandes preocupaciones catequéticas, compone su catecismo a base en gran medida de versos pegadizos que luego explica, aprovecha los estereotipos, de modo que “algunos de sus versos glosan composiciones litúrgicas o paralitúrgicas que el pueblo debía saber de memoria”¹⁴.

Además, se ha demostrado que el pueblo cantaba piezas litúrgicas en la propia lengua latina, al estudiar los “contrafacta” paródicos de los himnos litúrgicos del teatro renacentista puestos en boca de los rústicos: “indican que éstos los cantaban en latín, aunque con los errores inherentes al aprendizaje oral de una lengua desconocida y sólo captada en sus núcleos significativos”¹⁵.

Por último, este nivel debía de ser también el de muchos clérigos, para quienes

¹⁰ V. GARCÍA DE LA CONCHA: “Los *Loores de Nuestra Sennora*, un “Compendium Historiae Salutis”, en *Berceo*, 94-95 (1978). *Actas de las II Jornadas de Estudios Berceanos*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1978, pp. 133-189.

¹¹ *Ibid.*, p. 140.

¹² *Ibid.*, pp. 134-135.

¹³ Este tipo de obras en romance son hagiográficas, morales (“exempla”), referidas a la vida de Cristo (coplas “Vita Christi”), los evangelios de María, saluciones, gozos, duelos, canciones piadosas, paráfrasis del *Ave María*, etc.

¹⁴ J.L. GÓNZÁLEZ NOVALÍN: “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. García-Villoslada), III-1º: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. Madrid, 1980, p. 365.

el latín ofrecería la misma dificultad que a los laicos. Atestiguan esta carencia las disposiciones canónicas de los arzobispos toledanos Gil Álvarez de Albornoz (concilio provincial de Toledo de 1339) y Alfonso Carrillo (concilio provincial de Aranda de 1473): a muchos clérigos les era imposible expresarse en latín, fuera escrito u oral¹⁶.

En suma, si los fieles no responden en la misa, no necesariamente es por su falta de conocimiento e incluso de comprensión de las oraciones. El no ser capaz de expresar las propias ideas en una lengua no invalida la captación del sentido general de fórmulas fijas, escuchadas una y otra vez, cuyo vocabulario (bastante repetido, por otra parte) está circunscrito al campo semántico de lo religioso cultural; ni la capacidad de repetir las, a lo que la música podría contribuir en el caso de melodías simplificadas y cada vez más rítmicas, a lo que hay que añadir la difusión extralitúrgica de algunas piezas. Se conocen literalmente en el mismo latín, y fuera de la misa se glosan y romancean, en versiones oídas y cantadas que ayudarían a entender mejor su sentido cuando después se escucharan en la lengua litúrgica.

Con todo esto no se pretende ni trazar una imagen idílica sobre la captación de la liturgia por el pueblo ni minusvalorar la función del lenguaje como integrador de los asistentes en el desarrollo del culto. De hecho, ésta fue una preocupación común en algunos movimientos heréticos (cátaros, Wycliff, husitas), que lo celebraban en lengua vulgar¹⁷, y en obispos reformadores del final de la Edad Media como fray Hernando de Talavera, quien llegó a componer coplas en castellano para ser cantadas en lugar de los responsorios a las lecturas, en este caso en las Horas canónicas. Y la conveniencia de utilizar la lengua vernácula, bajo la influencia de la actuación del arzobispo de Granada,

¹⁵ V. GARCÍA DE LA CONCHA: *Ob. cit.*, p. 136, n. 10.

¹⁶ Publs. J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV, pp. 202 y 285.

¹⁷ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 177.

fue defendida en el Concilio de Trento por los participantes españoles¹⁸. El Concilio legisló en contra (los protestantes reivindicaban también el uso de las lenguas nacionales), pero prescribía que las fórmulas y las partes más importantes de la misa fueran explicadas a los fieles por párrocos y obispos “para que las ovejas de Cristo no permanezcan hambrientas”¹⁹. El empleo de la lengua latina en la liturgia fue enfocado ya entonces como cuestión no teológica sino de disciplina, y la misma orientación se ha mantenido en nuestro siglo hasta antes de los cambios del Concilio Vaticano II para poner de relieve sus ventajas (signo de unidad en la Iglesia, garantía de pureza doctrinal), aunque dejando la puerta abierta a excepciones autorizadas como tal uso disciplinar²⁰ e insistiendo en la catequesis.

La comprensión plena de la liturgia está en relación con los mayores frutos que pueden extraer de ella los fieles y con su participación más consciente y activa, contra la pasividad que la jerarquía siempre ha intentado combatir.

Pero en la Edad Media y hasta la depuración litúrgica acometida en el Concilio de Trento, la participación laica en la misa encontraba otras vías. Las alegorías que identifican cada parte, fórmula y gesto con una escena de la vida de Cristo; las adiciones paralitúrgicas (el rito del pan bendito, por ejemplo); y las desviaciones en la interpretación de algunos ritos (el de la paz como sucedáneo de la comunión), son atribuibles tanto a los seglares, que gustan de ellas, como al clero no desconocedor del latín de la misa, que las sistematiza y fomenta.

Y lo mismo cabe señalar a propósito de las dramatizaciones litúrgicas dentro de los oficios de Navidad y Semana Santa hechas a partir de los tropos, de las que recelaban obispos muy observantes del ritual romano pero que llegaron a escenificarse en

¹⁸ J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN: *Ibid.*, pp. 379-380.

¹⁹ Sesión XXII, cap. 8, c. 9.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 177.

lengua vulgar desde el siglo XIV²¹.

Aunque entre el clero haya que suponer una mayor amplitud en los significados atribuidos a la liturgia, los descritos son también sus modos de “participación consciente”, no distintos de las formas laicas de percibir los ritos. Nótese que estamos dejando fuera otras formas populares del culto que no se desarrollan propiamente dentro de las celebraciones litúrgicas pero las enmarcan y complementan, como pueden ser las procesiones del encuentro en el domingo de Pascua y muchas otras.

El pueblo vive la misa, no atribuyendo a sus acciones el sentido teológico genuino sino a su manera²², y así participaría de ella, pero desde concepciones compartidas por el común del clero. Los clamores reformistas exigen por igual elevar la formación litúrgica de unos y otros, y a todos se dirigen los tratados que explican las ceremonias de la misa.

Su participación sería irregular y fragmentaria, dado que se entiende el culto hecho de momentos importantes y de compases de espera.

Desde nuestro punto de vista, al juzgar la cuestión de la lengua latina en relación con la comprensión de la liturgia por el pueblo, hay que evitar caer en dos extremos que pueden deformar la perspectiva histórica.

De un lado, la identificación del iletrado con el ignorante, aplicada al cristiano medio. Aparte de los medios de difusión de la fe activados en la baja Edad Media, como la predicación, la propia liturgia ofrece también una serie de estímulos y mecanismos para transmitir mensajes a los fieles, como lo gestual, todo lo sensorial, los objetos sagrados que fomentan su devoción, etc.

²⁰ Por ejemplo, Pío XII en la encíclica *Mediator Dei*. Vid. A.G. MARTIMORT: “Estructura y leyes de la celebración litúrgica”, en A.G. Martimort (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1964, p. 178.

²¹ Así en la catedral de Toledo el “Officium pastorum” (siglos XIV-XVIII).- J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN: *Ob. cit.*, pp. 374-375.

De otro lado, no hay entender la participación de la comunidad cristiana en las celebraciones culturales en el sentido actual común. En una época muy reciente, la Iglesia ha protagonizado una preocupación más intensa de lo que nunca fue antes dirigida a que los fieles participen en ellas “plena, consciente y activamente”, lo que la ha llevado a promover una amplísima reforma litúrgica que, entre otros medios, ha introducido el uso de las lenguas vernáculas al servicio de la *comprensión* que favorezca aquella participación²³. Se trata de que la participación sea externa (posturas, gestos, actitudes, respuestas, cantos) e interna (estar en comunión con el misterio-sacramento)²⁴.

Es posible que los criterios y la aplicación práctica de este movimiento reformador actual conformen una cierta imagen de la relación de los fieles con los ritos (independientes de la confesionalidad, pues no se trata de lo vital, sino de lo conceptual) que, aún sin proponérselo, funcione para el historiador como un referente para épocas pasadas. Y desde ese presupuesto, no puede sino encontrar ante todo una serie de carencias básicas que reducirían prácticamente a cero las posibilidades que aquéllos tienen de entender e involucrarse en la misa.

Sin embargo, incluso las reflexiones actuales sobre la participación litúrgica, desde un criterio amplio, pueden ayudar a comprender la que pudiera ser propia de épocas pasadas. Escogemos dos consideraciones, la primera a propósito de la naturaleza genuina de la liturgia (como denuncia de ciertas desviaciones que algunos encuentran

²² J. SÁNCHEZ HERRERO: Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV, pp. 283-284.

²³ *Concilio Vaticano II: Constitución Sacrosanctum Concilium*. Un sintético y útil comentario sobre los criterios, medios y objetivos que señala el concilio a la reforma litúrgica, en lo referente a la participación puede verse en J.A. ABAD IBÁÑEZ: *La celebración del misterio cristiano*. Pamplona, 1996, pp. 105-108.

²⁴ Según la sistematización que propone J.A. ABAD IBÁÑEZ, se quiere atender pedagógicamente al grado *elemental* de esa participación, ante todo, por el que se entiende lo más sencillo del misterio y el rito, pero también al grado *medio* (comprensión profunda y sintonía de las actitudes interiores con las que reclaman los momentos de la celebración) y al grado *superior* (la propia existencia como prolongación de la acción cultural).- *Ibid.*, pp. 103-104.

hoy) y la segunda más analítica sobre las relaciones entre la liturgia y *lo popular* en la religiosidad.

Primero, el papel de la liturgia no es educar sino celebrar; al ser en sí un gesto gratuito de memoria y plegaria (más que depósito de preocupaciones humanitarias y pedagógicas), participar en ella no es tanto desempeñar un papel cuanto acoger la epifanía del misterio de Dios y de la redención de Cristo; no es obra humana sino obra de Dios. Envuelve al hombre más que requerir que éste pretenda abarcarla a ella. Por supuesto, para que el asistente “celebre” debe escuchar, comprender y responder, pero más desde la “inteligencia del corazón, mucho más profunda que el modo conceptual, antropológico y bíblico de acercarse a los ritos y símbolos”²⁵. ¿No es posible que los fieles del final de la Edad Media captaran el culto de un modo precisamente más aproximado a éste --aunque su “acogida” sea imperfecta y desviada-- y no desde el empeño de intervenir en los ritos, ajeno a su mentalidad?

Segundo, incluso hoy, cuando se busca la “participación activa y consciente” de los cristianos en la liturgia, se ha valorado como tal participación, en un sentido más extenso, la existencia de diversas conexiones entre la religiosidad popular y el culto litúrgico; se subraya cómo a menudo éste cumple la función de configurar la primera o coincide con ella, en los contenidos y en las disposiciones religiosas. Por ejemplo, muchos actos propios de la piedad popular son en realidad expansiones de los mismos misterios celebrados en la liturgia²⁶ (tal como arriba se ha señalado a propósito de adiciones y desbordamientos festivos de la baja Edad Media), y aquella religiosidad suele poseer las actitudes que requiere la liturgia como expresión del culto a Dios, aunque revista el mensaje cristiano de costumbres tradicionales, folclore, devoción y afectividad, concreción e inserción en los ciclos vitales. A la vez, el culto conforma disposicio-

²⁵ G. DANEELS, arzobispo de Bruselas: “La obra de Otro”, en *30 Días*, n° 100 (1996), pp. 48-49.

²⁶ Comisión Episcopal de liturgia: “Evangelización y renovación de la piedad popular” (Madrid, 1987), cit. J.A. ABAD IBÁÑEZ: *La celebración del misterio cristiano*, p. 98.

nes religiosas fundamentales (que sin duda los cristianos del final de la Edad Media también captarían: la costumbre de rogar al Padre *per Christum*, la contrición, el dar gloria a Dios, etc.). Así, los actos de culto indudablemente pueden aportar un sentido nada desdeñable de lo sagrado, desde lo que se valora como “clima litúrgico”. Todo ello es participar en la liturgia y vivirla.

En resumen, al final de la Edad Media la participación *específica* deja mucho que desear, entendida como la sintonía de los sentimientos con lo que se propone en cada parte, manifestada en signos externos. También se obscurecen dimensiones propias de la espiritualidad litúrgica como la bíblica, la cristológica y la eclesial (aunque hay que notar que sí se cubren otras facetas como la conciencia de la presencia de Dios y de la salvación).

Sin embargo, todo ello no está determinado por el uso de una lengua diferente de la hablada, sino por la evolución general en el culto y las mentalidades. Precisamente esta cuestión básica, la participación del pueblo en las celebraciones y sus modos de involucrarse en el ritual, constituye un hilo conductor de las páginas que a continuación seguirán tratando del culto litúrgico.

En efecto, para considerar las relaciones entre el pueblo y la misa, parecen más ajustados otros parámetros, y no sólo el condicionamiento lingüístico, que todos – también el clero– comparten en la época: la deficiencia de contenidos en la formación general, la prevalencia de lo individual sobre lo comunitario, el sentido clerical de la acción litúrgica, las nociones de la misa, sobre todo vista como don de presencia más que como Sacrificio, etc. Además, hay que incidir en las vías de participación popular en el culto; tener en cuenta los límites que en la mentalidad de la época tiene la idea de participación; y por último, no despreciar la influencia que los contenidos y las actitudes inherentes a la liturgia puedan ejercer sobre la vida cristiana en general, por muy difusa que aquella influencia sea.

1.2. LA SOCIEDAD LOCAL Y EL ESPACIO SAGRADO.

Como se explicó arriba, este punto está concebido para contribuir a comprender mejor cuál era el modo de estar y relacionarse las gentes en la iglesia en el contexto de las celebraciones litúrgicas.

A nuestro modo de ver, un condicionamiento de base es el marco de la relación habitual con el espacio sagrado, según unos ciertos modos que las gentes vienen desarrollado no sólo en los límites de los actos de culto, sino en la amplitud de su vida *cotidiana* y *profana*, y no sólo a título individual sino también como colectividad. A este respecto, adviértase que sería muy interesante, en otro orden de cosas, rastrear el papel que la iglesia parroquial desempeñaba en la conciencia que la sociedad local tenía de sí misma.

En suma, las gentes desarrollaban unas actitudes permanentes respecto a los espacios sacralizados, no sólo como fieles sino como tales vecinos y pobladores de su villa o lugar, que forzosamente habrían de influir en el individuo como feligrés cuando acudiera al templo el domingo o día de fiesta a cumplir con el precepto de la iglesia.

En general, en las villas y lugares del señorío calatravo los templos y los

cementerios circundantes aparecen como espacios públicos para las relaciones humanas, centros de vida comunitaria en suma, en un momento (tránsito del siglo XV al XVI) en el que en muchas localidades todavía no hay lugares abiertos que cumplan esa función. Al menos, es precisamente entonces cuando se acometen obras de remodelación para abrir plazas delante de la iglesia mayor, o dejar espacios libres en su entorno, con el objetivo inmediato de facilitar las procesiones o de evitar la proximidad de los ganados a las iglesias si se trata de solares.

En efecto, son frecuentes las referencias contenidas en las visitas que muestran el objetivo de salvaguardar el carácter estrictamente sagrado de las iglesias, su entorno y sus camposantos; pero el afán de las jerarquías calatravas de acotar estos lugares benditos como ámbitos restringidos al uso religioso, reverenciados y venerados (apelando a la “devoçion”, la “onestidad” y el “temor de dios”) choca una y otra vez con los usos vigentes.

A casi todos los concejos se les manda delimitar y señalar claramente el cementerio circundante o contiguo a la iglesia levantando una cerca, ya que bestias y carretas entran en él continuamente, “porque los fieles entrando por el conoscan y sepan ser lugar santificado”²⁷, a pesar de lo cual los cementerios siguen siendo considerados lugar de tránsito²⁸. Incluso en Valenzuela una calle, con solar de inminente edificación

²⁷ El mandamiento dirigido a los oficiales concejiles de Piedrabuena en 1491 es uno de tantos que contienen la misma prescripción: A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 2, fol. 163r. Se incluye en el mismo año para Calzada, Aldea del Rey, Almagro, Granátula, Daimiel, Malagón, Valdepeñas, Valenzuela, Torralba y Villarrubia (Leg. 6075, núms. 3, 5, 6, 7, 8, 10, y 11). En 1493 se repite para Abenójar, Puebla de Don Rodrigo, Saceruela, Argamasilla, Carrión (Leg. 6075, núms. 14, 19, 21) y hay que reiterar el mandato del año anterior en muchos lugares que no lo habían cumplido, como Aldea del Rey, Malagón, Mestanza, Granátula, Valdepeñas (Leg. 6075, núms. 12, 15, 17, 20). En 1495 los visitadores continúan recordando la prescripción de visitas anteriores, no ejecutada o no del todo, a los concejos de Bolaños, Daimiel, Pozuelo, Puebla de Don Rodrigo, Saceruela y Valenzuela (Leg. 6109, núms. 35, 37, 38, 39 y 40).

²⁸ En 1495 se encarga a los oficiales concejiles ejecutar la pena de un real en aquéllos que atravesasen el cementerio con animales o carretas. Vid. por ejemplo el mandamiento al concejo de Saceruela.- Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 128r.

incluido, atraviesa el cementerio que rodea el templo²⁹. Las gentes pasean y juegan en los camposantos, aún los días de fiesta; incluso en Villarrubia se accede a los huesos de los difuntos³⁰.

Por otra parte, los aledaños de las iglesias se resienten de faltas al respeto que merecen los templos y exigen los visitantes. Próximos a algunas hay incluso muladares abiertos. Así ocurría en Alcolea, y los visitantes eran tajantes: ordenaban cercarlo, “por estar como esta muy desonesto”, y en un plazo de cuatro meses levantar una casa en su lugar; de no hacerlo así, los alcaldes deberían ceder el sitio a gentes de la villa o forasteros para que construyeran sus propias viviendas³¹. Además, el pórtico del templo se utiliza como refugio de los ganados en lugares como Luciana, “con poco temor de dios nuestro sennor ... lo qual es poca devoçion”³², y en las puertas de las ermitas “muchos vecinos” tienen costumbre de jugar a la pelota y a los naipes³³.

Las iglesias no se encuentran resguardadas de los intrusos y las gentes pueden entrar libremente, bien aprovechando huecos por el mal estado del edificio³⁴, bien porque en muchas ocasiones las puertas no tienen cerrojos³⁵. Se transita por los tejados³⁶, se utiliza la tribuna para acceder a las casas aldañas y cometer daños³⁷, etc. Frente a ello, en todas partes los calatravos ordenan instalar cerraduras, rejas y cerrojos: en las

²⁹ 1495, Valenzuela. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 65v.

³⁰ En 1510 el concejo de Villarrubia recibe la orden de alzar el *carneron* u osario para evitarlo. Ibid., Leg. 6076, núm. 29, fol. 301r.

³¹ 1502, abril 18, Alcolea. Ibid., Leg. 6110, núm. 17, fol. 208r.

³² 1510. Ibid., Leg. 6076, núm. 28, fols. 264r y 265r.

³³ 1510, febrero, Torralba. Ermita de Santa María de la Concepción. Ibid., Leg. 6076, núm. 14, fols. 203r-203v.

³⁴ En Luciana se manda cerrar un agujero del portal para que nadie entre en la iglesia de Santa María sino por la puerta. 1510, Ibid., Leg. 6076, núm. 28, fol. 264 v.

³⁵ 1510, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6076, núm. 17, fol. 258r.

³⁶ En la iglesia de San Bartolomé de Almagro, “muchos mochachos e otras gentes” saltan por las ventanas de la torre al tejado. 1534, Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 35r.

³⁷ 1537, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fols. 239r-239v.

ventanas de las tribunas y torres, en el acceso al campanario, en las puertas, en los cajones de las vestiduras, en los sagrarios; mandan rodear las pilas bautismales con enrejados de madera y taparlas con barras, unos y otras bajo llave, etc.

Estas disposiciones, que a menudo quedan incumplidas, muestran tanto que el templo es un lugar abierto como la familiaridad de las gentes con el mismo espacio y todo lo que en él se contiene, lejos de su separación tajante de la vida cotidiana.

Era difícil erradicar las costumbres mencionadas porque si el límite entre lo inaceptable y lo admitido parece claro para los visitantes, en realidad aquellos usos respondían a una mentalidad común que a menudo no distinguía con nitidez lo sagrado y lo profano. A este respecto resulta ilustrativa la serie de modos de cometer sacrilegio en relación con el trato a las cosas sagradas --en este caso, al templo-- que recoge fray Hernando de Talavera en su manual para confesar: lo es danzar en el templo; jugar y negociar tanto en el interior como en sus portales y cementerios, acercarles basuras; y arrimar “casas a las iglesias en que se hacen oficios viles que redundan en menosprecio de las iglesias”³⁸. Todos estos comportamientos se han documentado para las localidades calatravas.

En cambio, apenas se ha encontrado referencias sobre las danzas, los convites e incluso los comportamientos lujuriosos dentro del espacio sagrado a los que se refieren habitualmente los sínodos.

Sí consta en algún caso la reprobación de la costumbre de dar los concejos colación y bebida a los vecinos cuando hay bodas. No se dice que la celebración profana tenga lugar en el templo y, desde luego, la carga de la censura está en que el gasto corre a cargo de los propios del concejo; pero los visitantes califican este uso de “mucho desonesto” y prohíben hacerlo “*en semejantes actos*”, “al tiempo que algund fijo de

³⁸ Breve forma de confesar, pp. 19-20.

vesino se casa”, lo que sugiere su estrecha vinculación con la misma celebración del sacramento³⁹.

Prácticamente el único testimonio explícito es el que en 1502 atañe a la iglesia de Santa María de Gargantiel, aldea dependiente de Almadén; desgraciadamente, no es posible saber a qué fiesta concreta se refieren los visitantes cuando reprenden a los oficiales concejiles de esta última villa por ofrecer banquetes, no sólo sufragados con los propios de la iglesia, sino al parecer celebrados dentro de ella. De esta visita falta el primer folio donde se expone el objeto que se denuncia, pero en el siguiente se alcanza a ver cómo los freiles fueron benévolos y renunciaron a imponer multas a los culpables⁴⁰, y después dejaron su mandamiento:

“Por tanto de parte de sus altesas mandamos al mayordomo que o fuere de la dicha yglesia que de aqui adelante non de las tales bevydas ni comydas de los bienes de la dicha yglesia, salvo sy los tales quisieren dançar o baylar para se deleytar e aver plaser, que se vayan a comer e beber a sus casas, con aperçebimiento que sy lo contrario fisyere el dicho mayordomo que lo pagara e tornara a la yglesia de sus propios bienes”⁴¹.

Es un ejemplo de lo extendido de la mentalidad a la que aludíamos, de la que probablemente no están lejos los propios clérigos que sirven las iglesias y permiten estas costumbres.

Incluso la propia normativa calatrava vacila en cierto modo cuando se enfrenta a las realidades concretas. Por ejemplo, en 1502 se recrimina al concejo de El Moral no haber obedecido a anteriores visitantes que mandaron cambiar de sitio la carnicería, “a otra parte donde este mas syn ynconveniente y onestamente, por estar tan çerca de la yglesia”⁴²; pero “junto con la yglesia” mayor misma de Daimiel se encontraba un

³⁹ 1502, mayo 22, Huerta de Valdecarábanos. Ibid., Leg. 6110, núm. 17, fol. 216r.

⁴⁰ El folio comienza así: “pero usando con vos de benenydad çesa”.

⁴¹ 1502, abril 6, Almadén. Ibid., Leg. 6110, núm. 15, fol. 159r.

⁴² Ibid., Leg. 6075, núm. 25, fol. 74r.

mesón⁴³, lo cual no se censura⁴⁴.

Por otro lado, pueden recordarse prácticas admitidas desde antiguo como la de reunirse los concejos en el interior de los templos o en sus atrios antes de disponer de una cámara de ayuntamiento para ello, o la de tomarlos como lugares para impartir justicia. Se atestiguan por ejemplo en 1318 en San Bartolomé de Almagro⁴⁵ y en 1509 en Santa María de Manzanares, aunque aquí los freiles visitantes pretendían que las juntas del concejo, realizadas todos los viernes, se hicieran en la ermita de San Sebastián de la misma villa⁴⁶. Incluso las reuniones concejiles tienen lugar en los cementerios⁴⁷. También los capítulos de la Orden de Calatrava se celebraron en ocasiones en iglesias de su Campo “a campana tannida”: así, los hubo en Santa María de Bolaños, en 1349⁴⁸ y en 1399⁴⁹; en Santa María de los Llanos de Almagro, en 1395⁵⁰ y en 1417⁵¹ (capítulos posteriores del siglo XV, como los de 1469 y 1472, se realizan en la capilla

⁴³ 1491, *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 9, fol. 182r.

⁴⁴ Para fray Hernando de Talavera, el pecado que suponía instalar oficios viles junto a los templos era mayor cuando se ejercían durante los oficios divinos, “porque de las hablas y negocios seculares que ende se tratan, los que lo celebran o lo oyen reciben alguna turbación”.- *Breve forma de confesar*, p. 19. En este sentido, el peligro que ofrece el mesón contiguo al templo puede ser el mismo que el de la carnicería.

⁴⁵ Los alcaldes se sientan ante esta iglesia, en la plaza de Almagro, para celebrar los juicios. En este caso, dictan una sentencia de avenencia entre el Consejo de la Mesta y el Maestro y los comendadores de la Orden de Calatrava.- 1318, marzo, Almagro. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Dipl., Carp. 463 P, núm. 206.

⁴⁶ 1509, noviembre. Manzanares. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6076, núm. 7, fols. 124r y 130r.

⁴⁷ Por ejemplo, en El Moral se hace en el cementerio de la iglesia mayor de San Andrés en 1501.- *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 25, fol. 78r. En Pozuelo, en 1510 los alcaldes, regidores, alguacil y hombres buenos se juntan a campana repicada en el cementerio de la iglesia de San Juan.- *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 11, fol. 287r.

⁴⁸ 1349, abril 23, Bolaños. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Dipl., Carp. 465 P, núm. 259.

⁴⁹ 1399, marzo 26, Bolaños. *Ibid.*, Carp. 466, núm. 277.

⁵⁰ 1395, junio 6, Almagro. *Ibid.*, Carp. 466, núm. 275.

⁵¹ 1417, diciembre 21, Almagro. Traslado de una licencia dada por el maestro y el capítulo: 1420, septiembre 30, Toledo. *Ibid.*, Carp. 467 P, núm. 298.

de San Benito de los palacios maestres de Almagro⁵²). Son usos que no contribuyen a reconducir las conductas y las mentalidades hacia la deseada identificación restrictiva entre el templo y lo cultural-devocional.

Hay que insistir también en el hecho de que la iglesia parroquial es también centro de una comunidad local en su aspecto político-social. La apariencia del templo está en proporción directa con la honra del pueblo, según repiten insistentemente los visitantes. Y en el desarrollo del culto se reproduce la jerarquización de la población: los oficiales concejiles han de ocupar los primeros asientos en las iglesias, aunque lleguen tarde a la misa mayor⁵³, y también los “viejos honrrados e añçianos” de las villas tienen ese privilegio. Sin embargo, si conocemos esta realidad es porque tal costumbre no siempre se respetaba, y ello no ocurría pacíficamente. Véase en qué términos se expresan los freiles calatravos cuando en una ocasión intervienen para dirimir el conflicto:

“Y porque tambien nos fue dicho que en la manera de los asientos tyene la gente algund desconçierto en la yglesya no hasyendose el acatamiento e mejoría que se deve a los viejos honrrados e añçianos, lo qual es muy feo y cosa de mal enxemplo en pueblo tan honrrado, porque vos encargamos que entendaes en ello los alcaldes e regidores y trabajos como en aquello se hordenen e ayan cortesmente por evitar el escandalo que se puede seguir”⁵⁴.

La conciencia de la necesidad de acatar en la iglesia no sólo a Dios, al altar y al Sacramento en el sagrario, sino a las personas destacadas de la localidad; el desconcierto y escándalo que supone no hacerlo; y la vinculación entre la compostura de las jerarquías sociales en el culto con la honra del pueblo, indican en parte con qué disposición se podía acudir a los actos de culto litúrgico, sobre todo las misas festivas:

⁵² Respectivamente: 1469, abril 3, Almagro. Ibid., Carp. 469, núm. 358. Y 1472, s.m., Almagro. Ibid., Carp. 469, núm. 361.

⁵³ 1537, agosto 23, Santa Cruz de Mudela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 7, fols. 68v-69r.

⁵⁴ 1495, junio 4, Daimiel. Ibid., Leg. 6109, núm. 38, fol. 181v.

no sólo se encuentra en ellas la manifestación de Dios, sino la confirmación de la propia pertenencia a una comunidad organizada política y socialmente, que se expresa en estas reuniones culturales. Y desde luego, todo ello es fomentado por los freiles calatravos, pues forma parte de sus concepciones sobre la función de la iglesia parroquial junto con el afán de presentarla como centro de una actividad ante todo religiosa.

En efecto, durante las celebraciones litúrgicas a menudo los comportamientos responden a las actitudes mencionadas arriba. Mientras en los mandamientos de los visitantes es una constante la apelación a la “honestidad” y “reverencia” con que han de celebrarse los divinos oficios, y a la “devoción” que merece el templo y sus elementos, son muchas las noticias que revelan que, en los fieles, los modos de estar y de conducirse no responden a la imagen de hieratismo, pasividad y separación reverencial respecto al espacio y las personas consagrados que a veces se supone. Se comprobará a propósito de la asistencia de los laicos a la liturgia de las Horas que muchos de ellos preferían apiñarse en la misma tribuna donde se desarrollaba el oficio divino en lugar de permanecer en la nave; y a veces hubo que mandar a algún cura que lo hiciera precisamente en la tribuna y no junto a la gente, y así recuperara la veneración y estima que le debían profesar sus feligreses.

Son manifestaciones del mismo fenómeno: por diversos motivos, en la noción habitual de lo sagrado que tienen los seculares, al parecer no figura como algo esencial ese sentido de respeto reverente que marca distancias entre todo lo propio del misterio religioso, por un lado, y lo cotidiano y tangible por otro. Al menos, no alcanzan a compartir la concepción que los visitantes pretenden difundir sobre lo *consagrado*, lugares, cosas y personas que precisamente han sido *introducidos en la esfera de lo sagrado* y por lo tanto apartados de los usos y actitudes profanos. En muchas de las observaciones recogidas en las páginas siguientes podrá comprobarse cómo lo anterior se manifiesta de diversos modos a propósito de la celebración de las Horas y, sobre todo,

de la misa.

Pero hay que advertir que no se trata de una mentalidad privativa de los laicos. A menudo resulta compartida por los clérigos, tanto en función de sus modos de actuar como por su pasividad frente a comportamientos arraigados en los fieles que se abstienen de corregir. Sólo parecen quejarse cuando estas conductas provocan molestias de orden práctico.

Ahora bien, sería demasiado simplista concluir que los hábitos del pueblo y de los clérigos apuntan a su carencia del sentido de lo sagrado.

Con todo lo indicado anteriormente, no hay que olvidar, por ejemplo, que también en la conciencia popular actúan oscuros temores a la posibilidad de un castigo del cielo cuando se transgreden ciertos límites. Es el caso de los robos en las iglesias, particularmente de objetos sacros o dedicados a cosas sagradas, y de ello da fe un suceso ocurrido en Fuencaliente que en 1575 “es publica voz y fama”, cuando aún pueden contarlo los ancianos en cuyo tiempo ocurrió; puede situarse, entonces, en los primeros años del siglo XVI, aproximadamente. Un forastero hurtó un acetre de la iglesia (como se sabe, es el recipiente donde se tiene el agua bendita para las aspersiones, y también en ellos se podían lavar los corporales); perseguido por la justicia, lo escondió y porfió en negarlo con juramentos, atreviéndose a decir que “si tal traigo que de malos lobos sea comido”. Al poco rato, alertada la gente por sus gritos, encontraron su cabeza y sus huesos metidos en el acetre donde el ladrón lo había escondido. Aún en la época de redacción de las “relaciones” las gentes podían ver el recipiente en la iglesia, adonde fue llevado con su carga macabra desde el llamado a partir de entonces “Puerto del Acetre”⁵⁵.

Más bien hay que pensar que las gentes consideran lo sagrado como un terreno

⁵⁵ 1575, diciembre 20, Fuencaliente.- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas ordenadas por Felipe II*, resp. 37, pp. 250-251.

familiar, explicable, manipulable, aunque desde esta mentalidad a menudo lo trivializan o están a punto de hacerlo; un misterio asequible, que integra el milagro o, simplemente, el beneficio, pero probablemente mucho más en una lógica siempre bien conocida (la del esquema causa-efecto), que en la sorpresa imprevisible.

Quizás hay un momento en que esta actitud deja paso a la expectación reverencial. Nos referimos al momento de la consagración de las sagradas especies y a la posterior elevación. Más adelante se tratará este aspecto.

1.3. LA SOCIEDAD LOCAL Y EL TIEMPO SAGRADO: EL MODO DE GUARDAR LAS FIESTAS.

1.3.1. El cumplimiento del precepto dominical y festivo.

Para los laicos, el modo de celebrar los domingos y fiestas está integrado por dos obligaciones básicas: el descanso del trabajo y la asistencia a la misa (y otros oficios divinos, a veces). Así lo dispone la normativa universal de la Iglesia⁵⁶ que se recoge tanto en algunas Cortes (como las de Valladolid de 1351) como reiteradamente en los concilios y sínodos peninsulares de la baja Edad Media; éstos a menudo especifican el primero de los deberes citados prohibiendo determinadas actividades y trabajos en las fiestas, a veces con una casuística muy detallada⁵⁷.

Como en otras partes, incluyendo el conjunto de la archidiócesis toledana, en el Campo de Calatrava hay abundantes testimonios del incumplimiento de estas obligaciones; en nuestro caso, es desde 1502 cuando se hacen más explícitos, aunque no en cuanto a la proporción de transgresores: se refieren habitualmente a “muchos”, “muchas personas” o “muchos vezinos”, pero a veces sólo se trata de “algunos vesinos”.

⁵⁶ Vid. las referencias al derecho canónico común medieval en este sentido, desde el Decreto de Graciano (1130-1140) en A. GARCÍA Y GARCÍA: “Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (siglos XIII-XVI)”, *Fêtes et liturgie*, pp. 36-37.

⁵⁷ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, León, 1978, pp. 293-294; ID.: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp.

Los visitantes, previamente informados (probablemente por los clérigos parroquiales), suelen hacer dos denuncias que se repiten formulariamente en todas las visitas a los concejos y que se incluyen en los mandamientos a sus oficiales: 1) el quebrantamiento de la fiesta con el trabajo y 2) la costumbre de no asistir a la misa completa, a lo que se añade la condena de la abstención total de ir a misa, menos frecuente. Junto con estos dos aspectos, hay que referirse a la liturgia de las horas como componente de la celebración religiosa del día festivo. No parece que se exigiera en el Campo de Calatrava, pero muchos fieles asistían.

En otro territorio del señorío calatravo castellano, el partido de Zorita, son similares las denuncias de los visitantes en 1510 y en 1518; se repiten de uno a otro lugar unos modelos de mandamientos, con pocas variantes entre sí, con su correspondiente exposición de motivos. Reproducimos el más explícito, que ilustra cuál es el programa de los deberes que los fieles han de cumplir en los días santificados por la Iglesia, según los freiles calatravos, y las penas que ellos imponen. Encierra matices diferentes en relación con el señorío del Campo de Calatrava; sobre todo, incluye la obligación de asistir a las horas canónicas. Hemos dividido el texto en párrafos para facilitar la separación de las ideas:

“Otrosy fuymos ynformados que en el dicho lugar se guardan muy mal las fiestas que la madre santa yglesia manda guardar e çelebrar, lo qual es en mucho desacato e deserviçio de dios nuestro sennor e demas de ser cosa de muy mal enxemplo no se guardar el mandamiento de dios nuestro sennor.

Mandamos de partes de su alteza e horden a todos los vecinos deste dicho lugar, ansy onbres como mugeres de qualquier condiçion que sean, que todos guarden las fiestas e no sean osados de yr a sus lavores e haziendas ni hazer cosa de trabajo ni ofiçio servil,

e que los casados e biudos e biudas que no tuvieren justo ynpedimento sean obligados a yr a misa e bisperas desde el prinçipio que se començare a çelebrar el oficio divyno, e los que no fueren casados, de catorze annos arriba, vayan a misa todos los domingos e fiestas a lo menos antes que se comiençe el santo evangelio,

147-148; “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, pp. 304-306; A. GARCÍA Y GARCÍA, *Ob. cit.*, p. 38.

so pena de un Real de plata, la mitad para la camara e fisco de su alteza e la otra mitad para la persona que lo denunciare o para el juez que lo esecutare. E demas de la dicha pena, que qualquier persona que syn tener cabsa justa no guardare todo lo susodicho este todo aquel dia en la carçel publica.

E mandamos a los alcaldes e a cada uno dellos que ansy lo cunplan y esecuten luego que les fuere denunciado viniere a su notiçia, so pena de dos mill mrs. para la camara e fisco de su alteza.

E porque venga a notiçia de todos, mandamos que el primer dia de la fiesta se pregone todo lo en este capitulo contenido quando la mayor parte estuyvete ayuntada, e en seyendo en la visitaçion de almoguera o en otro lugar mas çercano, enbieys por fe y testimonio de como se a pregonado e publicado todo lo susodicho”⁵⁸.

Es obligada una advertencia sobre la exposici3n que sigue: de las obligaciones que integran el precepto dominical-festivo, s3lo se estudiar3 con alg3n detalle el *descanso del trabajo*.

En lo referente a las *horas* y la *misa* consideramos suficiente, por el momento, rese1ar que aparentemente la obligaci3n de asistir, sobre todo a la segunda, se descuidaba ampliamente seg3n las visitas. Del cumplimiento de los deberes laicos en estos terrenos no se tratar3 aqu3, sino en los respectivos apartados centrados expresamente en estos modos del “oficio divino” (parte dedicada al culto lit3rgico), donde a nuestro juicio aquel aspecto por un lado quedar3 m3s contrastado y, por otro, servir3 como una pieza m3s para una perspectiva global.

En efecto, si en lugar de considerar de manera separada la evidente frecuencia de las denuncias hechas por los visitantes sobre, por ejemplo, la inasistencia al culto eucar3stico festivo, estos datos negativos se contrastan con otra amplia serie de noticias directas o indirectas, se obtiene una visi3n distinta, o al menos bastante matizada, sobre el modo de aproximaci3n de los laicos a la misa (que probablemente resulta m3s

⁵⁸ Por ejemplo: 1518, mayo 29, El Pozo [aldea de Almoguera]. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6108, n3m. 4, fols. 366r-366v. Lo mismo se incluye en las visitas de este a1o a Albares y Almoguera (ambas en el mismo legajo y n3mero), y pr3cticamente sin omitir nada, pero con algunos a1adidos, en las de 1534 a Illana, Albalate y Borox (leg. 6108, n3m. 5).

ajustada a la realidad). Esto hace sospechar de la credibilidad absoluta de aquellas fórmulas condenatorias y justifica su tratamiento conjunto con el resto de las actitudes laicas hacia los oficios divinos.

En cambio, el quebrantamiento de las fiestas con el trabajo puede tratarse en cierto modo aisladamente, como componente no litúrgico del precepto festivo. También hay que tratar de explicar los datos teniendo en cuenta otras referencias que los matizan, pero las propias condenas y prohibiciones --que constituyen el núcleo de la información-- contienen en sí mismas elementos que confirman la realidad de la desobediencia al precepto. Y aunque está en relación directa con el modo cultural de celebrar las fiestas, sale del plano de la integración seglar en los actos parroquiales considerada en general, y no le afecta directamente. Sirve más para indicar aspectos como la noción de la propia fiesta religiosa, tal como se verá a continuación.

1.3.2. El descanso dominical-festivo.

Desde la constatación escandalizada de que en cada villa visitada “se guardan muy mal las fiestas” en los dos ámbitos del señorío calatravo, los freiles de la Orden encargan a los alcaldes de los concejos del Campo de Calatrava informarse con diligencia (“os ynformeys e sepays por todas las vias que pudieredes”⁵⁹) sobre quiénes

⁵⁹ 1537, Villamayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 37v-38r.

las quebrantan, y a los alguaciles ejecutar en ellos una multa. Es de dos reales en 1502, y su importe se repartirá por igual entre la iglesia respectiva y el oficial ejecutor⁶⁰. En 1510 la amenaza se ha endurecido: aunque se mantiene la misma cantidad, los remisos en pagarla irán a la cárcel hasta que lo hagan⁶¹.

En el partido de Zorita, en este último año los visitadores mandan también a los alcaldes que no consientan el quebrantamiento de las fiestas en que suelen incurrir “muchas personas”; cuando llegue a su noticia (“cada que lo supieredes”) deberán imponerles una multa de dos reales. No se les encarga una pesquisa especial ni se arbitra la pena de cárcel. La multa pertenecerá en unos casos al templo y al alguacil; en otros, al último y a las obras públicas de la villa; o a la iglesia y ermitas del lugar; y a menudo se adjudica una parte al hospital de la localidad⁶². En 1518, los mandamientos dirigidos a El Pozo (aldea de Almoguera), la misma Almoguera y Albares prohíben ya expresamente el trabajo a todo hombre y mujer de cualquier condición, bajo pena de cárcel; pero más tarde es omitida esta amenaza de prisión, y al prohibir que todos los vecinos y moradores hagan “fasendera de labor alguna” se reitera sólo la multa de dos reales⁶³ que, salvo en Illana, se adjudica a los comendadores (Borox, Mazuecos, Albalate).

Los oficios que suministran alimentos (carniceros, tenderos, regatones) constituyen una excepción a la obligación de no trabajar en domingo, con tal de que no se venda durante la misa: “que las dichas tiendas e carnesçerías en acabando de tanner a misa

⁶⁰ Puede tomarse como modelo para los mandamientos de este año el dirigido al concejo de El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 25, fol. 76v. Lo mismo en las visitas a los concejos de Agudo, Calzada, Malagón, Tirteafuera, Daimiel, Torralba, Puertollano, Villamayor, Villarrubia, etc.

⁶¹ 1510, Fernancaballero. Ibid., Leg. 6076, núm. 28, fols. 269v-270r. Lo mismo en 1509 en las visitas al concejo de El Moral y en 1510 a los de Almadén, Piedrabuena, Pozuelo, etc.

⁶² Es beneficiaria de la mitad de esta multa la ermita de Santa María del Socorro en Huerta de Valdecarábanos.- 1510, agosto 17. Ibid., Leg. 6108, núm. 2, fol. 3v. La misma fórmula se inserta en los mandamientos a los concejos de Borox, Pastrana, Hontoba, Escariche, Yebra, Fuentenovilla, Albares y Mazuecos.

esten cerradas e no vendan cosa ninguna fasta salidos de misa”⁶⁴. En el mandamiento dirigido a Pastrana, importante villa de las tierras de Zorita, se alude particularmente a los especieros junto a los carniceros y regatones, con la misma prohibición: no pueden tener abiertas las tiendas ni vender “cosa que de comer sea” desde el toque a misa mayor hasta la salida de la misa⁶⁵.

Y aún si incumplen esa restricción, para todos ellos el castigo es más benévolo que para el resto: en el Campo de Calatrava consiste en la cárcel y un real, pero sólo si se han resistido a la conminación del alguacil en 1502 y únicamente la multa (es la misma cantidad), pagadera directamente, en 1510. En este último año también en Pastrana tales tenderos se limitarían a pagar un real.

Hay que decir que encontramos el mismo criterio de tolerancia hacia todos estos vendedores en algunas disposiciones canónicas como la del concilio provincial de Sevilla de 1512⁶⁶, pero no en los sínodos y concilios toledanos (a cuyos cánones debería ajustarse, teóricamente, la disciplina observada en los señoríos calatravos), que mandan taxativamente que

“todos los fieles christianos se abstengan de toda obra servil e cesen de hacer e non fagan cosas de oficios, ni de artificios, ni se entrometan en labranças de pan e en labrar las tierras”⁶⁷.

No se admiten excepciones por razón de la naturaleza del oficio, sino sólo por “urgente necesidad e evidente causa de piedad” y siempre autorizadas por el cura propio, una

⁶³ 1534, septiembre 16, Illana. Ibid., Leg. 6108, núm. 5, fol. 132v. La mitad de la multa corresponderá a la obra de la ermita de San Roque, y la otra parte al reparo del hospital de la villa.

⁶⁴ Por ejemplo, 1502, Puertollano. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 72r.

⁶⁵ Es una variante del mandamiento habitual de 1510 que no aparece en otras visitas de la misma fecha. 1510, octubre 11, Pastrana. Ibid., Leg. 6108, núm. 2, fol. 18r.

⁶⁶ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León*, p. 294.

⁶⁷ Sínodo diocesano de Alcalá de 1480, 6.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 306. El arzobispo Carrillo recogía

licencia ausente en los mandatos calatravos.

Tampoco algunos tratados de la época comparten la benevolencia de los últimos respecto a los tenderos: fray Hernando de Talavera, hacia 1480, quitando labores destinadas a monasterios pobres y hospitales (con licencia del obispo y tras oír misa) sólo admite el trabajo de acarreo de los vendedores de pescado fresco, y aún con reservas, pero se cuida de advertir que “pecan los que en tales días venden o compran, aunque sean viandas para este día, salvo si en el día antes no se pudo proveer. Y más los que en tales días van a mercado o feria, mayormente si por ello pierden de oír el oficio divinal”⁶⁸.

En otros casos se adopta una actitud intermedia: el sínodo de Jaén de 1492 especificaba que los domingos y fiestas los tenderos podían abrir las puertas de sus tiendas, pero no podían vender ni dejar ver la mercancía⁶⁹. Y sin salir del ámbito de la jurisdicción calatrava, encontramos que en la visita a Almadén son incluidos los zapateros en la excepción.

Puede verse, por lo tanto, que aún respecto a los trabajos admitidos la casuística es vacilante tanto para los propios visitadores calatravos como también en el conjunto de la normativa eclesiástica. El propio hecho de que los castigos no sean fijos e incluso se suavicen, y la reiteración de tales disposiciones en el transcurso del tiempo, según constatamos a través de sucesivas visitas, indica la inutilidad de aquéllas: muchas personas quebrantan las fiestas “haziendo hazendera de trabajo publicamente ansy como en los otros dias” y los carniceros tienen abiertas sus carnicerías aún después del toque de la misa. A pesar de su esfuerzo por contener la tendencia dominante y de sus condenas tajantes, las normas de los propios visitadores terminan acomodándose a la realidad; y

aquí la misma prescripción que ya se contenía en el concilio provincial de Aranda de 1473 ((18), también convocado por él.- *Ibid.*, p. 287.

⁶⁸ Fray Hernando de Talavera: Breve forma de confesar reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1911, p. 24.

en este caso, la actitud tolerante (si bien sólo hacia ciertos trabajos) no parece que propiciara un mayor cumplimiento de los preceptos, como en otros aspectos podría ocurrir, sino que viene a ser el reconocimiento de su fracaso.

La causa, según los propios visitadores, es que las penas no se ejecutan⁷⁰; el “descuido y negligencia” de los alcaldes, el existir “muy grand desorden y en la justicia mucho descuido en el castigo dello”⁷¹ se denuncia en todas partes. Era así a pesar de las reiteradas amenazas de los visitadores a aquellos oficiales concejiles y a pesar del eventual aliciente que podía constituir el reparto del importe de las multas, entre la obra de la iglesia y el alguacil ejecutor en el Campo de Calatrava⁷² o adjudicado a ermitas, hospitales e incluso obras públicas de las villas en el partido de Zorita. Efectivamente, en los exámenes de cuentas de las iglesias de la primera zona, en su apartado de *cargo* o ingreso apenas hemos encontrado alguna mención de dinero por este concepto, las “penas de fiestas”⁷³.

El auto del Capítulo General de Burgos de 1523 que hacía beneficiarios a los comendadores no estimuló tampoco, desde luego, a los concejos, a pesar de que en alguna ocasión los visitadores mandaron que aún así, por cesión del comendador correspondiente, aquella multa revirtiera en la lumbrera del Santísimo Sacramento⁷⁴, a la que acostumbraba a contribuir el pueblo devoto, o a obras piadosas y santuarios⁷⁵. Tal

⁶⁹ J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 305.

⁷⁰ 1537, Villamayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 37v-38r.

⁷¹ Por ejemplo: 1534, septiembre 16, Illana. Ibid., Leg. 6108, núm. 5, fol. 132v; 1534, agosto 17, Borox. Ibid., Leg. 6108, núm. 5, fol. 12v.

⁷² Por mitades, en 1502, y sólo un tercio para el alguacil y dos tercios para el templo en 1510.

⁷³ En Villarrubia, entre los cargos del año 1509 a 1510 hay sólo 925 mrs. que procedieron conjuntamente del cepo, las bulas del hospital y las penas de las fiestas, frente, por ejemplo, a los 1491,5 mrs. de la lumbraria del Santísimo Sacramento y los 2.020 de las sepulturas. 1510, Villarrubia. Ibid., Leg. 6076, núm. 29, fol. 300v.

⁷⁴ 1537, Ballesteros. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 161r-162r.

⁷⁵ Las penas por quebrantar las fiestas en Mazuecos (lugar dependiente de Almoguera) pertenecían al comendador de Almoguera, pero éste debía aplicarlas “para la obra de [la ermita de] sennor Sant Benito o en otra obra pia que a el bien visto fuere”.- 1534, septiembre 9, Mazuecos. Ibid., Leg. 6108, núm. 5, fol. 78r. En Albalate, de la encomienda de Zorita, las

vez la ineficacia de la prohibición explica que los visitadores sólo recojan tardíamente (1537) la posibilidad de eximirse del mandamiento por causa grave y justificada y con licencia del cura propio, algo comúnmente aceptado en otros ámbitos pero que quizá se temía admitir, en nuestro caso, porque podría legitimar el incumplimiento del descanso dominical ya tan extendido de por sí; y además implicaba depositar en los curas una confianza que los visitadores no prodigaron.

El castigo a este pecado, que como otros tiene una intención preventiva, era encomendado por el arzobispo toledano en 1480 a los jueces y fiscales eclesiásticos, a quienes deberían dar parte los curas de las aldeas⁷⁶. Por el contrario, en el señorío calatravo es considerado un asunto público y que compete a los oficiales concejiles, del mismo modo que deben hacer pesquisa cada cuatro meses sobre los amancebados, desposados no velados y blasfemos, y penarlos. Una y otra instancia (arzobispado y Orden de Calatrava) coinciden en el sistema de apercibimientos a los responsables que sean negligentes, aunque teóricamente es mucho más grave la excomunión con que amenaza el arzobispo Carrillo que la pena de 100 mrs. en que incurrirían los oficiales de los concejos calatravos.

En suma, el pecado de omitir el descanso dominical del trabajo no podía corregirse porque constituía una práctica muy arraigada, bien por necesidad, bien por emulación o por simple hábito. Pero es interesante analizar cuáles son los razonamientos de los visitadores para sustentar sus mandatos y castigos.

El arzobispo Carrillo reflexionaba sobre el “obsequio e sacrificio debido a Dios Nuestro Señor” que quiso reservar para su servicio los domingos y las fiestas instituidas por la Iglesia. En cambio, para los freiles calatravos quebrantar las fiestas atenta contra

cobraría este comendador “por auto y capitulo consultado por su magestad”, pero según el mismo auto capitular tenía que aplicarla en obras págs.- 1534, septiembre 18, Albalate. Ibid., Leg. 6108, núm. 5, fol. 154r.

⁷⁶ Sínodo diocesano de Alcalá de 10 de junio de 1480. Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, p. 306.

las “leys e prematicas destos Reynos”⁷⁷, contra el “*temor de Dios Nuestro Señor* y la justicia real de su altesa”⁷⁸ y, finalmente, contra el “preçebto de la Santa Madre yglesia”. Y además de ser “deserviçio de dios nuestro sennor en contra de sus mandamientos, es en escandalo y mal enxemplo de los fieles christianos, y darles avdantez a que pequen”⁷⁹. A todos estos argumentos, en mandamientos al partido de Zorita se añade el desacato a la Virgen: “con poco temor de dios nuestro sennor e de nuestra sennora quebrantan los domingos y fiestas de guardar”⁸⁰.

Así, para las jerarquías de la Orden esta transgresión constituye un pecado (aunque el término sólo aparece en la última frase) contra Dios, y ello por el temor, servicio y acatamiento que se le debe, y un pecado contra la Iglesia; tanto como una infracción a la ley civil.

En realidad, el día de fiesta, consagrado a Dios⁸¹, debía dedicarse también a obras de piedad y caridad: el cristiano fervoroso disponía de muchas devociones para llenar la jornada⁸² además de los propios oficios divinos, la misa mayor entera en especial, y debía ocuparla en “oraciones e buenas lecciones, y en oír sermones, en visitar enfermos y encarcelados, y en hacer otras obras de misericordia y de piedad...”⁸³. Sin embargo, nada de ello aparece reflejado en los textos calatravos que examinamos; no se entra en la razón última del precepto. La finalidad es evitar por sí misma la infracción del mandamiento y el escándalo público que incite a otros a pecar; y, castigando a los pecadores, evitar que reincidan: “porque los malos ayan castigo, e vale

⁷⁷ 1502, Puertollano. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 10, fol. 72.

⁷⁸ 1510, Fernancaballero. Ibid., Leg. 6076, núm. 28, fol. 269v.

⁷⁹ 1537, Villamayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 37v-38r.

⁸⁰ Por ejemplo: 1510, noviembre 3, Hontoba. Ibid., Leg. 6108, núm. 2, fol. 99r.

⁸¹ Sínodo diocesano de Alcalá de 1480. Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, p. 306.

⁸² F. RAPP: *Histoire du Christianisme*, 7, p. 260.

⁸³ Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar*, p. 24. En su “Breve doctrina” (c. 1496): “Emplear las fiestas en seruicio de dios nuestro señor, en oyr officios diuinos: en visitar enfermos: hospitales y carceles: y en consolar los tristes y afligidos: y sobre todo se ha de guardar mas de pecar que de todo trabajo corporal”.- Publ. L. RESINES: *La “Breve doctrina” de Hernando de Talavera*, Granada, 1993, p. 117 [fol. 16r].

mas que sean buenos por fuerça que malos por su voluntad”⁸⁴. Y desde luego, las jerarquías calatravas parecen entender que el objeto de cesar en toda actividad laboral habitual es garantizar la asistencia a la misa parroquial.

De todos modos, muchas debían de ser también las personas que guardaran las fiestas descansando del trabajo. Las “Relaciones Topográficas” de la mayor parte de los pueblos del Campo de Calatrava, al responder a la pregunta 51 sobre los votos de cada localidad para celebrar fiestas determinadas como acción de gracias o “por su devoción”, aparte de las mandadas por la Iglesia, frecuentemente asocian el modo de celebrarlas a aquella observancia: las gentes “huelgan” esos días⁸⁵. (Podía existir también el compromiso del pueblo de ayunar, abstenerse de carne, dar caridades, ir en procesión a la ermita del santo, etc.)

Es una fuente tardía, pero no hay duda de que muchos de los votos habían tenido su origen al menos en el siglo anterior: a menudo se dice expresamente que se trata de uno “muy antiguo”; y la función protectora de San Sebastián y San Gregorio contra la peste y la langosta, por ejemplo, es netamente medieval. El modo de guardarlos, “holgando” o de otras formas, se acordaba a la vez que se instituían las fiestas votivas. Quizás la común conciencia de la obligación de observar las fiestas sin trabajar era mayor y se aplicaba más en la realidad en el caso de las asumidas por voto especial de la localidad que en otros días fijados por la Iglesia.

Por otra parte, no hay que olvidar que, si no el temor a un hipotético castigo pecuniario impuesto por la autoridad local, podría actuar a favor del cumplimiento de la obligación el temor al posible castigo divino. Es algo que parece estar presente en las

⁸⁴ 1502, Villamayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 12, fol. 96r.

⁸⁵ Por citar sólo un ejemplo, en Tirteafuera (5 de diciembre de 1575) se dice que “hay votos de guardar los días de San Blas y Santo Anton y Santa Barbara ...”. Se reseñan cinco más, aparte de las procesiones los días de San Juan y la Ascensión, que son fiestas comunes. Y se señala cómo se celebran: “y *huelgan todos los dichos dias de votos* y que ningun dia de ayuno

mentalidades colectivas en relación con el quebrantamiento de las fiestas en general, incluida la inasistencia a la misa, como se comprueba en cuanto a eclesiásticos cultos⁸⁶.

De estas concepciones no participa sólo la jerarquía eclesiástica; parecen arraigadas también en la conciencia popular. En el pueblo de Cabezarados, la memoria enviada en 1575 como respuesta a las “relaciones” ordenadas por Felipe II refiere que allí existía, entre otros, el voto muy antiguo de Santa Quiteria, “por la rabia”. Pues bien, se había dejado de guardar o había “alguna remision” en ello, pero un suceso acaecido hacia 1535 (“habra cuarenta años poco mas o menos”) hizo que de nuevo todo el pueblo se volcase en la fiesta: precisamente el día de la santa un “lobo rabioso” causó la muerte de un mozo, después de una terrible agonía de ocho días, y de algunas cabezas de ganado, “lo cual visto por los vecinos desta villa de alli adelante han guardado e guardan el dicho voto antiguo con mucha devocion”. Nótese que el muchacho afectado se encontraba con su hermana el “día de fiesta en la dehesa boyal”, se deduce que dedicados a sus labores⁸⁷. Parece que la santa ha enviado o permitido esta desgracia como aviso para todo un pueblo.

Pero también puede acaecer el castigo a causa de la transgresión individual del voto, y entonces sirve como confirmación de la piedad colectiva y ratifica la práctica celebrativa de los demás, los buenos cristianos. En Puertollano, en 1575 la ermita de Nuestra Señora de Gracia --objeto de una gran devoción local y comarcal-- conserva colgada una hoz de hierro como memoria de un suceso de este tipo: el día de la fiesta asociada a la ermita, que era el de la Visitación de la Virgen (2 de julio), el segador quiso trabajar, pero “a la primera hozada que dio en el pan se le torno la hoz hacia la

hay votado”.- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas ordenadas por Felipe II: Ciudad Real*. Madrid, 1971, p. 509.

⁸⁶ J. Sánchez Herrero, a propósito de lo extendido del quebrantamiento de las fiestas, recoge un testimonio de A. Fernández de Madrid en su *Silva Palentina* (mediados del siglo XVI) sobre la interpretación que alguno (el obispo Rodrigo) había dado a la muerte del rey Juan I, acaecida en domingo: la causa era haber dejado de guardar el día de fiesta.- *Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV*, p. 295.

mano y se le asio a ella de tal manera que no pudo segar ninguna cosa”. El acontecimiento viene a situarse en el último cuarto del siglo XV, pues en 1575 lo cuentan “personas ancianas que dicen habello oido a sus padres y a otras muchas personas”⁸⁸.

Que la conciencia del pecado por quebrantar las fiestas existía parece indudable (incluyendo no trabajar, asistir a misa y ayunar, en su caso). De hecho, en la iglesia de Santa María de Fuencaliente, de devoción comarcal y con fama sus aguas de milagreras, se conservaban con orgullo unas bulas de perdones datadas en 1315 (aplicables a los devotos, benefactores y cofrades de la Virgen) que precisamente se refieren sobre todo a esa infracción⁸⁹:

“... El papa Clemente cuarto, otra seseptina de perdon e quita e absuelve todas las cuales mas quebrantadas [sic] por mas no poder. El Papa Bonifacio otra septina de perdon e quita todas las quatro Temporas quebrantadas por mas no poder. El Papa Inocencio otra septina de perdon, e quita e perdona todas las vigalias de los Apostoles quebrantadas por mas no poder. El Papa Juan, otra septina de perdon e quita e perdona todos voctos de Roma, salvo de Jerusalem e quita mas todas las fiestas mas [sic] guardadas...”⁹⁰.

La autenticidad de la bula es más que dudosa. Aparte de la peculiar traducción del latín al castellano hecha o transcrita por el redactor de la respuesta a las Relaciones, la datación es confusa⁹¹. Se presenta como un documento de los comienzos o el segundo

⁸⁷ 1575, diciembre 21, Cabezardos.- C. VIÑAS y R. PAZ: Relaciones histórico-geográfico-estadísticas ordenadas por Felipe II: Ciudad Real, resp. 52, p. 144.

⁸⁸ 1575, diciembre 11, Puertollano.- *Relaciones*, resp. 51, p. 419.

⁸⁹ El texto es del “Papa quinto vicesimo” (o “Clemente quinto vicesimo”) quien, además de confirmar una serie de privilegios concedidos al lugar por seis antecesores suyos desde Gregorio VIII, concede otros más a petición del maestro don Juan Núñez; las indulgencias habían sido impetradas a los papas en vista de los milagros que la Virgen hacía en esta iglesia.

⁹⁰ 1575, diciembre 20, Fuencaliente.- *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas ordenadas por Felipe II*, resp. 51, p. 257.

⁹¹ “Dada en el año de la Natividad de Nuestro Señor Jesu-Christo, era de mil y treientos y cincuenta y tres años. Indicción Primera, veinte dias del mes de septiembre en el año primero del papado de nuestro señor el Papa Clemente quinto vicesimo”. Según la indicación de la era, se trata del año 1315 del nacimiento de Cristo. Pero si el papa es Clemente V, había dejado de

cuarto del siglo XIV que confirma otros privilegios concedidos a esta iglesia desde 1187 (el primer papa citado es un Gregorio que debe de ser Gregorio VIII). Por lo tanto, se pretende que ya en la penúltima década del siglo XII existirían el santuario y la cofradía. Esta cronología encaja con la idea que los propios pobladores tienen de los orígenes de la villa⁹², pero no con la realidad histórica: aunque la ermita dedicada a la Virgen, levantada sobre la fuente de aguas termales de este lugar, existía antes de fundarse la villa en el siglo XIV, no hay indicio alguno que apoye esa antigüedad retrasada en más de dos siglos⁹³. Por otro lado, los imposibles “cofrades” de fines del siglo XII podrían

gobernar la Iglesia en 1314. En “Clemente quinto vicesimo” podría haber una mala traducción de los números ordinales romanos: Clemente VI (vi), cuyo pontificado abarca desde 1342 hasta 1352. La época de este papa coincide además con el maestrazgo de don Juan Núñez (de Prado), quien, según el texto, le solicitó la bula para cofrades y romeros, apoyándose en un anterior “privilegio emendado con sus cuerdas colgadas” donde otros seis pontífices favorecían a los “cofrades familiares” y a los bienhechores de la iglesia.

⁹² En el pueblo se piensa que la villa de Fuencaliente, en las estribaciones de Sierra Morena, la fundó en 1175 el maestro don “Pedro Nuñez” (por *Muñiz*) cuando la tomó de los moros a la vez que Calatrava, como recoge la respuesta 2 a las mismas “Relaciones”. En realidad la fundó don Pedro Muñiz de Godoy en 1369. Lo que sí es cierto es que la ermita de “Santa María de los Baños o de la Fuencalda” existió antes que la villa, y fue la que le dió origen, así como al priorato homónimo.- F. DE RADES: *Crónica de la Orden de Calatrava*, fol. 61r. Este cronista ya sitúa en el lugar de *Fuencalda* el encuentro entre el ejército calatravo dirigido por el maestro Martín Pérez de Siones y los musulmanes huidos desde Almodóvar, sucedido en 1175 (*Ibid.*, fol. 17v). Rades no menciona el santuario ni, mucho menos, el núcleo de población, pero la confusión de los lugareños sobre la antigüedad de su origen puede venir de este dato.

⁹³ Es muy improbable que la ermita hubiera sido construida entre 1175 (Rades no se refiere a ella para señalar la batalla) y 1187, fecha del primer privilegio papal según las “Relaciones”. Recuérdese que en esta época anterior a la batalla de Alarcos la zona al sur de Calatrava está prácticamente desguarnecida (además de despoblada), con la débil defensa de Almodóvar como punto más meridional en el camino a Córdoba, aparte de las fortalezas de Chillón al suroeste y Salvatierra y Dueñas al sureste. Es una presencia dispersa, discontinua e inconsistente, según Carlos de Ayala Martínez: “Las Órdenes Militares y la ocupación del territorio manchego (siglos XII-XIII)”, en *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del VIII Centenario de la batalla de Alarcos*, Cuenca, 1996, pp. 58-60. El mismo autor señala la importancia que las primitivas iglesias rurales tuvieron en esta época como centros de articulación del territorio y ordenación de sus recursos (*Ibid.*, pp. 69-72). Es una hipótesis que suscribimos: incluso en la zona entre Calatrava y Sierra Morena deberían existir algunas ermitas asociadas a castillos, o antiguas mezquitas cristianizadas, a tenor del litigio de 1181-1183 entre la Orden y el arzobispado de Toledo (*vid.* nuestro trabajo “Modalidades de jurisdicción eclesiástica en los dominios calatravos castellanos (siglos XII-XIII)”, en *Alarcos 1195*, pp. 446-452). Sin embargo, no hay datos positivos, ni coetáneos ni posteriores, sobre la existencia tan temprana del santuario de Santa María de Fuencaliente.

reducirse a simples devotos habitantes de la zona, pero tampoco lo confirman los estudios sobre el poblamiento del Campo de Calatrava en esta época⁹⁴.

Sin embargo, prescindiendo de los problemas heurísticos, lo importante es la trascendencia que en el documento se otorga al pecado de quebrantar las fiestas, al menos algunas en especial, al mismo nivel que la “ira e saña” de parientes directos, el hurto, el robo y la usura⁹⁵.

En resumen, las gentes quebrantan las fiestas dedicándose a sus labores, pero no serían ajenas a la presión del precepto, aunque interpretado a su manera. Es posible que en su mentalidad y en su práctica, la conciencia de la obligación de guardar las fiestas (como modo de honrar a Dios y por su “temor”, bajo peligro de pecar y de ser castigados) incluyera una casuística vista como legítima: por ella, se jerarquizan los días santificados y, en consecuencia, también la gravedad del pecado cometido. De modo que si se admitía la laxitud en cumplir el precepto en un domingo cualquiera del calendario, no ocurriría lo mismo con otras fiestas: las más solemnes; las votadas por la localidad, devota de la Virgen o agradecida a santos concretos; las que incluyen procesión y son realizadas por las cofradías; las de santos o santas familiares por sus imágenes en la iglesia parroquial; las que tienen dedicada alguna ermita, etc.

Los visitantes intentan evitar el “muy grand desorden en los dias de fiestas e domingos” que encuentran en muchas villas en este aspecto, sin éxito, apelando al

⁹⁴ Dada la carencia de fuentes, los trabajos que abordan esta cuestión atienden a los mínimos indicios sobre un hábitat disperso aceptado en general. Cfr. E. RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana. Los señoríos de la Orden de Calatrava en los siglos XII-XIII*, Madrid, 1994. Por otro lado, si el hipotético centro de culto hubiera concitado entonces un movimiento de piedad como para obtener bulas de indulgencias, habría dejado una huella inequívoca en la documentación.

⁹⁵ El documento concede también el perdón a todos estos pecados. En el caso del robo, hay que cumplir la condición de restituir lo robado en un año o en dos, y si no se conoce el dueño, el ladrón dará a la iglesia de Santa María de Fuencaliente una fanega de trigo y tres maravedís anuales mientras viva. Se sigue dando a los cofrades el privilegio de oír en ella la misa a campana tañida aún en tiempo de entredicho; y a todos los que acudan en romería el día

genérico servicio a Dios y obediencia a los mandamientos eclesiásticos. No tratan de ofrecer otros alicientes religiosos (profundización en la propia piedad y prácticas caritativas, en sintonía con la voluntad de Dios de que le sea consagrado el día festivo): transmiten la obligatoriedad inherente a la prescripción canónica y civil, y se muestran muy sensibles a la importancia del “escándalo” o “mal ejemplo”. Pero admiten, con mayor tolerancia que las normas del arzobispado al que pertenece su señorío, el trabajo de carniceros y tenderos salvo estrictamente durante la duración de la misa, lo que choca con el núcleo religioso del precepto, que pretende la dedicación del día entero a lo piadoso y el apartamiento de lo profano. Es un mal menor pero indica la imposibilidad de frenar la tendencia general; si en otros terrenos de la religiosidad cabe esperar que una normativa reiterada termine modificando las conductas, no ocurre así en este aspecto. Como se ha dicho, debían de ser los estímulos de las celebraciones festivas especiales, vividos por la comunidad local entera, los que consiguieran que los fieles se abstuvieran de realizar sus trabajos habituales.

1.3.3. La asistencia a las horas y a la misa mayor.

En el partido de Zorita, los visitantes denuncian que se incumplía la primera de estas obligaciones, y especifican la parte del oficio canónico a la que se debía concurrir

de Santa María de Septiembre se les perdonan los pecados de toda su vida hasta el momento en que, arrepentidos, estén “hablando en penitencia verdadera”.

y qué sector de la población quedaba obligado a hacerlo; en cambio, no aparece como componente de denuncias ni mandatos dirigidos a los cristianos del Campo de Calatrava, pero como se verá más adelante, consta que muchas personas acudían al rezo de las horas en la iglesia parroquial.

La inasistencia a la misa mayor revestía varias modalidades, que son reiteradamente condenadas en ambos territorios.

Como se indicó arriba, se ha preferido dejar el análisis de los datos conciernientes a estas denuncias para incluirlo en las partes dedicadas respectivamente a la vivencia de la liturgia⁹⁶.

En el capítulo sobre las horas canónicas ocupará un lugar la asistencia laica, sobre el fondo de su modo de celebración. En el que aborda el estudio de la misa mayor parroquial, se encontrarán las correspondientes consideraciones sobre las normas exigidas por la jerarquía calatrava, los comportamientos de una parte del pueblo, y las concepciones que unas y otros implican, al servicio de un estudio más amplio.

Parece más conveniente hacerlo así, y no sólo para evitar reiteraciones, sino desde una cierta opción metodológica. Como se sugirió, las denuncias de los visitantes, por muy reiteradas que sean, ofrecen sólo una visión parcial de las actitudes y vivencias del pueblo en relación con el culto litúrgico, lo que exige integrarlas con otros análisis. Y por otro lado, todo el modo seglar de participar en el culto (incluidas las actitudes frente al precepto dominical-festivo) constituye una parte sustancial de la realidad parroquial en su vertiente celebrativa. Es en esta perspectiva de los propios rituales (entendida como global y dinámica) donde tienen más interés las noticias sobre el modo de guardar o no las fiestas, más que como constatación de la preocupación calatrava por asegurar la asistencia a los oficios divinos.

Ha prevalecido en esta elección la importancia que tienen en sí los actos re-

⁹⁶ Vid. infra.

ligiosos encuadrados en la parroquia, que son los centrales, básicos y habituales para los cristianos. En efecto, a nuestro entender, de la liturgia conviene estudiar conjuntamente todas sus dimensiones, desde las condiciones de las celebraciones (materiales y circunstanciales) a las concepciones, actitudes y conductas de los cristianos, tanto freiles calatravos como clérigos parroquiales y laicos.

Y en lo referente a los últimos ocupa un lugar más el cumplimiento del precepto dominical. Será abordado en sí mismo (es innegable la importancia de la disposición o no que tenga el pueblo a obedecerlo); pero también como un indicador de determinadas nociones sobre la misa, que interesa comparar con las que vierten los visitantes calatravos en sus recriminaciones y mandatos al respecto. Y sobre todo, se tratará como una parte de las actitudes del pueblo fiel en relación con las celebraciones que ofrece el templo parroquial; pero no la única, desde luego. Precisamente los datos que proporcionan otras líneas de búsqueda en este mismo terreno pueden corregir las desviaciones de una información sólo limitada a las denuncias hechas por los freiles calatravos sobre la inasistencia a los oficios divinos. Nos referimos a los modos de vivir el culto en sí: por ejemplo, las actitudes mantenidas *durante* la misa han de tenerse en cuenta al lado de las actitudes *hacia* la misa implicadas en los grados de obediencia al precepto. La misma función la cumple otra vía de estudio, la contribución material de los fieles a los elementos del culto litúrgico, que puede proporcionar una visión más completa de estos aspectos de la religiosidad (tradicionalmente considerados como dirigidos desde la jerarquía, el clero, la institución parroquial, frente a los cuales el despego de las gentes es más o menos mayor).

A partir de estas consideración, creemos justificado articular lo referente a la asistencia del pueblo a las horas y la misa festiva en la parte dedicada al culto litúrgico; considerado aquello en sí mismo pero también como factor de interacción con muchos otros, siempre al servicio de una comprensión global de la religiosidad tanto laica como clerical.

Capítulo 2

LA CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO SAGRADO PARA EL CULTO.

Es importante conocer en lo posible la apariencia del espacio en el que se desenvuelve el culto, el marco con el cual están familiarizados el clero y el pueblo y en el que se nutre y expresa su religiosidad; cómo se consigue transformarlo en sacral en su conjunto y qué referencias concretas ofrece para estimular la piedad. Nos limitamos ahora a su aspecto permanente derivado de elementos estáticos; más adelante se considerarán otros aspectos litúrgicos asociados ya al desarrollo mismo de la celebración.

La ornamentación de las iglesias puede venir dada, por supuesto, por la propia construcción. A través de las visitas (mandamientos sobre obras, gastos, etc.), puede saberse algo sobre la estructura, la distribución espacial, la existencia de capillas, tribunas, etc., pero muy poco sobre detalles particulares en los planos arquitectónico y escultórico, ni sobre representaciones pintadas en los muros.

Sin embargo, los inventarios del ajuar de las iglesias abren otra posibilidad: no sólo recogen los objetos necesarios para el culto y las vestiduras litúrgicas, sino también una gran profusión de aditamentos confeccionados en tela que cubren las carencias de otro tipo. Logran envolver con un aire suntuoso una parte del espacio, a veces con gran delicadeza, por inhóspito que pueda ser a causa de su mal estado en muchas ocasiones (cubiertas que necesitan repararse, goteras, paredes “descostradas”¹, etc.), o por pobre que sea su hechura (caso de los altares: no es necesaria la decoración escultórica de la parte anterior cuando se puede cubrir con frontales). Esta apariencia del espacio revestido no es sino un elemento más en el conjunto de las ceremonias litúrgicas, que habría que completar con todos los demás estímulos sensoriales que ofrece la liturgia en

¹ En lugares tan visibles como la capilla mayor y sus naves, en las ventanas laterales “esta descostrado lo enluzido” y caído un letrero que había allí; en la misma iglesia el suelo aparece desigual y peligroso: 1537, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 109r y 110r.

su desarrollo dinámico.

Por otra parte, las mismas fuentes revelan que las imágenes y los símbolos se reparten por el templo en una gran variedad de soportes.

Finalmente, puede observarse que la reserva eucarística en el sagrario, cerca del altar, ocupa un lugar cada vez más central.

2.1. EL TEMPLO VESTIDO. LA ORNAMENTACIÓN DEL ALTAR MAYOR.

Verdaderamente puede decirse que el templo se presenta “vestido” a los ojos de los fieles durante las celebraciones festivas. Particularmente, el altar, que es el auténtico eje de la celebración, y su entorno inmediato. Son referencias visuales fijas pero intercambiables según el tiempo litúrgico o la fiesta concreta.

2.1.1. La ornamentación del altar y su entorno.

Más adelante, específicamente orientado al estudio de la celebración litúrgica de la misa, será estudiado el ajuar correspondiente al servicio del altar. Ahora se pretende reparar en cómo el altar, pero también todo lo que lo rodea, se convierten en un poderoso foco de atención, como auténtico centro donde se está desarrollando el culto; también fuera del tiempo del culto, seguramente el presbiterio o “capilla mayor” –en muchas fuentes– es el espacio nuclear más relevante. Veamos cómo se consigue este efecto.

Además de contar con sus sábanas blancas (pero con cintas colgantes con los

colores litúrgicos), manteles, aras y corporales², se documentan muchos modos de realizar ornamentalmente la mesa sagrada rodeándola con una serie amplia de revestimientos de diversas telas; incluso los retablos (que reflejan la misma intención aunque en la baja Edad Media su tamaño creciente convertiría muchos altares en apéndices suyos) están realizados en ocasiones con lienzos pintados en ciertos templos calatravos.

- En prácticamente todas las iglesias hay **frontales**, más de uno, que se colocan delante del altar, de cara al pueblo y al celebrante³. No se ha hallado en los inventarios manejados ninguno de metales ricos⁴, pero sí existen los de telas ricas. Muy frecuentes son los de guadamecí o cuero repujado y los de lienzo pintado, sobre blanco y otros colores como amarillo y verde, y también los hay de paño, de chamelote, de fustán, de estopa, de brite, etc. Suelen utilizarse los de guadamecí a diario y los de tejidos más finos (raso, seda, terciopelo, damasco) para domingos y fiestas, como a veces se especifica⁵. Los de tela admiten muchas variaciones en su ornamentación: blanco con orlas de seda colorada y azul⁶, de lienzo negro (para la Cuaresma⁷), de lienzo amarillo pin-

² Vid. más adelante, en el contexto de la parte dedicada a “La Misa Mayor” (Parte III de la presente sección sobre celebraciones litúrgicas), el estudio del ajuar consistente en los objetos litúrgicos para servicio del altar: sábanas, manteles, aras, cruces, cirios, atriles, cálices, patenas, paños.

³ Al parecer se colocaban y tensaban sobre un bastidor de madera.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*. Madrid, 1955, I, p. 478.

⁴ Han podido documentarse para basílicas y catedrales italianas frontales de oro y plata cincelados.- *Ibid.*, p. 475-477.

⁵ “Un frontal de seda verde de sarsahan para el altar mayor para las fiestas, otro de guadameçir para de cada día”: 1502, **Miguelturra**, igl. Santa María la Mayor. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r. “un frontal de raso pardillo e verde para el altar mayor para los días de fiestas con frontaleras de raso azul”: 1537, **El Viso**, igl. Nuestra Señora del Valle. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 6, fol. 10r.

⁶ 1471, Piedrabuena, igl. Santa María. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 1, fol. 69v.

⁷ Son muy frecuentes. Por ejemplo: 1537, **Aldea del Rey**, igl. San Jorge. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 3, fol. 104v. 1537, **El Viso**, igl. Nuestra Señora del Valle. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 6, fol. 10v. 1549, **El Moral**, igl. San Andrés. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 10, fol. 1v.

tado, verde y rojo uno de la Virgen, de damasco blanco y brocado de colores otro⁸, de paño morisco, etc., a menudo con randas o listas de distinto color.

Todas las iglesias disponen de varios frontales para revestir sus altares con variedad. Por ejemplo, en el año 1491 la parroquia de San Bartolomé de Almagro tenía cuatro frontales, tres la de Santa Ana de Granátula, cinco la de Valenzuela⁹ y los mismos la de Villarrubia (dos de guadamecí y tres de lienzo)¹⁰, etc. En 1493, la iglesia de Santa María de Caracuel tiene dos (de guadamecí y de lienzo)¹¹, cuatro la de Carrión¹² y la de El Moral¹³, tres la de Saceruela¹⁴, etc.

Con el tiempo se van multiplicando, al igual que los altares. En 1495 San Benito de Agudo llega a tener ocho frontales¹⁵, y la iglesia de Valenzuela ha incrementado los suyos hasta siete¹⁶. En 1537 la iglesia de Corral de Caracuel tiene ocho, para el altar mayor y para otros dos altares al menos¹⁷. En ocasiones van asociados un frontal y un par de manteles, quizás para colocarlos juntos según sus dibujos y adornos (“otro frontal de brite pintado con çintas y con un par de manteles largos de lino, todo nuevo, y los manteles con una çinta colorada”¹⁸).

- Como ornamentación fija, **se alfombra el suelo** que rodea el altar, incluida la pequeña escalinata que conduce a él, y se puede recubrir también el muro por detrás de la mesa (independientemente del retablo que sube a partir del borde superior).

⁸ Donado a la iglesia.- 1491, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122v.

⁹ 1491, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 113v.

¹⁰ 1491, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 194v.

¹¹ 1493, Caracuel, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 55v.

¹² 1493, Carrión, igl. Santiago. Ibid., Leg. 6075, núm. 19, fol. 310v.

¹³ 1493, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 212v.

¹⁴ 1493, Saceruela, igl. Santa María de las Cruces. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 94v.

¹⁵ 1495, Agudo, igl. San Benito. Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 232v.

¹⁶ 1495, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 69v.

¹⁷ 1537, Corral de Caracuel, igl. Santa María de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 257r-257v.

¹⁸ 1495, mayo 15, Valenzuela. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 70r.

Se colocan alfamares bajo los pies de los oficiantes; poyales listados con dibujos en las gradas (con flores blancas)¹⁹ o bajo el altar²⁰, sargas verdes o rojas a los pies del altar²¹ con la posibilidad de usar paños de los mismos colores²²; y en el mismo sitio, “paños de pies”²³. A menudo se describen sargas “a las espaldas del altar” (de lienzo, a veces en amarillo²⁴); y en los inventarios aparecen con profusión cortinas, alcatifas, colchas, antecamas (por ejemplo, morada y verde²⁵), trozos de seda, mantas “obradas” y reposteros para las gradas del altar, etc. En todo caso, siempre hay una alfombra a los pies del altar mayor, más rica²⁶ o menos, o sobremesas en el mismo lugar²⁷.

- Incluso por encima de los altares mayores se disponen **cielos** fijos de tela de diferente calidad, color y dibujo. Como las numerosas cortinas que aparecen mencionadas, aquéllos no tratan tampoco de ocultar el altar a los ojos de los fieles, sino de realzarlo.

En Santa María de Calzada hay dos²⁸, uno de lienzo viejo y “un panno colorado questa por çielo ençima del altar con una crus verde”²⁹; uno nuevo de lienzo en la iglesia del mismo nombre en Santa Cruz de Mudela³⁰ y años más tarde otro más³¹; uno

¹⁹ 1502, Miguelturra, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370v.

²⁰ 1491, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 107v.

²¹ “Una sarga colorada a los pies del altar”: 1493, Saceruela, igl. Santa María de las Cruces.-Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 94v.

²² 1491, **Daimiel**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181r.

²³ 1537, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 104v.

²⁴ 1502, Puertollano, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 74r.

²⁵ 1502, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v.

²⁶ 1493, Daimiel, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 18, fol. 274v.

²⁷ 1502, Tirteafuera, igl. Santa Catalina. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65r.

²⁸ 1491, **Calzada**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 84r.

²⁹ 1502, Calzada, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 329v.

³⁰ 1491, Santa Cruz de Mudela. Ibid., Leg. 6075, núm. 3, fol. 33r.

“de lienzo amarillo con unas flocaduras” en Villarrubia³² (del que se dice, más adelante, que está no por encima del altar sino del retablo del altar mayor³³), “un çielo con unas listas” en Santiago de Carrión³⁴, “una savana questa por çielo en el altar” en Saceruela³⁵, otro de lienzo en Santa María la Blanca de Torralba³⁶ y otro igualmente descrito “ençima del altar mayor” en Valdepeñas³⁷; “un frontal viejo de panno questa por çielo en el altar” en Valenzuela³⁸.

Excepcionalmente hay cielos de guadamecí (“un guadamezil questa por çielo de la dicha yglesia”³⁹), y también pocas veces se dice que en ellos haya representaciones de imágenes, como el que tiene la figura de la Virgen en la iglesia de Argamasilla⁴⁰.

Lógicamente, estos paños colgados requerían de alguna estructura que los soportara, que hace recordar el baldaquín o pabellón de planta cuadrangular alzado sobre el altar en las antiguas basílicas. Efectivamente, en general en las iglesias cristianas al final del siglo XV comenzó a surgir un sucedáneo del baldaquín consistente en un dosel o palio fijo de madera o tela, cuadrado u ovalado, colgado con una cuerda sobre el altar mayor⁴¹. A este modelo parecen responder los “çielos” de las iglesias del Campo de Calatrava. La intención de representar verdaderamente el firmamento que se abre por encima de la mesa sagrada o, más arriba, sobre el retablo, se aprecia en la siguiente descripción del inventario de la iglesia de Cabezarados: “un çielo questa ençima del altar con el sol e la luna, de tres piernas”⁴².

³¹ Uno de lienzo con cintas negras y otro blanco de lino con listas cárdenas, de cuatro piernas: 1502, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v.

³² 1491, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 194v.

³³ 1539, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 467v.

³⁴ 1493, Carrión, igl. Santiago. Ibid., Leg. 6075, núm. 19, fol. 310v.

³⁵ 1493, Saceruela, igl. Santa María de las Cruces. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 94v.

³⁶ 1493, Torralba, igl. Santa María la Blanca. Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 323v.

³⁷ 1537, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 227r.

³⁸ 1502, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 315v.

³⁹ 1550, Pozuelo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6080, núm. 16, fol. 1[b]r.

⁴⁰ 1493, Argamasilla, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 186v.

⁴¹ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 481-482.

⁴² 1537, Cabezarados, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 366v.

- Se cita muy a menudo el “**velum templi**”⁴³ o “**vela templi**”; son los cortinajes que podían enmarcar el altar por delante o, en épocas anteriores, pender entre las columnas del iconostasio⁴⁴. Tiene la apariencia de una especie de cortina con flecos, que es, por ejemplo, de damasco blanco⁴⁵ o de naval con listas de colores⁴⁶.

A veces se dice expresamente que es para la Cuaresma⁴⁷. Efectivamente, en Cuaresma se tapa todo el altar con una cortina⁴⁸ o con delanteras⁴⁹ o con velos⁵⁰ que suelen ser blancos⁵¹. Además se tienen velos negros para el Viernes Santo⁵². Hay tam-

⁴³ 1491, **Bolaños**, igl. Santa María de Alta Virtud. Ibid., Leg. 6075, núm. 8, fol. 162v. 1491, **Granátula**, igl. Santa Ana. Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 99v.

“Dos velos templi”: 1493, **El Moral**, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 213r. En 1495 se describen como de lienzo cárdeno con una cruz verde, uno de ellos, y más pequeño de lienzo pardillo el otro.

“Una cortina blanca para velo nueva”: 1502, **Valenzuela**, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 315v. 1502, **El Viso**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 10r.

⁴⁴ A. PÉREZ VILLANUEVA: *Los ornamentos sagrados en España. Su evolución histórica y artística*. Madrid, 1935, pp. 322-323.

⁴⁵ 1491, **Daimiel**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181r.

⁴⁶ 1502, **Calzada**, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 329v. Se compró a base de limosnas.

⁴⁷ 1502, **Daimiel**, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 27, fol. 144r. 1502, **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v. 1537, **Cabezarados**, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 366v.

⁴⁸ 1495, **Manzanares**, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 131r. 1502, **Miguelturra**, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370v. Cuando se dice el color de la cortina delante del altar en Cuaresma, suele ser blanco, pero en esta ocasión es azul: 1549, **El Moral**, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 1v.

⁴⁹ 1502, **Calzada**, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 329v.

⁵⁰ Un velo “para delante el altar la Cuaresma” donado por el comendador: 1502, **Piedrabuena**, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 16, fol. 193r. 1537, **Corral de Caracuel**, igl. Sta. M^a de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 258r. “Un velo blanco de las Quaresmas con çintas negras”: 1550, **Pozuelo**, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6080, núm. 16, fol. 1[b]r.

⁵¹ 1537, **Argamasilla**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 95v.

⁵² 1495, **Valenzuela**, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 69v.

bién cortinas negras para tapar el sagrario en el tiempo cuaresmal⁵³; ocasionalmente se cita una “puerta” de seda y terciopelo negro⁵⁴.

- Por detrás del altar mayor hay **retablos** (existentes también en los altares secundarios⁵⁵). Enmarcan la imagen principal del templo, de bulto, según a veces se dice expresamente⁵⁶, o llevan insertado el sagrario. Aparece en alguna ocasión la gran cruz que los corona en la parte superior. Se tapan con “guardapolvos”⁵⁷ y pueden cubrirse con paños negros⁵⁸, permanentes o colocados en Cuaresma⁵⁹. Resulta interesante constatar la existencia de los velos corredizos (“un velo negro para el retablo con su cordel”⁶⁰) que con toda seguridad, una vez desplegados sirven para facilitar la contemplación de la sagrada hostia elevada tras su consagración, como los otros paños igualmente negros⁶¹.

Muy a menudo no se trata de retablos de madera sino de paños de lienzo que los

⁵³ En el caso del templo de Daimiel, se describe como “una cortina negra para delante del sagrario” a continuación del “velum templi”, y no como cortina *que está* delante del sagrario. Por ello deducimos que no es una ornamentación permanente sino limitada a la Cuaresma. 1502, Daimiel, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 27, fol. 144r.

⁵⁴ 1491, febrero 10, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 3, fol. 34v.

⁵⁵ “Cuatro retablicos que dio Alonso de Guzman que estan en los dos altares de las naves”: 1537, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 105r.

⁵⁶ Se ha comprado recientemente en Toledo el conjunto de la imagen de bulto de la Virgen y el retablo donde está; los visitadores mandan devolverlos por no estar bien hechos y cambiarlos por otros mejor pintados: 1509, **El Viso**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 72v. “Un retablo en el altar mayor con una ymagen de nuestra sennora sobredorada con el Ihs”: 1539, **Villarrubia**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 467v.

⁵⁷ 1537, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 105r.

⁵⁸ 1538, Malagón, igl. Santa María Magdalena. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 18r.

⁵⁹ Está cubierto el retablo de Santa María de Villarrubia con un velo negro con una cruz en medio cuando llegan los visitadores en febrero de 1539. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 467v.

⁶⁰ 1537, Cabezardos, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 366v.

⁶¹ *Vid.* el apartado dedicado a la devoción eucarística asociada al momento de la consagración. INDICAR PÁGINA.

emulan, como el “lienço con unas ymagenes que sirve de retablo”⁶² o el “retablo de lienzo con San Bartolome”⁶³, y también se emplean al efecto cortinas y palias. Pero si es posible se sustituyen los de tela por retablos de madera pintada. Hay noticias de que los retablos se encargaban a Toledo, aunque a veces su calidad dejaba que desear y había que cambiarlos, pero una vez traídos al templo podía seguir completándose su ornamentación⁶⁴.

La importancia de tener retablos con imágenes en el templo se aprecia en el hecho de que, en algún caso concreto, una parroquia llegaba a anteponer el gasto en hacerse uno a otras necesidades urgentes, caso de la iglesia de Villarrubia que aparecía muy desprovista de ornamentos: “e mandamos que fecho e acabado el retablo questa principiado a se faser, se provea la yglesia de vestimentos e alvas para desyr misa e çelebrar el culto divino, porque la yglesia al presente esta desproveyda e tiene nesçesydad de se proveer de ornamentos”⁶⁵.

A veces no se cita ningún retablo, pero sí “la ymagen del altar”⁶⁶. En todo caso, no hay que olvidar la importancia de las imágenes principales situadas en lugar preferente encima del altar mayor, como un factor más de estímulo visual para la

⁶² 1493, Cabezarados, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 81v.

⁶³ 1495, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 70r.

⁶⁴ Así ocurrió con una imagen de bulto de la Virgen y su retablo, traídos de Toledo a la iglesia de Santa María de El Viso en los primeros años del siglo XVI, tal como se había ordenado en las visitas. Los freiles visitantes de 1509 encontraron tantos defectos en su factura que consideraron que “quando que demas se gastase en ella y en el Retablo donde esta serya no bien gastado”. Por ello, ordenaron a los oficiales concejiles y al mayordomo de la iglesia “que la dicha ymajen y Retablo se lyeve a toledo y se trueque por otra ymagen y Retablo de la manera que el sennor comendador vos mandare, y se pynte e haga en toledo y se trayga”. Se daba de plazo casi un año (desde el 31 de octubre en que queda hecho el mandamiento hasta San Miguel de Septiembre del año próximo) y se disponía que, para afrontar el gasto, vendieran “todas las Ropas y joyas que tiene la yglesia que al sennor comendador le pareçiere”.- 1509, octubre 31, El Viso. Ibid., Leg. 6076, núm. 5, fol. 27v.

⁶⁵ 1502, enero 27, Villarrubia. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 177r. En 1539 la descripción de este retablo forma parte del inventario del templo.

⁶⁶ Se trata de la pequeña iglesia de Santa Catalina, en Tirteafuera; la imagen allí colocada se menciona casualmente a propósito de su brial negro.- 1502, marzo 8, Tirteafuera. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65v.

devoción; este aspecto será tratado en otro punto a continuación.

Puede decirse que el esfuerzo por revestir y adornar el altar es común a todas las iglesias parroquiales. Se aprecia aún en templos de tipo medio bajo en cuanto a los medios de que disponen (por ejemplo, carentes de cruz de plata, con sólo dos casullas, con el Santísimo Sacramento en simple arqueta de madera); véase un ejemplo extraído de uno de los inventarios de la iglesia de Puebla de Don Rodrigo:

“un frontal de guardameçer
tres savanas en los altares
tres pares de manteles
tres savanas otras
otra savana
un repostero viejo a los pies del altar
una cortina en el altar mayor
un alfamar mediado para las gradas del altar
una cortina çintada de orillas coloradas de lienço”⁶⁷.

Una iglesia de aldea como la de Gargantiel, dependiente del concejo de Almadén, posee tres pares de manteles y, colocados en el altar, todos los paños de que dispone para adornarlo: uno a modo de retablo, otro como frontal y otros dos paños orillados quizá a los pies⁶⁸. Aún más desprovista aparece la iglesia de Santa María de Luciana, que sin embargo no carece de su “delantal de guadameçer para el altar” y “una sarga de tres piernas de estopa” para el mismo lugar, sin especificar cómo se coloca⁶⁹.

⁶⁷ 1493, Puebla de Don Rodrigo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fols. 89v-90r. Hay que decir que según el inventario de 1495 esta iglesia tiene ya una casulla más y una cruz de plata que todavía se está pagando, para lo que se prevé vender las reses vacunas propiedad de la iglesia.- 1495, Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fols. 230v y 231v.

⁶⁸ En esas mismas fechas esta iglesia cumple con sus funciones: se ordena adquirir para ella, pues hay dinero, una casulla y un salterio para decir los oficios. 1502, Gargantiel, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6110, núm. 15, fol. 167r.

⁶⁹ 1502, Luciana, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6110, núm. 16, fol. 197r.

- Aunque fuera del revestimiento estricto del altar, a efectos de la percepción del culto por parte de los fieles hay que recordar también que para el oficio eucarístico se utilizan múltiples **paños finos y ricos**. Se describen como de lino, de zarzahán (seda delgada parecida al tafetán), y son llamados “tocas” y, muy a menudo, “fenteros” o “fruteros” de tejidos finos, a veces “con randas de oro” y bordados con seda --casi siempre en gran número en el mismo templo⁷⁰. También se usan toallas de manos de la misma calidad; por ejemplo, en seda “aturquesada e amarilla e azul”⁷¹. Sin embargo, muchos de los paños y toallas citados en estas listas se emplean fuera de la misa: al llevar el Viático fuera del templo, al dar la comunión y también para guardar el Santísimo Sacramento en el sagrario.

Todo indica que al entrar en el templo destaca poderosamente la zona del altar mayor (y, en conjunto, la del presbiterio), especialmente cuando está preparado para la celebración de la misa mayor de los domingos y aún más si se trata de fiestas especiales; entonces, se sacan del sagrario y de las arcas las telas y objetos más ricos guardados para estas ocasiones: las sábanas más bordadas, la cruz de plata maciza, sus mangas más ricas, los ciriales dorados, etc. El altar aparece como lugar sagrado y reservado a los clérigos, en principio, pero accesible a la mirada.

Ignoramos si en estas iglesias habría cancelas para separar el presbiterio de la nave, pero con seguridad no serían las monumentales y lujosas pérgolas o iconostasios

⁷⁰ Diez “fenteros” para el servicio del altar: 1491, **Daimiel**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181r. “Treze fruteros buenos” para lo mismo: 1495, **Pozuelo**, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v.

⁷¹ 1493, Daimiel, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 18, fol. 274vº.

de los templos más importantes⁷², ni grandes coros exentos obstaculizarían la visibilidad. En ocasiones se mencionan antepechos de yeso en los escalones a los lados del altar mayor⁷³.

Sí hay que advertir que algunas veces se nombra la “**capilla del altar mayor**”, a propósito de alguna obra o reparación que necesita⁷⁴, en la que se ocultarían al menos en parte la mesa y las ceremonias.

¿Es un modo de designar el ábside, quizás más reducido que la anchura de la nave? La última apariencia puede tener si, como en otros casos, hay construida una capilla junto a ellas o una sacristía que abre su puerta a las gradas del altar, tal como se manda hacer en algunas iglesias⁷⁵. Pero a veces no existe ninguna dependencia junto a esa “capilla mayor del altar”, que tiene sus propios muros y parece ser realmente una capilla hecha en la cabecera de la iglesia⁷⁶.

⁷² M. Righetti hace hincapié en la diferencia de concepción de la liturgia entre Oriente y Occidente: mientras en Oriente la misa es algo misterioso vedado al pueblo asistente con iconostasios de paredes altas, en Occidente es la ofrenda a Dios por Jesucristo por todo el pueblo, que admite el contacto entre el clero, los fieles y el altar, sólo separados en todo caso por cancelas bajas.- *Historia de la liturgia*, I, pp. 482-485.

⁷³ Los visitadores ordenan hacerlos, puesto que ya se ha acabado de cubrir la iglesia: 1510, Piedrabuena. Ibid., Leg. 6076, núm. 33, fol. 204r.

⁷⁴ Los visitadores ordenaron poner lienzos encerados en las ventanas de esta capilla, porque dejaban entrar el aire.- 1510, febrero, Miguelturra. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 15, fol. 242v. También se conoce la existencia de la capilla mayor de Santa María en Argamasilla porque alrededor de sus ventanas laterales la pared necesitaba volver a enlucirse y había que volver a pintar un letrero que estaba descostrado.- 1537, noviembre 6, Argamasilla. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 1, fol. 109r.

⁷⁵ Se ordenó hacer una sacristía así en la iglesia de San Jorge de **Aldea del Rey**; en realidad, había que convertir la capilla que allí estaba en sacristía y abrirle una puerta en ese lugar.- 1537, octubre 15, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 111r. En la visita del mismo año a la iglesia de Santa María de la Encarnación de **Corral de Caracuel**, los visitadores acordaron con el rector y los oficiales concejiles que se construyera la sacristía en “el testero de la nave que esta a la parte del altar mayor e donde se dize el evangelio”.- 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 266v.

⁷⁶ Precisamente, en la iglesia de San Juan de Cabezardos se proyecta hacer una sacristía junto a la capilla mayor del altar, en la parte del Evangelio, rompiendo la pared de esa capilla.- 1537, diciembre 8, Cabezardos. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 374r.

La tendencia a encerrar el altar en un *sanctasanctorum* mediante la construcción de estas especies de oratorios parece ser creciente conforme avanza la primera mitad del siglo XVI (se construyen donde no existían); los testimonios con los que contamos se encuadran a partir de las visitas de 1510. Tienen bóvedas y arcos, y albergan el retablo principal, el altar mayor y el sagrario⁷⁷. Es un indicio de la importancia dada al *santuario* donde se celebra la misa, cuyo carácter misterioso queda acentuado. Pero los elementos que se le van añadiendo, reflejo de esa importancia, también quitan al altar su protagonismo intrínseco: a veces dentro de las capillas mayores hay otra capilla⁷⁸ e incluso otros altares rodean el altar mayor⁷⁹.

En todo caso, elevado el altar mediante unas gradas (en ocasiones, incluso demasiado⁸⁰; otras veces, insuficientes⁸¹), se ofrece a la vista una enorme variedad de colores (algunos, muy vivos) en sus paños de todo tipo que realzan la mesa sagrada principal por su base, su frente y sus laterales. Una ornamentación que sube por detrás con retablos auténticos o de tela, que lo cubre por arriba figurando un cielo elevado a

⁷⁷ Un ejemplo más es el de la iglesia de Santa María en **Santa Cruz de Mudela**; cuando es visitada en 1537, la construcción de su capilla mayor, empezada ya durante la visitación pasada (1510), se encontraba muy avanzada: tenía ya toda su altura y algunos arcos y cruceros.- 1537, agosto 23, Santa Cruz de Mudela. Ibid., Cjo., Leg. 6079, núm. 7, fol. 68r. Por otra parte, en las ventanas de la llamada “capilla principal” de Santa María La Mayor de **Daimiel**, ha de colocarse lienzos o redes de alambre para proteger de los pájaros el retablo, el altar mayor y el sagrario.- 1539, febrero 6, Daimiel. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 414r-414v. A propósito de la misma necesidad se documenta la capilla mayor de San Bartolomé de **Valenzuela** en fecha tardía.- 1549, noviembre 30, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 63r.

⁷⁸ Caso de la iglesia de Valenzuela, según se menciona en 1549. *Vid.* la nota anterior.

⁷⁹ 1549, octubre 26, Villarrubia. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 58v.

⁸⁰ La iglesia de Santa María de Villarrubia tiene su altar mayor “muy alto, y desta cabsa ay muchas gradas para subir a el con las quales ocupa mucha parte de la capilla y demas de ocupar esta desproporcionado estando asy obrado”, a juicio de los visitantes.- 1549, Ibid.

⁸¹ Los visitantes de 1510 ordenaron a los oficiales del concejo de Granátula y al mayordomo de la iglesia de Santa Ana que se subiera el altar una grada más.- 1510, marzo, Granátula. Ibid., Leg. 6076, núm. 19, fol. 351v.

veces por encima del retablo o que se explaya en una imagen vestida. Y una imagen preside el conjunto, con o sin retablo.

Además, remitimos a lo que se expondrá a propósito de los accesorios del altar⁸², tales como las cruces y sus mangas confeccionadas de manera que con sus colores puedan indicar el tiempo litúrgico; con ello, nótese que la mesa sagrada se presenta iluminada con cirios, sostenidos por vistosos ciriales.

Por lo demás, en el transcurso de la misa el brillo de la plata de los cálices, blanca o dorada, el uso de paños finos con flecos y, en otro orden de cosas, los ornamentos del clérigo en movimiento aún quedando de espaldas al pueblo (precisamente la decoración de las casullas es mayor en la parte de detrás), inclinándose, extendiendo los brazos en cruz, etc., todo configura una completa delineación escenográfica para las ceremonias de representación de la obra redentora, que es como ya se concibe la celebración eucarística.

En el caso de las iglesias donde capillas mayores o principales encerraban el altar, éstas constituían en cierto modo un obstáculo entre los fieles y la percepción de todo este aspecto del presbiterio, además de ocultar en parte el desarrollo del sacrificio (y piénsese que nadie querría renunciar a la contemplación de la sagrada hostia cuando era elevada); la visibilidad dependería del lugar que cada uno ocupase en el templo.

Sin embargo, no siempre era así: los visitantes de 1502 denunciaron como “cosa vergonçosa e que non se deve consentyr” una práctica de las mujeres en la iglesia de Villamayor que, los domingos y fiestas principales, “se asyentan delante los onbres en la capilla prinçipal y los onbres detras”; pues bien, lo correcto era (“como en los pueblos de buen regymiento se acostunbra faser”) lo siguiente: “del arco de la capilla

⁸² *Vid. infra* en “III. La Misa Mayor”, la parte dedicada al ajuar litúrgico para el servicio del altar.

principal adelante esten los onbres y del arco de la dicha capilla principal atras las mugeres”⁸³. El texto indica claramente que este espacio no es un “santuario” acotado para el culto y los clérigos, o al menos, se ve que el concepto de este tipo de “capilla” puede ser muy amplio, pues en realidad, parece que su única diferencia con la nave la marca un arco de separación, aparte, lógicamente, de encontrarse allí el presbiterio elevado sobre gradas.

Además de la apariencia que adopta, el altar mayor tiene un significado teológico-litúrgico que le hace ser merecedor de la mayor veneración por parte de los clérigos y los fieles. Puesto que el más evidente y divulgado es su asociación con la eucaristía como sacramento de la presencia real de Dios (así lo ven también los freiles que visitan las iglesias), trataremos este aspecto en el punto dedicado a la devoción eucarística.

⁸³ 1502, marzo 19, Villamayor. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 12, fol. 101v.

2.1.2. El revestimiento de otras partes del templo.

Fuera del altar mayor, en el resto de la iglesia aparecen también signos de una ornamentación del tipo descrito.

Por lo pronto, en todas las iglesias debían de existir los pequeños altares aparte del altar mayor, que conocemos por menciones ocasionales pero abundantes, siguiendo la práctica que se había extendido en Occidente desde el siglo VI (y que rompía con la norma del altar único conservada en Oriente⁸⁴). Se situarían en capillas independientes o simplemente adosados al muro en las naves laterales o en el testero.

Pues bien, estos altares secundarios (uno o varios en cada templo) aparecen cada uno con sus frontales y alfombras, almaiçares, cortinas en ocasiones⁸⁵, y a veces retablos como se ha dicho, así como sus propias aras y candeleros⁸⁶. También en ellos se colocan “cielos”, como el “velo negro con estrellas questa en el altar de sant lorenço” en la iglesia de Valdepeñas⁸⁷.

Por otra parte, cuando hay púlpito se procura también adornarlo con paños, por

⁸⁴ Ante los abusos, una capitular carolingia del año 805 tuvo que prohibir los altares superfluos en las iglesias.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 466-467.

⁸⁵ “Tres pieças de cortinas, dos en el altar mayor y una en el altar de nuestra sennora”.- 1537, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 96r.

⁸⁶ “Dos candeleros del altar de nuestra sennora”: 1537, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 96v.

⁸⁷ 1537, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 227r.

ejemplo de damasco blanco, o de terciopelo⁸⁸. Esto también ocurre a veces con los pequeños atriles que se ponen sobre el altar (“unas toallas labradas para el atrilejo”⁸⁹) y con algún facistol, el grand atril seguramente utilizado para la lectura del Evangelio⁹⁰.

Es posible que algunos de los “paños pintados” con imágenes, citados en los inventarios sin especificar que sean para el altar, se dispusieran por los muros a modo de tapices⁹¹, en especial cerca de los santos de bulto con o sin altar.

Y en la parte de atrás de la iglesia, donde suele estar, se cubre también la pila bautismal con lienzos, cielos, paños. Aparte de las sábanas comunes que las protegen (“una savana de naval para la pila del bautizar entre las dos Pasquas”⁹²), otras son más ricas, con bordados en medio y a los lados⁹³.

⁸⁸ 1537, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 226r. Otro paño para el púlpito: 1549, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 1v.

⁸⁹ 1495, Daimiel, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 184v.

⁹⁰ Un paño de terciopelo verde para “el façistol”; sólo hay uno y es lógico pensar que no sea para la Epístola sino para el Evangelio, y no se trata del del coro porque más adelante se cita un “atril para el coro”, distinto: 1537, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 226v.

⁹¹ Se cita “una manta de pared de lavores” y otra igual pero “questa en el altar”: 1539, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 471v.

⁹² 1539, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 470r.

⁹³ 1502, marzo 8, Puertollano. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75r.

2.1.3. La aportación de los fieles.

Sería un error considerar que toda esta “escenografía sagrada” *le es dada* al pueblo sin su intervención. Se ha hablado de lo anterior como condiciones y elementos que estimulan su piedad y lo introducen en un espacio religioso; todo ello es cierto, y también lo es que, como se vió, las gentes reaccionan aceptándolo como parte de su vida cotidiana, no muy diferenciadamente de los marcos profanos en que se mueven o, al menos, con una familiaridad extrema hacia el templo y lo contenido en él. Pues bien: además hay que tener en cuenta que a través de sus donaciones piadosas, los mismos feligreses contribuyen a la apariencia concreta que presentan sus iglesias parroquiales.

Quizás la complejidad del significado de lo sagrado para los cristianos (ni del todo espiritual ni del todo materializado) admite una manifestación unitaria en estas mandas. A la vez, por un lado se quiere contribuir al esplendor de la propia iglesia parroquial, sin duda con un sentido religioso, aparte de la voluntad de ganar un mérito para la vida eterna y obtener misas por el alma; y por otro lado, el hecho de reconocer sus objetos, aditamentos y adornos no como ajenos sino regalados por ellos mismos, o por parientes o conocidos, o la posibilidad de aportar algún día otros semejantes, ayudaría a relacionarse de manera cercana con el templo.

En este sentido, los fieles seculares actúan como las jerarquías calatravas y los clérigos parroquiales, también donantes. Estos pueden ser más conscientes de las necesidades del templo y también más pudientes, en el caso de los comendadores y

otras autoridades de la Orden. Pero se comportan igualmente como cristianos con voluntad de proveer a las respectivas iglesias locales de lo necesario para la honra y servicio de Dios.

Veamos algunas donaciones de este tipo. Se seleccionan las que han atendido al revestimiento del altar y a la ornamentación del templo con retablos, cruces, etc. Se omiten en esta relación las de objetos y paños relacionados con el culto al Santísimo Sacramento y su reserva en el sagrario; las de los vasos sagrados y paños de altar (que, como lo anterior, será tenido en cuenta al tratar la devoción eucarística) y, también, las mandas de ropas y complementos para las imágenes. Hay que advertir que a través de los inventarios que las consignan no puede distinguirse las mandas realizadas en vida de las dispuestas en los testamentos para después de morir. Ni desde cuando posee la iglesia estos objetos, dada la falta de seriación de muchos inventarios y, aún existiendo ésta, las frecuentes omisiones que se han comprobado en otros momentos. En ocasiones, ya el paño u objeto donado ha quedado “viejo”; otras veces, en el caso de los “nuevos”, se deduce que son recientes.

TABLA IX:

DONACIONES A PROPÓSITO DE LA ORNAMENTACIÓN DE LOS ALTARES Y SU ENTORNO

IGLESIA MAYOR		OBJETO	DONANTE
ALDEA DEL REY San Jorge	1537	Un paño francés de raso amarillo, con figuras Una sábana de ruán 4 “retablicos” que están en los dos altares de las naves	Don Alonso de Silva [Clavero ⁹⁴]. Doña Teresa Enríquez ⁹⁵ . Alonso de Guzmán.
ALMAGRO S. Bartolomé	1491	Un retablo Un frontal de damasco blanco y brocado de colores Una tabla con Ecce Homo	Juan Ruiz, el cura. El mayordomo. Juan de Pisa.
ARGAMASILLA Santa María	1537	Un par de manteles Un par de manteles Una sarga toledana	La de Pedro Sánchez Artego. La de Tornero. La de Hernán Sánchez.
CABEZARADOS San Juan	1537	Un paño bordado de negro Una sobremesa	Mari García, hija de Juan Hidalgo. La de Ordoño Ramírez.

⁹⁴ Lo es durante la administración del maestrazgo por los Reyes Católicos.- M. CORCHADO SORIANO: *Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava*, Parte II: *Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*. Ciudad Real, 1983, p. 81. También había sido comendador de Caracuel y gobernador del Campo de Calatrava.- Fray Francisco DE RADES Y ANDRADA: *Crónica de la Orden de Calatrava* (Toledo, 1572). Edic. facsímil, Ciudad Real, 1980, fol. 83v.

⁹⁵ Donó otra serie de ornamentos a la misma iglesia y a las de Malagón, Villarrubia y El Moral.

		Una sobremesa	Mari Alonso.
		Un par de manteles de lino buenos	La de Alonso Rodríguez.
		Dos ciriales nuevos, uno verde y otro rojo	Juan Hidalgo y su mujer
		Un pie de madera blanco para la cruz mayor	Juan Hidalgo y su mujer
		Una palia ⁹⁶	La de Juan Hidalgo.
		Una campanilla	Gonzalo López.
CALZADA	1502	Una sábana nueva de lienzo redondo de 3 piernas	La mujer de Antón G ^a de la Calle ⁹⁷ .
Sta. M^a la Mayor		Un frontal de lienzo pintado con la Salutación de Nra.Sra.	El Sacristán del Convento, frey Juan de Almagro ⁹⁸ .
		Una manta obrada, puesta en las gradas del altar mayor	La de Juan de la Calle.
		Un paño de lienzo pintado, viejo	Leonor la Gallega.
		Una manga para la cruz, pequeña	Una dueña.
		Una manga para la cruz, de holanda, labrada con seda de grana y cordones negros	Una dueña.
		Otra manga nueva de terciopelo negro para la cruz grande, con cordones y flocaduras de colores	El alcaide y su dueña
		Una vara de terciopelo negro	La de Juan Caballero.
		Una cortina	La de Juan Caballero.
		Una cortina de naval con	De limosnas.

⁹⁶ Debe de tratarse de un paño grande para el altar, y no de la pequeña palia que cubre el cáliz, pues se cita entre los aditamentos del altar mayor (un cielo, un velo para el retablo, un velum templi...), y no junto a los corporales o entre los paños ricos del sagrario o como aparejo de un ara, como sucede cuando las *palias* sirven a los cálices. Sobre los significados de este término, vid. el punto dedicado a los objetos de altar tratado a propósito de la devoción eucarística..

⁹⁷ Esta mujer dió a la misma iglesia una camisa de lienzo que tiene puesta la imagen de Santa Ana. Su marido, Antón García de la Calle, también mandó un par de ampollas de plata.

⁹⁸ Donó también a la misma iglesia una casulla con estola, manípulo, alba y todo su aderezo.

listas de colores, para
“velum templi”

CORRAL DE	1493	Un par de	El comendador actual,
CARACUEL		candeleros de latón	Alonso de Silva ⁹⁹
Sta. M^a de la Paz	1502	Un par de manteles y un fentero	La de Juan de Teba.
DAIMIEL	1495	4 varas de paño negro para la Semana Santa	La de Ferrand Schetz. Caravantes.
Sta.M^a La Mayor			
MALAGÓN	1502	Un frontal	Ferrand Sánchez.
Sta.M^a Magdalena	1538	Una sábana de lienzo con cintas rojas Una delantera de cama con cintas rojas	La de Pedro Sánchez de Robredillo. La de Juan Ruiz del Rosal.
MIGUELTURRA	1502	Un par de alfamares para las gradas del altar, uno grande y otro pequeño	La del verdugo.
Sta.M^a La Mayor			
EL MORAL	1495	Un frontal verde de estameña Un “velum templi” de lienzo cárdeno con una cruz verde	Doña Isabel. Doña Isabel.
San Andrés	1502	Una alcatifa para el altar mayor	La mujer de Pedro de Traces.
PIEDRABUENA	1502	Un velo para delante del	El comendador ¹⁰⁰

⁹⁹ Llamado por M. Corchado don *Álvaro* de Silva, fue comendador de Corral de Caracuel, con derechos sobre Cabezarados y otros lugares (Saceruela, Cañada), documentado como tal en 1492 según M. Corchado Soriano (*Ibid.*, Parte II, p. 235). En la misma visita de **1493** a las iglesias de Caracuel, Corral de Caracuel y Saceruela hay referencias al comendador don Alonso de Silva como responsable de sus gastos y de la elección de sus mayordomos, y lo mismo respecto a las iglesia de Cabezarados y Saceruela en **1495**. Regaló al mismo templo de Corral otras cosas así como un cáliz a la iglesia de Cabezarados, y como titular de la Obrería hizo donaciones a la iglesia de Aldea del Rey. Rades y Andrada, en su Crónica, identifica claramente a Alonso de Silva, Obrero bajo los Reyes Católicos, con el antes comendador de Caracuel (*Ibid.*, fol. 83v). En realidad, es más ajustado denominar a la encomienda como de Caracuel y Corral de Caracuel.- E.SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 203.

Sta.M^a La Mayor		altar en Cuaresma Un par de manteles	La de Juan Nieto
		Un paño de bretaña	La de Francisco Cabrera ¹⁰¹
POZUELO San Juan	1550	Un frontal de lienzo con seda negra Una sábana de lienzo con cintas coloradas Una sábana de lienzo	La de Alonso de Pascual Sánchez. La de Francisco Hernández. La de Bartolomé Sánchez.
		Un paño de lienzo blanco con seda de colores	La de Pedro Sánchez.
PUERTOLLANO Sta.M^a La Mayor	1502	Un almaizar de seda blanco y rojo para la cruz grande de plata Un almaizar de seda cárdeno	La mujer de Antón Martínez Tierno. La de Fernán Sánchez la morena.
SANTA CRUZ DE MUDELA Sta.M^a La Mayor	1502	Una sobremesa ¹⁰² Una sábana Unos manteles Unos manteles	La de Juan Martínez Leonor, hija de Marcos Sánchez. María Martínez. La mujer de Marcos Fernández Bravo.
VALDEPEÑAS Santa María	1537	Un paño de grana Un paño de damasco rojo Una delantera de seda	Elvira Ruiz. La de Martín Mtínez. La de Martín Mtínez

¹⁰⁰ Esta donación y otras cosas que “dio el comendador” las ha recibido la iglesia después de 1495, pues en el inventario de ese año no aparecían. M. CORCHADO identifica como comendador de Piedrabuena a frey *Pascual* Méndez en 1482, pero ya no en 1492, cuando figura como tal un frey Pero.- *Ibid.*, p. 371. F. de RADES Y ANDRADA sitúa a frey *Pascual* Méndez como comendador de Piedrabuena sólo bajo el último maestro don García de Padilla.- *Ibid.*, fol. 82v. Sin embargo, creemos que este personaje benefactor de Santa María de Piedrabuena puede ser el titular de la encomienda que documentamos con seguridad en la misma visita de 1502, frey Perseval Méndez, quien, como beneficiado de la iglesia de Piedrabuena, debe supervisar todos los gastos que haga el mayordomo (1502, abril 14, Piedrabuena. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 16, fol. 196r).

¹⁰¹ Todas estas donaciones han sido hechas después de 1495.

¹⁰² A veces las sobremesas se disponen a los pies del altar.

		de grana	
		Un frontal	La de Miguel Hdez.
		Una delantera de seda negra	La de Juan Vasco.
		Una delantera	La de Fco. Sánchez Cejudo ¹⁰³ .
		Una manga de la cruz de terciopelo negro	Diego Hernández.
		Un paño y una delantera	La hija de Andrés Gómez.
VALENZUELA	1549	Un frontal de damasco amarillo y terciopelo negro	Pedro Martín Prieto y su mujer Lucía Ruiz
San Bartolomé			
VILLARRUBIA	1539	Un frontal de damasco blanco con guarnición de terciopelo carmesí colorado y con goteras del mismo terciopelo, con sus armas	Don Rodrigo Manrique ¹⁰⁴
Santa María			
EL VISO	1502	Un par de manteles con orillas labradas	La del alcaide.
Santa María		Una manga de la cruz de terciopelo morado y verde	Don Fernando, comendador ¹⁰⁵ .

¹⁰³ También donó esta mujer una camisa y una saya bordadas, con seda y terciopelo, para la imagen de la Virgen de la misma iglesia de Santa María de Valdepeñas.

¹⁰⁴ Donó también a la misma iglesia de Villarrubia una casulla con sus armas, una capa y una dalmática, todo de damasco blanco con guarniciones de terciopelo rojo, y además cuatro albas de lienzo de naval con guarniciones de raso. Es señalado por F. de Rades y Andrada como comendador de Montanchuelos bajo la administración del maestrazgo de Calatrava por los Reyes Católicos (*Crónica de la Orden de Calatrava*, fol. 84r). Después fue comendador de Manzanares, documentado como tal en 1523 (M. CORCHADO SORIANO: *Ibid.*, Parte II: *Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*, p. 325).

¹⁰⁵ Es el comendador actual, don Fernando de Córdoba, titular de la encomienda única de El Viso y Santa Cruz de Mudela, identificado así en el mandamiento hecho al mayordomo de la iglesia de la última villa en la visita del mismo año (1502, enero 3, Santa Cruz de Mudela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 23, fol. 30v); continúa siéndolo en 1509, según la visita de entonces a este templo parroquial y al de El Viso donde se le vuelve a mencionar como beneficiado de ambos y supervisor de la gestión económica. F. DE RADES lo presenta como Obrero y después Clavero en fechas indeterminadas después de asumir los Reyes Católicos la administración del maestrazgo (*Crónica de la Orden de Calatrava*, fol. 83v). Como titular de la Clavería aparece inequívocamente en 1534, cuando promueve ante el papa la fundación del convento de frailes dominicos en Almagro, y hasta 1547 al menos (M. CORCHADO: *Ob. cit.*, Parte II, pp. 81-82).

1537 Dos ángeles sobredorados
Tres frontales de lienzo
de las Indias, con labores
y plumas, con sus frontaleras

Alonso Méndez.
Limosna¹⁰⁶.

Puede verse que la proporción de mandas femeninas es muy superior a las masculinas. De un total de 62 donaciones con donante identificado, 44 las han hecho mujeres, tanto solteras como casadas –pero independientemente del marido– y, seguramente, viudas (en realidad, son 41 mujeres, pues tres de ellas han regalado dos objetos); 4 mandas proceden de matrimonios, pero el mismo matrimonio había donado dos objetos distintos a la iglesia de Cabezarados. Las 14 donaciones restantes son masculinas.

Entre las últimas, hay una manda del cura de la iglesia parroquial beneficiaria, San Bartolomé de Almagro, y otra de un seglar que tuvo una relación especialmente estrecha con ella, pues fue mayordomo en la misma parroquia; las dos (un retablo y un frontal rico), sobre todo la primera, consisten en objetos de valor. Seis donaciones proceden de jerarquías de la Orden de Calatrava, que benefician mayoritariamente a las iglesias de las villas sujetas a su jurisdicción: de frey Alonso de Silva hemos reseñado dos mandas, una a la iglesia de Corral de Caracuel mientras fue comendador de esta encomienda (unos candeleros) y otra, más importante, a la de Aldea del Rey (un paño rico con imágenes) siendo titular de la Obrería; las donaciones de los respectivos

Además, sabemos que frey Fernando de Córdoba era gobernador de la provincia del Campo de Calatrava en diciembre de 1505, cargo que no ocupó antes de noviembre de 1504, pues entonces lo desempeñaba don Íñigo de Guevara (según los exámenes de cuentas de las iglesias en las visitas de 1509; por ejemplo: 1509, noviembre 7, Santa Cruz de Mudela. *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 6, fol. 53r).

¹⁰⁶ Sólo se dice que los han dado de limosna después de la última visita, sin reseñar quiénes.

comendadores de Piedrabuena y de El Viso a estas iglesias evidencian su sensibilidad hacia los ciclos litúrgicos; por último, la aportación del titular de la Sacristanía del Convento a la iglesia de Aldea del Rey (un frontal con la escena de la Anunciación) puede revelar su devoción mariana. Destaca el rico frontal regalado por don Rodrigo Manrique a la iglesia de Villarrubia; con sus otras donaciones de vestiduras para los celebrantes, evidencia una estrecha relación de este personaje con dicho templo, sin que de momento podamos aclarar su procedencia¹⁰⁷.

De la condición de los donantes laicos puede decirse poco. Como pertenecientes a un status socioeconómico alto, aparte del mayordomo de la importante parroquia de Almagro, aparecen reseñadas “dueñas” o nombres de mujer con el “doña” seis veces, aunque dos donaciones son de doña Isabel, en El Moral¹⁰⁸; sus preferencias se decantan hacia las mangas de la cruz (tres en Calzada, una de ellas con su marido) y también los frontales y “vela templi” que salvaguardan el carácter reservado del santuario. Estas mujeres nobles probablemente estaban afincadas en la propia villa y eran feligresas de la parroquia beneficiaria, salvo doña Teresa Enríquez, ilustre devota de la época de los Reyes Católicos que vivió en Torrijos¹⁰⁹, quien extendió su generosidad a la iglesia de Aldea del Rey y a otras iglesias del Campo de Calatrava. Alonso de Guzmán en Aldea

¹⁰⁷ Como se ha indicado, aparece como comendador calatravo de Montanchuelos en la relación de Rades correspondiente a la época de los Reyes Católicos; pero esa encomienda constituida por la dehesa homónima, situada entre El Moral y Almagro, tuvo una relación mayor con la villa de El Moral, de cuyo término pasó a depender entre 1445 y 1535, que con la de Villarrubia.- Cfr. M. CORCHADO SORIANO: *Ibid.*, Parte III: *Los pueblos y sus términos*, p. 359. Debió de ser su cargo posterior como comendador de Manzanares el que motivara su generosidad hacia la iglesia de Villarrubia, aunque no hemos documentado que tuviera responsabilidades sobre ella ni su curazgo como sí lo tenían esos comendadores en la Edad Moderna en relación con las iglesias de Daimiel e incluso de Valdepeñas, según M. Corchado (*Ibid.*, Parte II, pp. 321-322); únicamente se trata de la iglesia quizás más necesitada del entorno de Manzanares.

¹⁰⁸ En otras iglesias del Campo de Calatrava cuentan con alguna donación hecha por la propia reina doña Isabel. No parece ser éste el caso, pues en el siguiente inventario de San Andrés de El Moral (1502) ni siquiera se consigna el nombre de la donante junto a la mención de los mismos objetos.

¹⁰⁹ Era conocida como la “Loca del Sacramento”. A sus fundaciones de conventos y, sobre todo, sus múltiples donaciones de ornamentos y objetos de culto (por sí o con su esposo), se refiere A. PÉREZ VILLANUEVA: *Los ornamentos sagrados en España*, pp. 209-211.

del Rey, y Juan de Pisa en Almagro debían de ser miembros de grupos pudientes (¿nobleza y comercio?, respectivamente); contribuyen además a sus iglesias con especial generosidad (cuatro retablos y un cuadro o tabla pintada). Hay un alcaide, donante con su esposa en Calzada (que además tiene una vinculación especial con el templo de Santa María La Mayor, pues la casa que habita es o había sido de éste¹¹⁰), y la mujer de otro en El Viso; la primera manda, una manga de terciopelo para la cruz mayor, resulta más importante que la segunda (unos manteles). Hay referencias a un caballero (su mujer favorece a la iglesia de Calzada con dos paños para adornar el altar, seguramente utilizado el negro para realzar la elevación) y a un hidalgo cabeza de una piadosa familia en Cabezados, pues él y su mujer conjuntamente, la última independientemente y su hija por otro lado, contribuyeron a proveer más dignamente el altar de la modesta iglesia de San Juan. No se consignan los oficios de los donantes, salvo el mayordomo en Almagro y el verdugo de Miguelturra cuya esposa quiso realzar el altar mayor de esta iglesia.

El grueso de las mandas piadosas del común de los donantes está constituido por sábanas, manteles, mantas, cortinas y alfombras; pero consisten también en otros elementos de más precio (como paños ricos de damasco o seda, mangas de la cruz, esculturas de ángeles o frontales) como los que suministran los más pudientes comendadores o los miembros de la aristocracia local; y en todo caso el valor de éstos últimos podía variar mucho en función del tejido y la factura¹¹¹. Puede decirse que no hay diferencias significativas en la orientación de la piedad dentro de la sociedad de la zona, salvando el predominio femenino de las donaciones: la cruz, el oficio de la misa en un altar lo más realzado posible (lo que incluye velarlo parcialmente), siempre huyendo de la desnudez de suelos, gradas y paredes, y la ornamentación del resto de la iglesia, estimulan la devoción general. De todos modos, el valor material y la sun-

¹¹⁰ En el inventario de 1502 se cita “el finiquito de la casa de la yglesia ques en la que mora el alcayde”, quizás a censo.- 1502, septiembre [c. 29], Calzada. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 31, fol. 329v.

¹¹¹ El frontal donado por “doña Isabel” a San Andrés de El Moral según consta en 1495 era de simple estameña en color verde (lana corriente con una urdimbre de estambre). En cambio, otros frontales regalados por personas de las que no se indica su condición aristocrática son de damasco brocado, damasco con terciopelo o lienzo con seda.

tuosidad de vistosos retablos o mangas para la cruz mayor se ven compensados, en el caso de los manteles por ejemplo (de factura mucho más simple, a base de lienzo y bordados en las orillas), con su utilización como paños de la mesa sagrada que recibirán las sagradas especies, algo que probablemente se tenía en cuenta junto con su menor precio y, tal vez, junto con la necesidad que de ellos tuviera la propia parroquia.

Es más difícil detectar la preferencia o identificación con usos litúrgicos de tiempos, fiestas o ceremonias determinados. Los ángeles sobredorados que dió una persona en El Viso, quizás para procesiones, los paños oscuros para detrás del altar, para facilitar la contemplación de la sagrada forma, el velo de Cuaresma y los distintos colores de las mangas de la cruz, tal vez puedan acreditar una formación y familiaridad con aquellos usos probablemente más extendida de lo que se suele pensar, aparte de las que los miembros de la Orden de hecho estaban obligados a tener.

* * *

Se ha tratado de recoger al menos gran parte de los elementos y condiciones que, teóricamente, contribuyen a la creación de un espacio sacro en el edificio del templo, con el criterio de la apariencia *permanente* que le dan o bien por tratarse de objetos y adornos *utilizados por sistema en la misa* (en particular, en las misas festivas y, si se quiere, en todas las no privadas). Pero, además, otros factores acrecentarán el sentido del “realismo sagrado” ya durante el propio desarrollo del culto, cuando entran en escena los cantos y la música, los sonidos de campanillas y las incensaciones, las aspersiones de agua bendita, etc.¹¹²

Al lado de todo ello, la profusión de imágenes con sus mensajes correspondientes, y la ornamentación del sagrario, contribuyen a configurar para el culto el espacio del templo. Veamos a continuación estos aspectos.

¹¹² *Vid. infra* en “III.La Misa Mayor”, el capítulo sobre “La vivencia de la liturgia de la misa mayor”, en particular en cuanto a los factores de concentración de la atención de los fieles.

2.2. LAS IMÁGENES: VARIEDAD DE SOPORTES ICONOGRÁFICOS Y DE MENSAJES RELIGIOSOS.

Las imágenes y los símbolos cristianos proliferan en los templos del señorío calatravo. Hay ante todo figuras de María (vestidas, casi siempre) y de los santos, pero también sus representaciones y escenas de la vida de Cristo y de la Virgen aparecen en pinturas sobre muros, tablas y muchos otros soportes, o en bajorrelieve. Veamos cuáles son, qué temas predominan y qué mensaje expresan.

2.2.1. Las imágenes de bulto y la costumbre de vestir las. La Virgen.

Ante todo están las **imágenes de bulto** de las iglesias, a veces muy rica y variadamente vestidas (en especial las de la Virgen) y objeto de gran devoción como lo demuestran las donaciones de ropas para ellas, procedentes casi siempre de mujeres pero también de comendadores calatravos y otros personajes pudientes¹¹³. Sus altares, si

¹¹³ “Un manto prieto de Nuestra Sennora que dio el duque”: 1495, Piedrabuena, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 216v.

los tienen, se adornan como se ha dicho arriba, y ante las imágenes se colocan paños (“un panno de lienço negro de una vara y media questa delante de la ymagen de nuestra sennora”¹¹⁴). Si presiden el altar mayor, suelen formar parte de los retablos que las enmarcan¹¹⁵.

Estas *imágenes de bulto de la Virgen y del Niño Jesús* (también a veces las de santos y santas) tienen cabelleras, monjiles, roquetes, tabardos, briales de distintos colores para intercambiarlos, sayas y sayos, camisas, faldillas, ceñidores, velos, sobrerropas, mantos, mantillas, gorgueras, caperuzas, cofias, bonetes, guantes, etc., a menudo bordados con hilo de oro; y también joyas, como pequeñas cruces de plata, coronas tanto de plata como de madera, collares de coral y collares de cuentas de oro, objeto de robos a veces¹¹⁶. Todo indica que se les cambia el atavío y en cada caso se les viste de fiesta o de diario (“para de continuo”¹¹⁷). En ocasiones estas ropas llevan a su vez imágenes pintadas: “un guardapolvo con un cordero en medio” tiene la figura de Santa María en Abenójar¹¹⁸.

Como se verá, el hecho de ataviar y adornar las imágenes, en especial las de la Virgen, es una arraigada expresión de sentimiento religioso. Es cierto que podría hacerse por necesidad, en el caso de carencias de las figuras, toscamente talladas o incluso incompletas por debajo del torso (como sigue ocurriendo hoy, a veces: el cuerpo cubierto de túnica y manto es en realidad un simple armazón); pero todo indica que se trataba de una auténtica devoción.

Pues bien, a partir de los años iniciales del siglo XVI se advierte que el criterio

¹¹⁴ 1502, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v.

¹¹⁵ “Un retablo en el altar mayor con una ymagen de Nuestra Sennora sobredorada con el Ihs”.- 1539, febrero 18, Villarrubia. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 467v.

¹¹⁶ “Diesyseys cuentas de oro rajadas con otra cuenta gorda esmaltada de hechura de las otras, que dio el comendador Alonso Davila para nuestra sennora, puestas en un cordon de seda negro con su borla”. Al margen, se ha escrito: “estas xvi cuentas se hurtaron y nunca han parescido”.- 1495, Manzanares, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 131r.

¹¹⁷ Una imagen de la Virgen tiene “unas sayas viejas para de continuo”: 1549, **El Moral**, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 3v.

¹¹⁸ 1495, Abenójar, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 220v.

de los enviados calatravos choca con la devoción de las gentes por vestir sus imágenes. Aunque continúa esta práctica en muchas iglesias, en bastantes casos se tiende a reducirla. Una razón era que, con el paso del tiempo, la sobreabundancia de vestiduras se solía corresponder con el deterioro de las telas. Pero incluso disponiendo de prendas nuevas, recientemente donadas, los visitantes lucharon por erradicar la imagen vestida, pues consideraban más decoroso, honesto y provechoso que no lo estuviese. Fue frecuente que arbitraran una solución radical, la venta de muchas de aquellas ropas para, con su importe, arreglar la imagen de modo que estuviera pintada sin ninguna vestidura, o bien comprar otra figura nueva. Obligaban a las iglesias a desprenderse en principio de las prendas más viejas y, a la vez, los calatravos forzaban la conversión de las prendas útiles en ornamentos litúrgicos.

Numerosos testimonios acreditan que en las iglesias se oponía resistencia. Por un lado, las órdenes calatravas no se cumplían; y quizás incluso los responsables de las iglesias seguían comprando joyas y adornos para las imágenes. Por otro lado, desde luego proseguía la corriente de donaciones de este tipo; los freiles no prohibieron estas mandas, tal vez a su pesar pero reproduciendo una vez más un característico esquema en los modos de aplicar sus normas: el de eludir la confrontación con el pueblo y presionar, en cambio, a las autoridades concejiles y a los curas. El hecho es que tarda en imponerse la noción calatrava, que aboga por el decoro de una buena talla dorada por ejemplo, sobre unos gustos populares que son compartidos, al parecer, por los responsables de los templos --cura, mayordomo, oficiales concejiles. Y, en todo caso, las iglesias se resisten a desprenderse de la totalidad de las ropas. Veamos algunos ejemplos.

Es significativo el mandato dirigido al mayordomo de San Bartolomé de Valenzuela, que se añadió tras la validación que cerraba la visita:

“Otrosy porque en la visytaçion pasada vos fue mandado que fisiesedes vender çiertas ropas que tiene la ymagen de Nuestra Sennora que tiene la dicha yglesia, e que de los tales mrs. se pintase la dicha ymagen de oro e azul e que se pusyese en una caxa bien puesta de manera questoviese honrradamente puesta en el altar syn ninguna ropa. E porque no pareçio estar fecho lo sobredicho e vimos ser cosa honrrrosa e mas fonesta e provechosa, por tanto vos mandamos que de aqui al dia de San juan de junio primero deste presente anno fagays vender las

dichas ropas e pintar la dicha ymagen e la poner en la dicha caja de la manera que dicha es, so pena de mill mrs. para los reparos de la dicha yglesia.”¹¹⁹

Pues bien, varias décadas más tarde la imagen de la Virgen y el Niño aún poseen ropas (una loba, camisa de holanda, manteo, tres cofias, mangas y guantes; bonete y camisa el Niño). Y parece que no se trata de vestimentas almacenadas, sino puestas en las tallas (no *son de* esas figuras, sino que las *tienen*); por ejemplo: “una ropa negra que [la Virgen] tiene debajo del manteo”; “un bonetico de terçiopelo que tiene el Ihus”¹²⁰.

En la misma fecha (1502) se había dado igual orden a propósito de la imagen de la Virgen de la iglesia de El Viso; en 1509 se verifica que se había cumplido. En este caso, la venta de ciertas vestiduras había sufragado la compra de una imagen de bulto nueva, pintada, y su retablo, pero los visitantes mandaron devolverla a Toledo para cambiarla por otra mejor hecha; para ello, debían continuar con la venta de “todas las Ropas y joyas que tiene la yglesia que al sennor comendador le pareçiere”¹²¹. Años más tarde, el mayordomo de la iglesia seguía guardando en su propia casa una serie de ropas y joyas de la Virgen y del Niño¹²².

En 1502 parece que la iglesia de Malagón se estaba desprendiendo ya de las vestiduras de su imagen. En el inventario aparecen algunas tocas de la Virgen ya citadas en 1493 pero ahora con la apostilla “que mandan vender al mayordomo”, y se menciona un tocado como vendido por tres reales y medio, aunque no podía estar viejo pues había sido donado por cierta mujer con posterioridad a 1493. Sin embargo, todavía en 1538 el inventario de esta iglesia recoge una serie de prendas bajo el epígrafe “ropas e atavio de la ymagen de Nuestra Sennora”, que son nuevas en relación con el de 1502, a pesar de que se dice que la iglesia no se sirve de ellas “porque la ymagen de Nuestra Sennora, a quien se ponía, esta dorada”. Entonces se opta por la reutilización: un sayuelo deberá

¹¹⁹ 1502, marzo 22, Valenzuela. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 318v.

¹²⁰ 1549, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 100r-100v.

¹²¹ 1509, El Viso. Ibid., Leg. 6076, núm. 5, fol. 27v.

¹²² 1537, El Viso. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fols. 11v-12r.

servir para hacer una palia al altar mayor, dos capillos de seda para sobrepellices y para capillos de cálices, etc.¹²³, y a la vez prosiguen las ventas (eran rentables, aún siendo ropas muy deterioradas: por una faldilla de grana “toda apolillada e perdida” se habían obtenido más de 1.100 mrs.). En suma, los visitantes habían decidido que, aún disponiendo de ropas útiles la imagen, había que tener una figura pintada y no vestida de la Virgen; pero el proceso abarcó varias décadas. No sólo se demoraba la liquidación de lo más viejo sino que durante ese tiempo seguían las donaciones y adquisiciones de velos, camisas y sayuelos. Parece claro que los gustos de los devotos marianos de la localidad no coinciden con los ideales piadosos de las jerarquías calatravas, que defienden como más “honrosa y honesta” la imagen pintada o dorada.

En 1510 preside otros mandatos la misma orientación práctica, con igual determinación a despecho de otras consideraciones (podría alegarse el respeto a la voluntad de los donantes, o el criterio, comúnmente manejado por los propios visitantes, de dificultar la enajenación de los bienes de las iglesias). Así, el referido a la iglesia de Almadén ordena vender en almoneda pública un brial que se pone a la imagen de la Virgen, para comprar con el importe una casulla con su aparejo de damasco¹²⁴. Igualmente había que poner a la venta por el mismo sistema todas las ropas de la Virgen en Santa María la Blanca de Torralba para hacer con lo obtenido un tabernáculo pintado¹²⁵.

En fechas avanzadas, a la vez que el pragmatismo calatravo parece ir calando entre las gentes (¿clérigos, feligreses, oficiales concejiles?), aún a costa de las apreciadas prendas pertenecientes a la Virgen, los propios visitantes actúan con más prudencia. Así, en la rica iglesia de Daimiel no deciden la sustitución de la imagen de la

¹²³ 1538, Malagón, igl. Santa María Magdalena. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fols. 20r-20v y 28v.

¹²⁴ 1510, Almadén, igl. Santa María de la Estrella. Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 93r.

¹²⁵ 1510, Torralba. Ibid., Leg. 6076, núm. 14, fol. 201r.

Virgen por otra pintada; simplemente dan licencia para vender “muchas cosas e menudencias de que no se syrve ... la ymagen de Nuestra Sennora ... e se apolillan e pierden”; podría venderse todo lo que no estuviera bendecido y revertir en “reparo e provecho e serviçio de la dicha ymagen e yglesia”¹²⁶. Obsérvese que este permiso es la respuesta, según parece, a la petición de algunas personas; hasta entonces, en los responsables de la iglesia había predominado la actitud conservadora respecto a las vestiduras de su Virgen, que les hacía almacenar prendas y “menudencias” aún apolilladas y viejas.

Al margen de estos cambios en la orientación de la devoción popular, que se quiere depurar, no es necesario advertir que la devoción por las imágenes en general continúa plenamente vigente. Si es posible, se sustituyen las pintadas sobre paño por las de bulto, como ocurrió en San Bartolomé de Valenzuela. Este santo ya presidía el altar mayor en 1502, pero estaba pintado en un lienzo que hacía de retablo; varias décadas más tarde se menciona una imagen suya de bulto, dorada, en el llamado retablo mayor, tras el altar y junto al sagrario (si bien parece que no guardaba debidamente las proporciones y hubo que ordenar que un buen entallador la arreglara desde los hombros para arriba “porque esté devoto como deve estar”¹²⁷).

De todos modos, el gusto por ataviar las imágenes se sigue imponiendo incluso en lugares donde antes no se hacía o no era necesario. En la iglesia de San Juan de Pozuelo parece que se empezó tardíamente a vestir la imagen de la Virgen: si en 1495 únicamente se citan “unos corales que tiene la imagen”, aunque vendidos, y otros de una manda femenina, con mucha posterioridad es cuando se reseña una amplia serie de ropas suyas, algunas producto de mandas piadosas (de damasco negra guarnecida con hilo de oro, de damasco roja forrada en bocarán negro, dos camisas de Holanda

¹²⁶ 1539, Daimiel. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 26, fols. 413v-414r.

¹²⁷ 1549, Valenzuela. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 4, fol. 60v.

bordadas en oro y en seda negra, cordones de azabache, cofias, sayas y tocas), además de la corona y los sartaes que lleva puestos, uno con cruz de plata. Y ello a pesar de que se trata de “una ymagen de Nuestra Sennora de bulto toda dorada”, con lo que se podría prescindir de vestirla¹²⁸.

2.2.2. Imágenes de santos en los altares secundarios y otros lugares.

Los altares secundarios dedicados a diversos *santos* tendrían también sus imágenes de bulto o pintadas. A veces se deduce que una determinada imagen está simplemente pintada (¿sobre tela? ¿en el muro?), sin retablo delante, como la Santa Quiteria que un vecino “fiso pintar [...] en la yglesia” de Santa María La Mayor de Villarrubia, para lo cual había dejado una manda de nueve cabras que se habían de vender y gastar “en serviçio e reverençia de la dicha Sennora”¹²⁹. De todos modos, aunque fuera sin altar, la devoción a los santos buscaba los medios de expresarse: en la misma visita, más adelante, se menciona una lámpara “questa delante de Santo Anton e

¹²⁸ 1550, Pozuelo. Ibid., 6080, núm. 16, fols. 2r-2[b]r.

¹²⁹ 1502, enero 27, Villarrubia. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 172v.

de Santa Quiteria” (lo cual no es considerado imprescindible por los visitadores)¹³⁰.

Como se ve, las imágenes de distintos santos podían encontrarse asociadas entre sí. En ocasiones, en lugar preferente, como en la iglesia de Santa María de Alcolea, que tenía junto al retablo las imágenes de San Juan y San Miguel.

Los visitadores calatravos insistieron reiteradamente en que en todas las iglesias del Campo de Calatrava se pintasen las imágenes de San Benito y San Bernardo “porque son patronos de la horden”, dejando libertad a los oficiales concejiles para decidir el lugar¹³¹ o designando para ello el altar mayor o también el “costado del retablo”, como pretendieron en la iglesia de Alcolea, sin éxito (era necesario sustituir a los dos santos indicados arriba por San Benito y San Bernardo)¹³².

Como en esta ocasión, muy a menudo quedaba incumplido este mandato¹³³ o no se cuidaba como era debido el modo de representarlos, como ocurrió en Santa María de Abenójar¹³⁴. Entonces, los visitadores no solían mostrarse muy severos, pero reiteraban la disposición advirtiendo de su benevolencia y amenazando con nuevas penas¹³⁵.

¹³⁰ Ibid., fol. 177r.

¹³¹ 1491, julio 3, Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 11, fol. 252.

¹³² En 1502, los freiles recuerdan a los oficiales del concejo que ya en la visitación pasada (1495) se les había ordenado hacer este cambio en la iglesia, pero se ha desobedecido y tienen que reiterar el mandamiento.- 1502, abril 17, Alcolea. Ibid., Leg. 6110, núm. 17, fol. 211r.

¹³³ En 1493 los visitadores del concejo de **Malagón** se quejan de que este mandamiento dado por los visitadores pasados (de 1491) no fue cumplido, y mandan a los oficiales que cuanto antes hagan pintar tales imágenes en la iglesia parroquial de Santa María Magdalena.- Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 332v. Lo mismo ocurre en la iglesia de San Salvador de **Picón**: en 1502 los visitadores encuentran que no se ha cumplido el mandato que dejaron sus predecesores en la última visita, quienes incluso habían señalado el lugar conveniente para pintar a los dos santos en la iglesia, en presencia tanto del cura como de los oficiales concejiles (1502, Picón, Ibid., Leg. 6110, núm. 16, fol. 205v). En 1510 ordenan a los oficiales del concejo de **Calzada** y al mayordomo de la iglesia pintar las imágenes de San Benito y San Bernardo *en el altar mayor*.- Ibid., Leg. 6076, núm. 21, fol. 211r.

¹³⁴ Los visitadores de 1493 ordenaron a los oficiales del concejo hacer “pyntar a Sant Bernardo con su abito blanco porque el que agora esta pyntado esta de prieto no como deve estar”.- 1493, enero 23, Abenójar. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 84r.

¹³⁵ El concejo de Picón no había cumplido lo prescrito en la visita de 1495 referente a la iglesia: además de pintar a San Benito y a San Bernardo, comprar un ara y una sobrepelliz. Pero el visitador se abstuvo de mandar aplicar la pena que correspondía: “... lo qual asy mismo no falle conprado ni fecho e asy mismo yncurristes en la pena que vos fue ynpuesta la qual fuera

Téngase en cuenta que incluso a algún comendador hubo que ordenarle que hiciera pintar a los dos santos en el oratorio anejo a la casa de la encomienda, caso de la pequeña iglesia de San Juan en la dehesa de Montanchuelos¹³⁶.

Hay también otros muchos soportes iconográficos para imágenes y escenas, como los **frontales**: pueden ser “de guadameçi plateado con la imagen de nuestra senhora”¹³⁷; “un frontal de lienço pintado con la ymajen de nuestra sennora”¹³⁸; “con la ymajen de nuestra sennora y San juan”¹³⁹. En bastantes iglesias los frontales llevan la “salutaçion” pintada¹⁴⁰. En otros casos no se especifica la representación del frontal (“de lienço pintado con çiertas ymagenes”¹⁴¹). Los hay “con la adoraçion de los reyes”¹⁴²;

Rason de mandar esecutar, pero por algunas cabsas que a ello me mueven çesa. Por tanto de parte de sus altesas mando a vos los dichos ofiçiales que al presente soys que fagays...”. 1502, Picón, *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 16, fol. 205v.

¹³⁶ Bien es cierto que el comendador tenía muy abandonado el oratorio, según se desprende del resto de los puntos que integran el mandamiento referido a sus reparaciones, y que en él ni siquiera figuraba la imagen de San Juan, el titular de la advocación.- 1510, febrero 4, Montanchuelos. Visita a la encomienda. *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 23, fol. 78v.

¹³⁷ 1550, Pozuelo, igl. San Juan. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 16, fol. 1v.

¹³⁸ 1491, **Calzada**, igl. Santa María. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 5, fol. 84r. También se describe así otro frontal: 1493, **Saceruela**, igl. Santa María de las Cruces. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 14, fol. 94v. Y otro de estopa con la imagen de la Virgen: 1502, **Valenzuela**, igl. San Bartolomé. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 31, fol. 315v. Uno con la imagen de la Virgen colocado no en el altar mayor sino en el de la Trinidad: 1537, **Corral de Caracuel**, igl. Santa María de la Encarnación. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fol. 257v.

¹³⁹ 1502, **Malagón**, igl. Santa María Magdalena. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 29, fol. 186v.

¹⁴⁰ Frontales de lienzo pintado con el saludo del ángel a María: 1491, **Piedrabuena**, igl. Santa María. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 2, fol. 159v. También en 1493, **El Moral**, igl. San Andrés.- *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 16, fol. 212v. 1502, **Calzada**, igl. Santa María la Mayor. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 31, fol. 329v (éste lo había donado el Sacristán del Convento de Calatrava). “Un frontal viejo de guadameçer en questa la salutaçion de nuestra Sennora”: 1502, **Malagón**, igl. Santa María Magdalena. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 29, fol. 186v. Otro con la misma escena sobre lienzo: 1537, **Corral de Caracuel**, igl. Santa María de la Encarnación. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fol. 257v.

¹⁴¹ 1493, **Saceruela**, igl. Santa María de las Cruces. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 14, fol. 94v. Igualmente se describe otro de Valenzuela, nuevo, en 1502. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 31, fol. 315v.

“de paño colorado con una cruz de San Anton blanca”¹⁴³; “de lienço falso que tiene pintada la ymagen de sennor Sant Juan” en la iglesia dedicada a este santo en Cabezardos¹⁴⁴; con “la figura de Sant Andres” en la iglesia homónima de El Moral¹⁴⁵, etc.

Las **mangas de la cruz** también pueden llevar imágenes¹⁴⁶, así como letras (“IHUS”) y “jarras de nuestra sennora”¹⁴⁷. Detrás del altar, los **retablos** de madera¹⁴⁸ o de lienzo están también pintados, a veces representando el santo bajo cuya advocación está el templo, y muy frecuentemente encuadrando la imagen.

También aparecen **tablas** pintadas (“una tabla con ecce homo”¹⁴⁹, “un tablero figurado con el Ihus questa en el vestuario de la sacristia”¹⁵⁰), “un **estadal** de madera negro con las plagas”¹⁵¹ y **sargas** pintadas¹⁵². Así mismo, **paños** para diferentes usos de lienzo pintados¹⁵³, por ejemplo uno “que tiene la salutaçion del angel”¹⁵⁴; “un panno que tiene pintada la ystoria de la çena del Sennor”, citado tardíamente pero antiguo

¹⁴² 1495, Manzanares, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 131r.

¹⁴³ 1495, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 69v.

¹⁴⁴ 1537, Cabezardos, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 366r.

¹⁴⁵ 1549, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2[b]r.

¹⁴⁶ Una manga de carmesí “con cuatro ymagenes”: 1539, Torralba, igl. Santa María la Blanca. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 128r.

¹⁴⁷ 1537, Cabezardos, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 367r.

¹⁴⁸ Como el que dió a la iglesia de Almagro Juan Ruiz el cura.- 1491, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122v.

¹⁴⁹ La dió a la iglesia Juan de Pisa. 1491, Almagro, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122v.

¹⁵⁰ 1539, febrero 18, Villarrubia. Ibid, Leg. 6079, núm. 26, fol. 471v.

¹⁵¹ 1495, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 70r.

¹⁵² 1491, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 194v.

¹⁵³ 1491, **Calzada**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 84r.

¹⁵⁴ 1537, Cabezardos, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 367v.

(“viejo roto”)¹⁵⁵; uno pequeño “con la figura de Christo”¹⁵⁶; “una Veronica de lienço questa puesta en el sagrario”¹⁵⁷, y algunos muy grandes como “un panno de lienço de rrandas pintado de ymagineria que denota la pasyon de Nuestro Sennor”¹⁵⁸.

Otros objetos soportes de imágenes son algunas **custodias** con figuras de apóstoles¹⁵⁹; las grandes **crucos de plata** añaden algunas representaciones ocasionalmente, a la espalda del crucifijo (“a la otra parte esta pintada la ymagen de Dios Padre”¹⁶⁰). Hay **cajas** pintadas (“una caxa de madera en questa la quinta angustia”¹⁶¹); y los **portapaces** también llevan representaciones: “un portapaz destanno con dos imagenes dentro”¹⁶², “un portapas de madera dorada con la salutaçion, un portapas de estanno con la visitaçion”¹⁶³, “dos portapases de laton morisco con sus ymagenes”¹⁶⁴, etc. Lo mismo cabe decir de algunos **calices**: “un caliz de plata con su patena dorada con un esmalte de Nuestra Sennora”¹⁶⁵.

Las **vestiduras litúrgicas** de los clérigos también llevan imágenes.

Así, citan los inventarios “una casulla de damasco con çenefa de jarras de

¹⁵⁵ 1549, **El Moral**, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2[b]r.

¹⁵⁶ 1510, Piedrabuena, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6076, núm. 33, fol. 198v.

¹⁵⁷ 1537, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 105v.

¹⁵⁸ 1493, **El Moral**, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 212v. Debe de tratarse del paño de lienzo pintado “de hasta quinze varas” que se cita en 1495.

¹⁵⁹ 1502, El Viso, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 9v.

¹⁶⁰ 1550, Pozuelo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6080, núm. 16, fol. 1r.

¹⁶¹ 1502, El Viso, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 9v.

¹⁶² 1510, Luciana, igl. Sanata María. Ibid., Leg. 6076, núm. 28, fol. 263r.

¹⁶³ 1537, Corral de Caracuel, igl. Sta. M^a de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 258r.

¹⁶⁴ 1539, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 469r.

¹⁶⁵ 1502, Puertollano, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 74r.

nuestra señora”, “una capa de damasco con çenefa de apóstoles”¹⁶⁶, una casulla de tafetán verde con cenefa de apóstoles y otra de terciopelo carmesí con la misma cenefa¹⁶⁷, casullas “con unas purpuras de oro con su çenefa de ymagenes”¹⁶⁸ y “de carmesy colorado con su çenefa de oro de fyguras de angeles”¹⁶⁹; una casulla de terciopelo carmesí “con su çenefa de rostros y sus flores de filo de oro” y una capa de damasco rojo “con su çenefa de rostros”¹⁷⁰. Algunas capas tienen figuras y símbolos: “una capilla bordada para la capeta [la de llevar el Viático] con la figura de dios padre”¹⁷¹, una capeta “con una jarra de açuçenas en las espaldas”¹⁷², etc.

También los “**cielos**” que se colocan por encima del altar: “un lienço pintado para çielo con una ymagen de nuestra sennora”¹⁷³. En las **pilas de bautizar** los visitantes ordenan pintar a San Juan Bautista en la pared inmediata¹⁷⁴, y en general hay muchas mangas de la cruz y vestiduras litúrgicas descritas como “de imagineria”. Además, no hay que olvidar que muchas cruces llevan crucifijos, con la imagen, por lo tanto, de Jesucristo crucificado.

Aparte de iconos, por toda la iglesia hay representaciones simbólicas. Ante todo la de la misma cruz: las alfombras y alfamares que revisten la base del altar, y también

¹⁶⁶ 1491, Piedrabuena, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 159v.

¹⁶⁷ 1493, Malagón, igl. Santa María Magdalena. Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 332v.

¹⁶⁸ 1495, Abenójar, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 220v.

¹⁶⁹ 1502, Malagón, igl. Santa María Magdalena. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 186v.

¹⁷⁰ 1502, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fols. 315r-315v.

¹⁷¹ 1537, El Viso, igl. Nuestra Señora del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 10v.

¹⁷² 1539, Torralba, igl. Santa María la Blanca. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 127v.

¹⁷³ 1493, Argamasilla, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 186v.

¹⁷⁴ 1539, Torralba, igl. Santa María la Blanca. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 137v.

las palias colocadas en el mismo lugar o en otros, pueden llevar cruces pintadas o bordadas (en seda negra, por ejemplo¹⁷⁵ o en hilo de oro¹⁷⁶), así como los “cielos” que se ponen por encima, los frontales y delanteras y muchas casullas.

Aparecen también representaciones de palomas, del Cordero (“dos caras de anusdey de plata pequennas”¹⁷⁷, “un agnus dey con una redezica sobredorada e una sarta azul”, ésta para la imagen de la Virgen y el Niño¹⁷⁸, “un cruzifixo y a la otra parte un Anus Dey”¹⁷⁹), etc. Pero también puede encontrarse símbolos del poder político: “una savana como travesero con leones e castillos”¹⁸⁰.

Así mismo prolifera el emblema de la Orden de Calatrava bordado, destacado en tonos distintos del fondo, en diferentes piezas de tela.

Lo hay en frontales (“un frontal ... de lienço nuevo con una cruz de Calatrava”¹⁸¹); en los paños del altar mayor (“una vara de seda con una cruz de Calatrava en el altar mayor”¹⁸²); en los paños negros de las andas de los difuntos¹⁸³, sobre lo cual los visitantes demuestran un interés especial¹⁸⁴; en las mangas de las cruces¹⁸⁵; en joyas de

¹⁷⁵ 1537, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 105v.

¹⁷⁶ Ibid., fol. 103v.

¹⁷⁷ 1510, Luciana, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6076, núm. 28, fol. 263r.

¹⁷⁸ 1537, El Viso, igl. Nuestra Señora del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 12r.

¹⁷⁹ 1549, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 98v.

¹⁸⁰ 1493, Daimiel, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 18, fol. 274v.

¹⁸¹ 1502, Puertollano, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 74r.

¹⁸² 1537, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 94v.

¹⁸³ 1502, **Puertollano**, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75r.

“Un panno de terçiopelo negro bueno e nuevo con una cruz de terçiopelo de grana en medio e otras cruces pequennas de Calatrava, con franjas de grana aforrado en bocarán azul, para las andas de los defuntos”: 1538, **Miguelturra**, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 22v. “Un panno de damasco negro con una cruz de terçiopelo carmesi de las de la horden de Calatrava”. 1549, **Valenzuela**, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 105r.

¹⁸⁴ Se ordena al concejo de Agudo mandar hacer un paño negro para las andas de los difuntos con una cruz *grande* de Calatrava de terciopelo colorado.- 1510, Agudo, igl. San Benito. Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 110v.

¹⁸⁵ “Una manga de la cruz de terçiopelo verde con unas cruces de Calatrava de hilo de oro”: 1510, Piedrabuena, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6076, núm. 33, fol. 198r.

plata de las imágenes¹⁸⁶, etc.

Incluso alguna cruz de plata (en este caso, sobre el propio cofre del sagrario) está hecha “a manera de la cruz desta horden de Calatrava”¹⁸⁷, y puede aparecer también en cálices de plata¹⁸⁸. Los escudos de algunos linajes destacados dentro de la Orden de Calatrava (Guzmanes, Padillas) se muestran en la iglesia de Aldea del Rey bien visibles en casullas¹⁸⁹ y en un frontal¹⁹⁰. En Santa María de Villarrubia las armas de don Rodrigo Manrique¹⁹¹ aparecen en un frontal, una casulla, una capa, una dalmática y un alba, todo donado por él a la iglesia¹⁹².

¹⁸⁶ “Un sartal prieto con una cruz de plata con hechura de Calatrava sobredorada”, objeto de una donación para la imagen de la Virgen.- 1550, Pozuelo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6080, núm. 16, fol. 2r.

¹⁸⁷ 1537, Corral de Caracuel, igl. Santa María de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 265v.

¹⁸⁸ 1502, **Puertollano**, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 74r. 1549, **El Moral**, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 1v.

¹⁸⁹ En dos de las seis casullas que tiene el templo: una de chamelote amarillo lleva el escudo de los Padilla y otra de damasco blanco el de los Guzmán.- 1537, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 104r.

¹⁹⁰ Uno de los frontales del altar mayor es de chamelote amarillo y lleva el escudo de los Padilla, igual que la casulla de la misma tela y color.- Ibid.

¹⁹¹ Fue titular de la encomienda de Manzanares al menos en 1523.- M. CORCHADO SORIANO: *Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava*, Parte II, p. 325. Debíó de serlo también de Villarrubia.

¹⁹² 1539, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 467v-468r.

2.2.3. Los mensajes religiosos.

En resumen, ¿qué imágenes, escenas y mensajes sagrados se ofrecen a los ojos de los fieles?

Ante todo, sería una excepción el templo donde los fieles no pudiesen contemplar la imagen de bulto de la **Virgen María**, preferentemente vestida aunque también dorada o pintada su talla, con el Niño Jesús muchas veces. Aparece también en lienzos de uso diverso y otros objetos como los cálices, y no deja su figura de estar presente en algunos elementos de altares secundarios, aún en los no dedicados a Ella, como es en el frontal del altar de la Trinidad de Corral de Caracuel. Tampoco parece faltar en las iglesias colocadas bajo otra advocación no mariana. En estos últimos casos el santo o santa correspondiente preside el templo desde los retablos, y probablemente existirían de ellos más imágenes de bulto que las mencionadas. En este sentido, no olvidemos que en general los inventarios no describen la imagen, escena o símbolos por sí mismos, sino el objeto donde se representan; por otro lado las referencias a las figuras de María suelen proceder o bien del ajuar que las acompaña, ropas y adornos, o bien, fuera de los inventarios, de mandamientos sobre el encargo de una imagen nueva o el arreglo de la que se tiene. Por lo tanto, hay que suponer la existencia de muchas otras representaciones no documentadas en las visitas, tanto de santos como de la Virgen. Quizá entre los primeros debamos incluir a San Benito y a San Bernardo: teóricamente han de encontrarse en cada una de las iglesias del Campo de Calatrava; y si bien sabemos que faltan en muchas a pesar de las órdenes de los visitantes, no puede afirmarse que esto ocurriera en todos los templos.

Por otra parte, entre las *escenas* que es posible identificar (a veces sólo se cita genéricamente un conjunto de “imágenes”, en plural) las de la vida de María son las más reproducidas, y ninguna tanto como el saludo de Gabriel o la *Salutación* (¿con la leyenda “Ave María”?), que vemos pintada ante todo en frontales, pero también en paños en general y en portapaces; esto guarda perfecta relación con el relieve que el misterio de la Anunciación cobró en el siglo XV, tan reiteradamente recordado con el rezo del Ángelus y el del Rosario¹⁹³. La escena de la Visitación de María a su pariente Isabel parece mucho menos habitual; también es mencionada esporádicamente la representación que asocia a la Virgen y a San Juan, memoria de la filiación mariana del discípulo establecida por Jesús desde la cruz, signo de la de todos los cristianos.

La sola figura de **Jesucristo** no es muy frecuente aparte de los crucifijos que llevan muchas de las cruces, de algún Ecce Homo (imagen patética del Varón de Dolores profetizado por Isaías) y de la Verónica; hay también representaciones de las Llagas (¿las “plagas”?).

Nótese que es siempre la Pasión lo que evocan, como también hacen mayoritariamente las escenas de su vida que se representan (sin que desgraciadamente sepamos en qué términos), y que sí abundan; puede incluirse aquí la mención de la “ystoria de la Cena”, con su matiz del significado eucarístico. Así, la imagen de Cristo sufriente y redentor (la profusión de figuras del Cordero lo confirma) es la que predomina por encima de otras posibles escenas narrativas evangélicas alusivas a su vida activa, como podrían ser las de milagros o los encuentros con diversos personajes, cargados de significado. Sin embargo, tampoco hay que olvidar la asociación del Jesús Niño con su

¹⁹³ F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973, pp. 105-106.

Madre en las imágenes de la Virgen y alguna representación documentada de la Adoración de los Magos: son rememoradas a la vez la Pasión y la infancia de Jesús.

Desconocemos las representaciones de Cristo Salvador; quizás el “panno pequeño con la figura de Xpo” en la iglesia de Piedrabuena¹⁹⁴ o la rara imagen exenta, aunque pequeña, “de Ihu” en la de Aldea del Rey¹⁹⁵, o cierto “tablero figurado el Ihus”¹⁹⁶ respondan a esta iconografía arquetípica: erguido, con túnica, manto y nimbo, bendiciendo con una mano y con la otra sosteniendo abiertas las Escrituras, y la bola del mundo a sus pies). Pero es muy probable que, como ocurre en general, el Salvador *Pantocrator* haya quedado desplazado por el Salvador Crucificado¹⁹⁷.

Junto a lo anterior, las figuras de **Dios Padre**; la paloma símbolo del **Espíritu Santo**; los **ángeles**; y, por último, los **apóstoles** que representan a la Iglesia (citados casi siempre en relación con las vestiduras litúrgicas del oficiante), completan el conjunto de los misterios cristianos que la iconografía del interior de estos templos ofrece a sus fieles durante todo el año. Ténganse presentes, sin embargo, las reservas ya aludidas, derivadas de las omisiones y de la parquedad descriptiva de la documentación, que también hay que aplicar al hecho de que apenas se encuentren referencias al Antiguo Testamento.

Se obtiene la impresión (sujeta a las limitaciones citadas) de que no se trata propiamente de un *programa* iconográfico, sistemático; la proliferación de imágenes o

¹⁹⁴ 1510, julio 27, Piedrabuena. Ibid., Leg. 6076, núm. 33, fol. 198v.

¹⁹⁵ 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 105r.

¹⁹⁶ En el vestuario de la sacristía, en la iglesia de Villarrubia, cuando se hizo el inventario.- 1539, febrero 18, Villarrubia. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 472r.

¹⁹⁷ Cfr. G. LLOMPART: “Longitudo Christi Salvatoris. Una aportación al conocimiento de la piedad popular catalana medieval”, en *Analecta Sacra Tarraconensia* (1967), pp. 93-115.

símbolos depende en muchos casos del gusto de los donantes, que durante generaciones habrían enriquecido la decoración y multiplicado los objetos portadores de representaciones; del mobiliario frecuentemente encargado a Toledo; de la disponibilidad de espacio; de las preferencias de los eventuales propietarios de capillas; por supuesto, de la solvencia económica de las iglesias, etc.

Así, perdida la identidad entre lugar y temas, éstos se van distribuyendo aleatoriamente por el templo¹⁹⁸. La Verónica aparece decorando un sagrario (el rostro de Jesús coronado de espinas, camino del Calvario), en lugar de un motivo eucarístico que resultaría más apropiado; las figuras de San Benito y de San Bernardo pueden ocupar cualquier lugar en las iglesias con tal de que se incluyan en ellas, etc. Es de suponer que esta cierta anarquía temática se superpone a las huellas escultóricas de otras épocas más rigurosas en cuanto a aquella adecuación entre soporte, uso, lugar y tema, cuando no se trata de iglesias nuevas; desgraciadamente, no poseemos datos documentales al respecto, y la carencia es más importante en lo referente a las portadas principales, donde probablemente no faltarían las evocaciones de la segunda venida de Cristo y del Juicio universal, aunque cierta referencia aislada en este sentido precisamente describe una imagen de la Virgen en la fachada, situada sobre la portada principal¹⁹⁹.

En todo caso, sin pretender construir un sistema teológico, y sin perseguir casi nunca la adecuación idónea entre la imagen y su emplazamiento (en contra, recuérdense

¹⁹⁸ Francis Rapp señala cómo bastante antes de mediados del siglo XV se había perdido notablemente el rigor clásico de los programas iconográficos, propio sobre todo del siglo XIII, que integraba con toda coherencia e intención el muestrario de las realidades celestes con la funcionalidad del edificio en cada una de sus partes, cuando cualquier imagen y símbolo sólo cobraba su significación plena dentro de una concepción global del conjunto iconográfico.- “Les caractères communs de la vie religieuse”, en *Histoire du Christianisme, 7: De la réforme à la Réformation (1450-1530)* (dir.: M. VENARD), París, 1994, pp. 248-249.

¹⁹⁹ El dato aparece porque era necesario proteger esta imagen, que “es muy devota” y está pintada y dorada, de las inclemencias del sol, el viento y el agua. Ya estaba encajada en un “tabyque”, pero aún así se presentaba demasiado “escueta”, por lo que era necesario rehacer su cubículo, duplicar los canecillos de madera, alargar el tejado por encima, etc.- 1539, febrero 6, Daimiel. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 414v-415r.

las representaciones del Bautista junto a la pila bautismal, promovidas en este caso por los visitantes), lo cierto es que se evocan los **misterios claves** que proporcionan su unidad profunda al abigarramiento y desorden iconográficos. Es decir: el Dios Padre y eterno en su gloria --cantada por los ángeles--; la Trinidad; la Encarnación del Verbo; la Redención de Cristo por la Cruz; la realeza de María y su doble maternidad (de Dios y de los hombres); y la realidad de una Iglesia que parte de los apóstoles y cuya santidad se hace posible en la pléyade de santos y santas intercesores.

Por lo tanto, puede decirse que es un mensaje de carácter básico y fundamentalmente **dogmático** el que se dirige al creyente, que puede ser resumido en dos categorías de contenidos: *creer* en las realidades sobrenaturales y asumir que es posible *ser salvado* en virtud del supremo sacrificio del Hijo. Lo último, con el concurso de la mediación de la Virgen y de los santos; y sin olvidar que para los vasallos de la Orden de Calatrava es esta institución la que se muestra como referencia inmediata de su cristianismo, articulándolo y encauzándolo tanto como a su sociedad civil. (Para completar el conjunto del dogma cristiano esencial faltarían las referencias a la Resurrección y al Juicio Final²⁰⁰, presentes sin duda en la iconografía esculpida y en otros cauces de enseñanza como las predicaciones.)

Otras implicaciones de la fe, las de tipo ético, parecen ausentes. Podrían evocarse a través de escenas de la vida de un Jesucristo evangélico objeto de imitación, pero no es así. A no ser que se quiera ver en las reiteradas referencias a la Pasión una indicación sobre el camino cristiano de proeza ascética que tan valorado había sido en

²⁰⁰ La Trinidad, la Encarnación, la Pasión, la Resurrección y el Juicio Final constituyeron los elementos clave del dogma que debían conocer los cristianos; así se venía considerando ya desde el movimiento reformador carolingio: la *Admonitio Generalis* (789) exigía a los sacerdotes centrar su predicación dominical en esos contenidos.- J. PAUL: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, 2: *El despertar evangélico y las mentalidades religiosas*. Barcelona, 1988, p. 486.

los siglos centrales de la Edad Media y hasta el siglo XIV, cuando a la idea ya clásica (y monástica) de la vida religiosa como combate se añade el deseo de imitar a Cristo doliente²⁰¹.

Lo mismo cabe pensar respecto a las posibilidades del culto a los santos: no son sus *acciones* más difundidas por la hagiografía lo que se representa, sino sólo al propio bienaventurado, encumbrado presidiendo el templo, protector, intercesor. Así, al menos este débil indicio aportado por las insuficientes descripciones de los inventarios de los templos apunta a que se buscaba en los santos más los apoyos que los ejemplos (afirmamos aquí algo que habrá de ser contrastado por otras vías). Si bien al final de la Edad Media los predicadores procuraban inculcar en los fieles los deseos de emular las virtudes practicadas por aquellas figuras durante su vida terrenal²⁰², en este caso parece que no son sólo los laicos, sino también sus dirigentes eclesiásticos, quienes prefieren tomarlos como intercesores celestiales.

En suma, son las verdades esenciales, los artículos de la fe, lo que ante todo enseñan las imágenes a los fieles que concurren a su iglesia parroquial. Pero también es posible hallar en ellas la huella de devociones complementarias que se expresarán mejor fuera de la parroquia.

Así, se exhorta a la fe en la redención, pero el medio es la compasión con el Cristo llagado. Respecto a la Virgen, se la ensalza como ser extraordinario, pero también se la venera como Madre y se medita sobre la mujer que recibe el saludo de

²⁰¹ A. VAUCHEZ: *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid, 1985, pp. 51-53.

²⁰² F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, p. 106.

Gabriel. Y además, se la trata como un personaje familiar al que se viste al uso de la época y se enjoya (según el estereotipo social más elevado) sin que falten en ella ni en el Niño ningún complemento, incluidas las cabelleras y trenzas.

Veneración --pública o privada-- e *imitación* son las dimensiones del culto a los santos que siempre se analizan. Pero en el caso de la Virgen, en la base de estas actitudes parece encontrarse algo más, una piedad afectiva integrada por cierto sentido de posesión orgullosa compartido por toda la comunidad parroquial. No es incompatible con el afán de prestigio de la iglesia local, pero tampoco se limita a ello. En efecto, la Virgen, la imagen (¿dónde está la frontera entre el ser y su representación figurada?), es aseQUIBLE físicamente, cuando probablemente mujeres devotas suben hasta ella para desvestirla y prepararla para la fiesta; por otro lado, la mejor apariencia de la imagen, en una determinada iglesia, depende de sus fieles: no sólo reciben favores de María, sino que también ellos le hacen regalos. Estos obsequios pueden constituir una transposición muy material de ese culto espiritual o de las buenas obras con los que los cristianos deberían agradecer beneficios o adherirse devotamente a la Virgen, pero sin duda responden satisfactoriamente a sus deseos y emociones; y probablemente se corresponden con el carácter también material de muchos favores recibidos de María. Estos afectos que se resuelven en lo más tangible, y esta conciencia de aportar a la Madre de Dios algo que merece plenamente, y que a la vez que la engrandece la acerca a sus fieles, son vistos con recelo por los visitantes calatravos. En este caso la jerarquía trata de evitar la excesiva familiaridad con lo sagrado y quizás teme que aquellos caigan en la idolatría; pero la opción que proponen, una imagen más “honesta y honrada” desprovista de adornos, sobre la que sus devotos ya no pueden actuar porque sólo es signo de una realidad celestial, sin duda convierte en más distante el signo y el ser mismo. Aquí encontramos una manifestación de la existencia de tendencias opuestas entre la piedad “popular” y la religiosidad “cultura”, algo que no siempre constatamos.

Las consideraciones expuestas a propósito del conjunto de temas iconográficos de las iglesias admiten, por supuesto, muchos matices. Se ha hecho referencia a la iconografía fija, pero en los tiempos litúrgicos como Navidad, Cuaresma o Pasión pueden añadirse otras representaciones que acentúan uno u otro aspecto de la historia de la salvación. Además, siempre en el contexto de las celebraciones litúrgicas hay que tener en cuenta otras vías de transmisión de mensajes como la predicación y, fuera de aquellas, muchos otros medios de incidir en determinadas vivencias cristianas, como las corrientes devocionales expresadas fuera del ritual, la misma moral social aceptada (independientemente de cómo se viva) y la presión coercitiva de la Orden.

Finalmente, es necesario insistir en el hecho de que muchas de las imágenes, su ornamentación o los objetos que las soportan han sido donados por los fieles; y no sólo pensamos en los atavíos de las figuras de la Virgen, sino también en los variados ornamentos y paños bordados y pintados que visten la iglesia, sus muebles, sus cofres, relicarios, cálices, etc. Se suele poner el acento en el hecho de que en la Edad Media las artes plásticas constituyen el mejor medio de instruir a las masas analfabetas; así, se entiende que transmiten de arriba a abajo unos contenidos intencionados: esto es cierto o bien porque los propios iconos, escenas y símbolos evocan unas determinadas realidades religiosas, o bien porque son ellos mismos la concreción material donde proyectar la devoción. Pero desde la perspectiva de la continua aportación de los donantes, las imágenes no representan sólo un *mensaje* dirigido al pueblo, sino que también son la *expresión* de la fe del propio pueblo. Baste recordarlo sin reflexionar aquí sobre los grados de identificación entre uno y otra, mensaje dirigido y religiosidad espontánea, o inducida a la vez; podría plantearse incluso la cuestión de la influencia de la segunda, desde las masas cristianas, sobre las orientaciones de la jerarquía. Nos contentamos con extraer una única consecuencia: es posible afirmar que el templo no es para los laicos sólo el lugar que les es ofrecido como escenario para unos ritos a los que

deben asistir; al contrario, en él se reconocen, puesto que reconocen los objetos que ellos o sus familiares han entregado y que, al utilizarse en la liturgia de la misa o al exponerse a la devoción común, sin duda contribuyen a incrementar su involucración en las celebraciones, desde la perspectiva de encontrarse en un lugar propio.

2.3. EL SAGRARIO.

Cerca del altar se encuentra el sagrario con la reserva del Santísimo Sacramento. Ahora bien, es difícil conocer hasta qué punto constituye un foco de atención esencial para los fieles cuando traspasan las puertas de la iglesia con objeto de asistir a la misa mayor.

Aquí sólo se pretende constatar si, por su localización y su apariencia externa, la reserva eucarística puede al menos atraer la atención del pueblo cristiano. Dejamos a un lado lo referente a las actitudes y tampoco entraremos en la descripción detallada de los sagrarios y su interior; en otro lugar se describen los modos de custodiar el Sacramento, en relación con el análisis de una serie de indicios de devoción eucarística en los templos del Campo de Calatrava a lo largo de las últimas décadas del siglo XV y hasta la de 1530²⁰³.

En general, según los datos procedentes de los inventarios y de las visitas, parece factible afirmar que los lugares donde se reserva el Corpus Christi, sagrarios casi siempre y, en ocasiones, cajas más o menos ricas, aparecen como una referencia cada vez más clara a los ojos de los fieles. Probablemente no en la medida deseada por los sínodos toledanos que, al final del siglo XV, mandan a los curas exhortar a los feligreses

²⁰³ Remitimos al apartado dedicado a la veneración a la eucaristía. *Vid.* en esas páginas punto las referencias documentales.

para que, antes de nada, se inclinen en adoración ante el Sacramento²⁰⁴. Pero lo cierto es que en los últimos años del siglo XV y sobre todo a partir del 1500 la creciente ornamentación externa de los sagrarios contribuye a independizarlos del conjunto del presbiterio, y particularmente del altar, y por lo tanto a significarlos más en la especificidad de su función. Si las miradas se dirigen al altar mayor o a las imágenes del retablo que se encuentra detrás, pueden identificar fácilmente muy cerca del primero (en ocasiones en el centro), o incluso incorporado al segundo, el sitio donde se guarda lo que en principio es el Viático para ser administrado a los enfermos.

Efectivamente, no sólo se procura que en el interior la reserva del Sacramento sea objeto del máximo respeto --de manera que se añade una serie de elementos al relicario básico y éste se enriquece--, sino que el sagrario es agrandado hasta aparecer como una pequeña habitación (con unas “puertas principales” que en el interior se duplican, a veces) o al menos como un armario de gran capacidad, o “capilla”. Hecho de yesería con puertas (doradas, azules) de madera toda tallada o al menos trabajada con un “coronamiento” en la parte superior, se encuentra frecuentemente en una parte alta aún en relación con el altar elevado sobre las gradas. Se tiende a cubrir los sagrarios “decentemente” multiplicando cortinajes con frecuencia negros, en forma de velos, frontales, “cielos” y tocas que subrayan el *misterio* guardado bajo llave, y que sin duda denotan la presencia del Sacramento aún cuando el mueble haya sido incorporado en la pared. Sin contar con las barandillas ocasionalmente documentadas que rodean los edículos no empotrados y seguramente desplazados respecto al altar mayor, protegiéndolos y realizándolos a la vez. Por último, los visitantes quieren que, delante de él, arda día y noche la “lumbraria del Santísimo Sacramento”. Más frecuentes parecen ser las simples velas; las lámparas de aceite destinadas a este uso no siempre existen en los templos o no siempre están permanentemente encendidas.

²⁰⁴ Sínodos diocesanos presididos por Cisneros, el de Alcalá de 1497 y el de Talavera de 1498.- Publ. por J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, pp. 345 y 355.

En todo caso, parece que en principio la eucaristía reservada ocupa un lugar lo suficientemente destacado en el espacio del templo. ¿Entendido como el mayor polo de devoción? ¿compartiendo su importancia con las imágenes? La gama de actitudes mantenidas en el templo, que pueden ir desde la piedad emotiva hasta la indiferencia, incluye al sagrario, pero sin duda su disposición y apariencia hacen posible que se convierta en una referencia progresivamente más central.

Sin embargo, en el caso de tenerlo, probablemente su protagonismo queda eclipsado una vez que se inician los acostumbrados ritos litúrgicos (y a la vez comienzan a desarrollarse las condiciones también profanas que los acompañan); no puede rivalizar el Sacramento reservado con las especies bien visibles, cuya elevación esperan expectantes los fieles, que han sido consagradas durante la conmemoración del Sacrificio.

Capítulo 3

LOS ORNAMENTOS: LAS VESTIDURAS LITÚRGICAS Y SU CONTRIBUCIÓN AL CONOCIMIENTO DE LA RELIGIOSIDAD.

Una vez quede precisado el objeto de este apartado, las vestiduras litúrgicas, se ofrecerá una visión general de su uso en las iglesias del Campo de Calatrava. Las noticias de los inventarios son muy abundantes; las hay también en ciertos mandamientos de los visitadores y, sólo a veces, en las cuentas examinadas en las visitas.

Es interesante la cuantificación de las vestiduras e insignias de cada templo, documentadas en distintas fechas, aunque resulta complicado a causa de la falta de homogeneidad en las menciones de los inventarios, y, por otra parte, el valor del número puede verse muy relativizado si se conoce la descripción de los ornamentos – por ejemplo, tan deteriorados algunos que hay que deducir que serían inservibles. Más que la cantidad, o junto con ello, creemos que resulta de interés plantear otras cuestiones desde el punto de vista cualitativo.

Una posible vía de estudio consistiría en la apariencia de las vestiduras. Los inventarios, cuando no se limitan a su mención, pueden aportar bastantes datos (salvo su forma): tejido, color, combinación con otras prendas complementarias, motivos decorativos, estado. Pero no siempre indican todos, sino a menudo sólo lo más destacado: así, tras una casulla rica cuya decoración se detalla puede citarse “otra vestimenta” sin más, probablemente de tejido ordinario y sin adornos.

Por otra parte, en nuestra opinión, más que lo meramente descriptivo será útil sistematizar las distintas piezas del vestuario según su empleo en el culto. Así, si bien es conveniente, primero, identificar los *tipos de vestiduras* existentes en estos templos de acuerdo con los usos de la época, en segundo lugar interesa no tanto el estudio individual de cada uno sino tratar de evaluar la suficiencia parroquial en cuanto a

equipos de vestiduras. A veces las relaciones atomizadas de los inventarios sugieren una abundancia de ropajes sólo aparente. Por ello creemos que es importante dicha cuestión como hilo conductor, y podrá abordarse realizando una encuesta sobre la composición de los conjuntos de prendas dados por su función y su factura, para ver en qué grado resultan completos de acuerdo con el modelo idealmente necesario para el culto. Bajo ese enfoque, y no por un prurito descriptivo, se atenderá a la apariencia de las ropas. Pero habrá que estudiar también las carencias, el interés de los responsables locales de las iglesias y de los visitantes calatravos por *renovar las vestiduras* y las vías de adquisición (donaciones, compras). A partir de todo lo anterior se buscarán *líneas de evolución* en los modos de celebrar los ritos. Como se ve, se intentará conjugar el estudio individual con el de síntesis, con preferencia por el último. También se analizarán los *modos de custodiarlas* como contribución a la misma valoración cualitativa; y, finalmente, se tratará del *uso litúrgico* de las vestiduras, planteando en qué medida puede reflejar una vivencia diversificada de la propia liturgia. Un objetivo de fondo será conocer mejor los usos y mentalidades religiosas vigentes en el territorio y su correspondencia con las propuestas de los sectores cultos de la Iglesia, representadas aquí, teóricamente, por la autoridad calatrava.

3.1. *ORNAMENTOS Y VESTIDURAS.*

Se estudiarán los *ornamentos* en sentido restringido: las vestiduras clericales, según los grados del orden y la función ministerial; un sentido distinto del habitual, pues se suelen considerar como tales todos los objetos de tela usados en los templos¹. El motivo es práctico y conceptual.

Las fuentes citan una gran variedad de paños, colocados en los templos permanentemente o sacados para servir el culto, y para sistematizarlos es preferible distinguir planos de utilización². Pero además, el término es equívoco en cuanto a su uso litúrgico o su carácter sagrado: la razón de ser de los *ornamentos* en sentido amplio puede ser litúrgica (manteles de altar, vestiduras clericales, corporales) o, simplemente, funcional y decorativa. Muchos, no imprescindibles litúrgicamente, se usan para manipular con reverencia *res sacrae* (toallas y almaizares de comulgar, capillos de cálices), o para realzar altares, cruces e imágenes (frontales, mangas de la cruz, ropas de los santos y la Virgen). Añádase la serie de paños para sacar cruces, “pañizuelos” de la paz, bolsas de corporales, paramentos para púlpitos y atriles, etc. Todo ello habría de excluirse de los ornamentos *litúrgicos*, pues éstos tienen un sentido estricto simbólico

¹ Se encuentra ocasionalmente el vocablo referido exclusivamente a las ropas litúrgicas, como en J. FERNÁNDEZ OGUETA: “La forma de los ornamentos”, *Revista Española de Derecho Canónico*, 9 (1954), pp. 895-917. Pero en general, el término, que incluye siempre las vestiduras, no se limita a ellas.

² Así, otros paños de uso sagrado han sido examinados en el apartado precedente entre los *objetos de altar* (sábanas y manteles). Al *revestimiento decorativo del templo* (velos, cortinajes, etc.) se atenderá más adelante, a propósito de la sacralización de este espacio. Y el empleo de palias, almaizares y otros paños ricos en el sagrario, o para sacar el Santísimo Sacramento, se tendrá en cuenta al abordar la *devoción eucarística*.

(más allá del decorativo, a pesar del término) explicado desde la teología de las celebraciones sacramentales, como ocurre con las vestiduras clericales³. Ahora bien, fijamos esta distinción conceptual por conveniencia metodológica, conscientes de que en la época no era nítida la separación entre lo funcional-decorativo y lo litúrgico.

Tampoco la categoría de lo “sagrado” (si se opta por el concepto de *ornamentos sagrados*) es clarificadora, con ser más ajustada a la perspectiva de la baja Edad Media y la transición a la Moderna. Muchos objetos extralitúrgicos son tratados como sacros, aunque no requieran de su consagración para un uso cultual, caso de las ropas de imágenes en los templos calatravos. Y cuando obras de la época definen el pecado de sacrilegio, incluyen la manipulación seglar de elementos heterogéneos⁴; igualmente, el mismo respeto y normativa exigidos por los sínodos toledanos para las vestiduras litúrgicas, afectan a otras prendas sólo decorativas⁵, si bien ambos textos, el tratado de Hernando de Talavera sobre todo y el sínodo de Alcalá de 1480, no dejan de atribuir a las vestiduras un carácter santo, equiparándolas a los paños que revisten el altar y tocan el Sacramento.

Por último, en nuestras fuentes el vocablo *ornamento* tiene un sentido impreciso y variable: puede abarcar el conjunto de ropas necesario para celebrar la misa; sólo las

³ Nótese que no nos referimos a las interpretaciones alegóricas, ya morales, ya conmemorativas de la vida de Cristo, que en el Medievo se aplicaban a todo gesto, expresión o prenda empleados en las misas, lo que a su vez justificaba los añadidos que recargaron el culto y que el misal de Pío V hubo de depurar.

⁴ Incurren en sacrilegio las mujeres (aún religiosas) que laven o traten los *corporales* y las *vestimentas* clericales o los *cálices* (quedan las vestiduras en igualdad con los objetos vinculados a la eucaristía); pero también los seglares que presten para sus negocios *los paños* y *las cortinas* de las iglesias.- Fray HERNANDO DE TALAVERA: *Breve forma de confesar*, p. 21.

⁵ El respeto especial al limpiar vestiduras como amitos y albas es el mismo indicado para lavar los corporales: ha de ser en un bacín especial o en la pila de bautizar, y siempre por los propios curas o sus lugartenientes; o bien en el mismo vaso que sábanas y manteles (piezas prescritas para revestir el altar, con su sentido litúrgico y simbólico). Pero en el último grupo se incluyen los velos de las iglesias, que son sólo ornamentales.- Sínodo diocesano de Alcalá de 10 de junio de 1480, 28.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Apéndice documental, pp. 319-320.

prendas complementarias de una casulla; o incluso los objetos más dispares, no necesariamente de tela⁶.

En consecuencia, es preferible prescindir de los *ornamentos* como categoría de estudio. En trabajos que sí la emplean prima el análisis evolutivo formal de su aspecto y sus tejidos, típicos de las industrias de telas ricas para iglesias; y así consideran ornamento todo *conjunto de piezas* confeccionadas con igual paño, aplicaciones, color y decoración: *ternos* que incluyen tanto vestiduras como prendas extralitúrgicas, sean mangas de cruces, paños de andas mortuorias, frontales, paños de cálices o bolsas de corporales⁷. En cambio, los historiadores de la liturgia no abordan el estudio sistemático de los *ornamentos*, pero sí de las *vestiduras litúrgicas*: no sólo para explicar su evolución conjunta, sino, sobre todo, por entenderlas incluidas en los *signos y símbolos litúrgicos* (igual que los gestos, lugares y elementos naturales)⁸ en el campo de la “liturgia fundamental” o “estructura de la celebración”, con un sentido que, en efecto, trasciende el utilitario u ornamental.

Por todas estas razones (añádase que en estos templos rara vez encontramos “ternos” que, además de vestiduras, comprendan mangas de cruz, frontales y otros paños de confección similar), aquí nos atendremos a tratar de las *vestiduras litúrgicas* de 36 iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, según los datos de las visitas realizadas entre 1471 y 1539⁹. Adviértase, primero, que estas inspecciones aportan una

⁶ Por ejemplo ocurre así en el inventario de Sta. María Magdalena de Malagón en 1502: salvando libros, tierras y ciertos objetos iniciales (la cruz de plata, los cálices y la custodia), su relación de “*hornamentos*” abarca *todas las posesiones*: incensarios, aras con corporales, el cofre del Sacramento, bulas, tocas y toallas de altar, ropas de imágenes e incluso también campanas, arcas y herramientas de hierro. Pero en contraste con esta imprecisión, la relación incluye “una casulla buena *con todos sus ornamentos*”: el término alude aquí sólo a las prendas que la complementan.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 29, fols. 186r-187r.

⁷ Vid. la obra clásica de A. PÉREZ VILLANUEVA: *Los ornamentos sagrados en España. Su evolución histórica y artística*. Barcelona, 1935. En la misma línea, trabajos como el de M^a J. MARTÍN-PEÑATO LÁZARO: *Fábrica toledana de ornamentos sagrados de Miguel Gregorio Molero*. Toledo, 1980.

⁸ J.A. ABAD IBÁÑEZ: *La celebración del Misterio cristiano*. Pamplona, 1996.

⁹ En ocasiones en que son escasos los inventarios del final del siglo XV y comienzos del XVI, se ha alargado el margen cronológico hasta las visitas de 1549-1550 para disponer de un término de comparación.

información desigual en continuidad, grado de expresividad e incluso denominaciones de prendas. Y segundo, que aquí se consideran sólo las vestiduras empleadas para las funciones parroquiales; aunque sabemos que a menudo se prestan para las misas privadas de las capellanías, cuando los capellanes tienen las suyas propias (dotadas por el fundador como a veces ocurre) el volumen real de las ropas utilizadas en un templo puede ser mayor.

3.2. TIPOS DE VESTIDURAS E INSIGNIAS LITÚRGICAS.

Estrictamente, hay que distinguir como sigue *vestiduras* litúrgicas e *insignias* litúrgicas¹⁰:

- Vestiduras interiores: amito, alba, cingulo que ciñe el alba, roquete, sobrepelliz.
- Vestiduras exteriores: casulla, dalmática, tunicela, capa pluvial.
- Insignias mayores: manípulo, estola, palio, superhumeral.
- Insignias menores: mitra, báculo, anillo, cruz pectoral.

En las iglesias calatravas existen habitualmente estas prendas, con la excepción lógica de las seis últimas insignias (propias según el caso de papas, arzobispos, obispos y abades), si bien los *amitos* y las *dalmáticas* resultan menos documentados, y apenas se cita el *roquete*, hábito clerical cotidiano y por ello no *vestis sacra*¹¹. Hay dos variantes

¹⁰ Como se sabe, derivan de los signos de altos rangos sociopolíticos en el bajo Imperio. Su uso para el culto se acuñó entonces en ciertos casos, pero se consolidó hacia los siglos VI y VII y en especial en época carolingia (como resultado de las influencias rituales romanas, francas e hispanas), hasta que en el siglo XII se oficializó cada empleo particular. Seguimos a M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 539 y ss. Sobre el fundamento bíblico para la exigencia de diferenciar los vestidos comunes de los del culto, y los testimonios tempranos respecto a tal práctica en la Iglesia, *vid.* J. FERNÁNDEZ OGUETA: “La forma de los ornamentos”, *Revista Española de Derecho Canónico*, 9 (1954), pp. 895-896.

¹¹ Derivación sencilla del alba, en el siglo XV por debajo de la rodilla.- M. RIGHETTI: *Ibid.*, p. 543-544. Encontramos alguna mención ocasional, como la de “dos cuerpos de roquetes sin faldas para el cura”.- 1502, marzo 8, Tirteafuera, igl. Sta. Catalina. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65v.

terminológicas: 1) En lugar del *cíngulo*, se citan *cintas* que, en efecto, ciñen las albas (a veces hay *cordones*¹², empleados para lo mismo pasado el siglo XV según M. Righetti¹³), aunque las cintas se usaban también para sujetar la estola con el alba¹⁴ como así mismo constatamos¹⁵. Y 2) no se reseña la *tunicela*, ropa del subdiácono equivalente a la dalmática del diácono, pero probablemente existe bajo el nombre de *dalmática* en las iglesias calatravas. De hecho, autores de fines del siglo XV llaman “dalmática” a las dos¹⁶ aunque en teoría sean distintas (la subdiaconal es más corta, sencilla y de mangas más estrechas¹⁷); templos de nuestra zona tienen dalmáticas por pares (sin recoger sus diferencias) que probablemente se destinarían a los dos grados clericales. Para una mayor claridad, podemos sistematizar las vestiduras idealmente necesarias en las iglesias calatravas en dos grupos:

¹² Las fuentes recogen cintas y cordones sueltos, pero también asociados con albas como los “tres pares de cordones para çenir” citados tras un alba (1502, septiembre 29, Calzada. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 329r), o “unas çintas para çenir los clérigos sobre las alvas” (Ibid., Leg. 6076, núm. 21, fol. 211r).

¹³ *Ob. cit.*, p. 542.

¹⁴ Fray Hernando de Talavera cita esta “cinta con la que junta la estola con el alba” el sacerdote. Le da una interpretación alegórica doble: cristológica-rememorativa (la gran caridad con la que Cristo abrazó la cruz) y moral (los fieles deben pedirle “que de buena voluntad abracemos cualquier trabajo ... por su servicio e provecho de nuestros prójimos”).-*Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa y de lo que en cada una se deve pensar y pedir a nuestro Señor*, en M. MENÉNDEZ Y PELAYO (dir.): *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, XVI (*Escritores Místicos Españoles*, 1). Estudio preliminar: Miguel Mir. Madrid, Bailly-Ballière, 1911. p. 82.

¹⁵ Así, la “estola con unas çintas de colores” que acompaña a una de las casullas del templo de Corral de Caracuel.- 1537, diciembre 2, igl. Santa María de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm.1, fol. 257r.

¹⁶ Se dice que el subdiácono lleva una saya “llamada túnica o dalmática”.- H. de Talavera: *Ibid.*, p. 85.

¹⁷ H. de Talavera explica así sus diferencias. Mientras el diácono lee el evangelio, el subdiácono lee la epístola en el lado derecho del altar, que representa al pueblo judío y su ley: sus mangas estrechas muestran la imperfección de la ley hebrea, frente a “la perfección del evangelio e la largueza abundosa de gracias que en él son dadas” revelada en “las mangas mas anchas que el diacono tiene”.- *Ibidem*. Otras diferencias entre las prendas subdiaconal y diaconal en A.G. MARTIMORT: “Estructura y leyes de la celebración litúrgica”, en *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (dir. A.G. MARTIMORT). Barcelona, 1964, p. 138.

a) Ropas e insignias que integran el equipo para oficiar la misa. Deben ser seis prendas complementarias entre sí: **amito, alba, cinta** (cíngulo) **del alba, manípulo, estola** y **casulla**. Se revisten en este orden y así las enumeran los tratadistas al explicar su sentido simbólico¹⁸.

b) Resto de las ropas: no propias del presbítero, o no exclusivas de él, o bien utilizadas para actos de culto distintos: **dalmáticas, capas** y **sobrepellices**.

Es bien conocida la identificación de estas vestiduras e insignias utilizadas en la época. Los tratados de historia de la liturgia explican su inicial razón de ser, cuándo se generalizó su uso, su evolución formal, cómo se complementan y el grado clerical al que corresponden, en su caso.

Baste recordar, para el primer grupo, que *alba* y *casulla* son las ropas principales (interior y exterior) del sacerdote que preside la misa. Pero el alba, ceñida con *cíngulo*, es común a los ministros de cualquier grado como vestidura sagrada por excelencia (la única con un significado bíblico genuino¹⁹). Bajo el alba el sacerdote se coloca el *amito*, con el que cubre su cabeza sólo hasta llegar al altar, y las dos insignias, la *estola* y el *manípulo*²⁰. Así, al celebrar la misa todo clérigo de órdenes mayores (presbítero,

¹⁸ Pedro de Cuéllar: “Catecismo” (1325), p. 224; fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa*, pp. 81-82.

¹⁹ Túnica hasta los pies y amplia, además de expresar la ruptura con lo utilitario es la vestidura *blanca* de la liturgia celeste oficiada por Cristo glorioso, y evocadora de ángeles y elegidos.- A.G. MARTIMORT: “Estructura y leyes de la celebración litúrgica”, p. 143. El *cíngulo* medieval es una faja sujeta con correas o cintas.- M. Righetti: *Historia de la liturgia*, I, p. 542. Vid. J.A. ABAD IBÁÑEZ: *Ob. cit.*, p. 144.

²⁰ El *amito* es un paño que va de la nuca a los hombros, en origen para preservar la limpieza de los ornamentos y cubrir el hueco entre el alba y el vestido común. A modo de capuchón, según el uso medieval (hasta la reforma de Pío V) cubre la cabeza del sacerdote en la sacristía, y al llegar al altar se deja caer sobre la casulla o dalmática. La *estola* (en la Edad Media, una ancha banda hasta los pies) es la insignia sacramental por excelencia; puesta alrededor del cuello, desde el siglo XIV para la misa los sacerdotes la cruzan sobre el pecho, mientras los diáconos lo hacen en diagonal desde el hombro izquierdo. El *manípulo*, vestigio de

diácono, subdiácono) ha de vestir alba con amito, estola y manípulo; los ayudantes no llevarán nada más, pero el celebrante principal se pondrá sobre el alba la pesada y rica *casulla*, y el diácono y el subdiácono sus *dalmáticas* (o dalmática y *tunicela*)²¹.

La *dalmática* integra las vestiduras del segundo grupo por no ser propia del presbítero, junto con otras dos citadas con profusión en nuestras fuentes: la *capa* (sí utilizada por aquél, pero fuera de la misa) y la *sobrepelliz* (común a todos los clérigos sin excepción). Ambas pueden ser hábito de coro²². Las capas se emplean con este fin en las iglesias calatravas (“dos capas de lienço negro *para las oras de defuntos* con cruses blancas”²³, por ejemplo), pero habitualmente se asocian a las exequias y a actos extralitúrgicos como procesiones, bendiciones, incensaciones, etc. La sobrepelliz es un hábito propio de todos los clérigos, incluidos los de órdenes menores, salvo si se ponen el alba; está prescrita también para los sacristanes en las iglesias calatravas y podemos adelantar que en ellas es preferida por su sencillez al alba, a juzgar por su volumen respectivo²⁴, aunque no falten templos carentes de sobrepellices²⁵.

una insignia consular y al principio sólo de uso papal, es una banda de seda colocada sobre el brazo izquierdo y pendiente a los dos lados. Desde el siglo XIV se estrecha, suele terminar en flecos, es de igual tela que la casulla y se ata con cintas en el antebrazo izquierdo.- M. RIGHETTI: *Ibid.*, pp. 563-565.

²¹ La forma de la *casulla* evolucionó a lo largo de la Edad Media, tendiendo a la complicación decorativa y, finalmente, a la mutilación que facilitara los movimientos del oficiante. La *dalmática* es una especie de casulla acortada y, desde el siglo XII, abierta por los costados; en el XVI se abrirían también las mangas. Arriba se ha referido ya la diferencia entre dalmática y tunicela.

²² La capa, vestido de seda u otras telas preciosas abierto por delante y con un capuchón o “cucullus” reducido a triángulo decorativo en el siglo XV (a la vez que se enriquecía el broche delantero o “pectoral”, como placa de oro o plata con esmaltes), era originariamente la prenda tradicional de los cantores y de hecho fue difundida desde los monasterios en los siglos X y XI; su difusión para los sacerdotes en esta última centuria se debió a que permitía el movimiento de los brazos más libre. También el uso inicial de la sobrepelliz correspondía al oficio coral en las iglesias del norte de Europa; siguió considerándose un hábito de coro después, pero ya en el siglo XIII pasó a ser una vestidura litúrgica habitual para todos los clérigos.- Cfr. A.G. MARTIMORT: *Ob. Cit.*, pp. 137-138; y M. RIGHETTI: *Ob. Cit.*, pp. 535 y 555-556.

²³ 1502, marzo 8, Puertollano. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75r.

²⁴ El uso de la sobrepelliz, hábito blanco de lino, sin adornos y corto, se impuso desde el siglo XII a costa del alba “para los clérigos inferiores” (M. RIGHETTI: *Ob. cit.*, p. 535). Pero la escasez de albas en bastantes iglesias calatravas indica que esto se debió de extender a todos los clérigos, incluido el propio celebrante.

Hay que advertir un problema terminológico que afecta a la comprobación de tipos de ropas: los inventarios registran “**vestimentas**” o “**vestimentos**” que pudieran ser tanto casullas como albas. No lo aclaran las descripciones, pues no se refieren a la forma (que sería bien distinta), sino a colores y tejidos, y éstos pueden coincidir en ambas piezas: por un lado hay muchas casullas de color blanco, que es el genuino de las albas; y por otro las albas evolucionaron ganando riqueza y colorido, como constatamos en nuestras iglesias²⁶, adquiriendo muchas una suntuosidad propia de casullas²⁷. A veces parecen posibles los dos significados incluso en un mismo inventario. E incluso el término puede emplearse genéricamente como epígrafe, en lugar de “ornamentos”. La doble acepción, genérica y particular pero indefinida, puede apreciarse en el siguiente fragmento:

“Vestimentos:

una casulla de seda azul con purpuras de oro (...);

dos *vestimentos* blancos con sus aparejos; quatro alvas solas;

otro *vestimento* blanco que solia estar en Santa Maria de la Syerra (...)”²⁸.

²⁵ En 1502, los visitadores calatravos ordenaban a los oficiales concejiles de Malagón comprar “un sobrepelliz para el cura porque no tyene ninguno la yglesia”.- 1502, enero 31, Malagón. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 29, fol. 189v. Todas las que tenía entonces estaban viejas o rotas.- Ibid., fol. 186v.

²⁶ Junto a muchas *albas* sin más (serían de lienzo y sin adornos), las hay de zarzafán, fustán, seda, etc.

²⁷ Por el hecho de ser una “*vestimenta*” de tejido rico con colores y dibujos, no es identificable sin más con una casulla (lo mismo si lleva estola y manípulo, propios también de albas), pues el alba puede ser así. Las albas, en origen túnicas blancas rectas, no sólo cambiaron de forma (muy ancha la falda y estrechos el talle y las bocamangas), sino que el primitivo lienzo o lino se enriqueció incluso con piedras preciosas desde el siglo X. En la baja Edad Media los adornos no van ya por toda la falda y las bocamangas: se reducen a dos cuadrados de tela aplicados abajo, delante y detrás, y al final de las mangas.- M. RIGHETTI: *Ob. cit.*, p. 542.

²⁸ Incluso el epígrafe “*vestimentos*” integra *vela templi*, cruces, mangas, cálices, un portapaz...- 1502, enero 22, Villarrubia. Sta.Mª La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fols.174r y 177r. Los “*vestimentos*” citados podrían ser *albas*, al ser blancos y oponerse los que llevan aparejo a las albas sin él, pero en el mismo año se debe comprar “*vestimentos* e albas para desir misa”, y aquí cabe entender *casullas*. El inventario siguiente no despeja la duda: incluye dos “*vestimentos*” junto a la casulla azul, y aunque se describen con más detalle, la cruz roja del primero puede llevarla una casulla y el lienzo del otro es también propio de albas.

En ocasiones es lógico entender la “vestimenta” como alba, por contraste²⁹ o por su asociación con las características “cintas”³⁰, o bien por carecer de albas la iglesia³¹. Pero nos inclinamos más por identificar la “vestimenta” como **casulla** por los siguientes indicios:

- Su carácter de vestidura principal para la misa, evidente cuando se manda comprar “una vestimenta de lienço con todo su aparejo para que syrva de contino”³² y reservar las casullas ricas.
- Las contraposiciones de alba y vestimento³³.
- La presencia en ciertas vestimentas de adornos típicos de casullas, como las cenefas³⁴.
- La mención de casulla y vestimenta como sinónimos en algunos casos³⁵.
- La identificación de ambas prendas, comprobada a veces al cotejar inventarios distintos. Es el caso, además de otros³⁶, de San Bartolomé de Valenzuela: cuatro casullas de 1491 se convierten en dos casullas y dos vestimentos en el inventario de 1495³⁷, como puede verse:

²⁹ Así, cuando al final de una relación de casullas se cita una “vestimenta”, blanca además y sin adornos: “una *casulla* de sarsafan viejo con su aparejo; una *casulla* de lienço blanco con su aparejo; dos *vestimentos* de lienço blanco”.- 1491, marzo 17, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 122v.

³⁰ Sin duda se refieren a *albas* tanto el mandato de comprar “çintas para los vestimentos” de Sta. M^a de Piedrabuena (1510, julio 27. Ibid., Leg. 6076, núm. 33, fol. 204r) como la mención del “vestimento de lienço blanco con unas *çintas* de seda colorada” en Caracuel (1471, octubre 24. Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 63v).

³¹ Ningún alba y sí una vestimenta de seda morisca: 1491, Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 11, fol. 255v.

³² 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 112v.

³³ “... conpreys dos alvas, e un *vestimento* blanco con su aparejo destolas e amito”.- 1502, marzo 22, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 318r.

³⁴ “Una *vestimenta* de alcays y terçiopelo con su çenefa con todo su aparejo”: 1471, octubre 24, Caracuel, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 63v.

³⁵ “(...) una vestimenta de lienço con una crus de lienço negro; *otra casulla* de carmesy colorado con su çenefa de oro de figuras de angeles”.- 1502, enero 31, Malagón, igl. Sta. M^a Magdalena. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fols. 186r-186v. El inventario cita dos “vestimentos” más y otra casulla: serían 5 casullas en total.

³⁶ En 1502 hay “un *vestimento* de lienço blanco con una crus *negra*”, y en 1493 “una *casulla* de lienço blanco con una crus *prieta*” (oscura, negra).- 1493, marzo 20, Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 335v.

³⁷ Leg. 6075, núm. 7, fol. 113v (para 1491) y Leg. 6109, núm. 35, fol. 69v (para 1495).

1491	1495
“una casulla de carmesy con unas purpuras de oro con su aparejo”	“una casulla de seda de terçiopelo carmesy colorado con su çenefa y alcarchofas con el enves de lienço azul, con su aparejo de estola de seda turquesada y alva de bretaña”
“otra casulla de damasco azul con su aparejo”	“una casulla de damasco turquesado con su çenefa de oro y su aparejo”
“otra <i>casulla</i> de lienço azul con su aparejo”	“otro <i>vestimento</i> de lienço azul con su aparejo, viejo”
“otra <i>casulla</i> de lienço blanco con su aparejo”	“otro <i>vestimento</i> de lienço blanco con una cruz de cardeno con estolas y amito viejo de zarzafan”

Parece que en la mayor parte de los casos hay que asimilar *vestimentas* con *casullas* y sólo ocasionalmente con albas, teniendo en cuenta la otra acepción del término, vestiduras genéricamente³⁸. Por lo común, las ropas así llamadas engrosarán el número de casullas de una iglesia; algo importante para evaluar la disponibilidad de prendas para el culto, pues la casulla es básica para celebrar. Por último, observamos que suelen recibir el apelativo de “vestimenta” casullas para uso cotidiano, sencillas y habitualmente de lienzo blanco.

En cuanto a la **factura** de las vestiduras litúrgicas, a lo largo de las páginas siguientes se recogerán muchas descripciones particulares y se ofrecerán síntesis sobre los tejidos y la decoración de clases determinadas de ropas. Remitimos en especial a las

³⁸ Los oficiales concejiles, responsables del patrimonio de las iglesias, pagarán de sus propios bienes “las *vestimentas* que dellas faltaren”.- 1549, noviembre 30, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 74v.

reflexiones sobre su tendencia a la suntuosidad, progresiva desde los inicios del siglo XVI³⁹.

En general, prescindiendo ahora de sus tipos, de la casuística condicionada por la capacidad económica de los templos y de los detalles cronológicos, en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava se documenta bien el fenómeno ya conocido del florecimiento en el arte de la confección de ornamentos suntuosos. Pérez Villanueva sitúa su primer auge bajo los Reyes Católicos y a comienzos del siglo XVI⁴⁰, aunque a partir de sus fuentes, relativas a iglesias catedralicias casi siempre, lo extiende a toda ese último siglo. Según esto, en los templos de nuestra zona se manifiesta con un ligero retraso, pues el interés por proveerse de vestiduras ricas es más evidente pasado el 1500, y en las primeras décadas del siglo XVI es cuando se demandan o reciben por donación de forma más general. En todo caso, sus ajuares dan fe de la importancia de Toledo, de donde se surten, como centro de talleres de ornamentos sagrados de los más importantes de la Península (con Sevilla, Valencia y otros), en particular en la manufactura sedera, sin rival en sus terciopelos, damascos, rasos y tafetanes⁴¹. Con las salvedades que se verán más adelante sobre el grado de extensión de las vestimentas suntuosas o su cantidad en los templos (por ejemplo, no suelen poseer más de una capa pluvial, pero rica y vistosa), muchos inventarios de estas parroquias reflejan todo el repertorio al uso en cuanto a 1) tejidos ricos⁴² como seda o seda morisca, el lujoso terciopelo, tafetán, damasco, zarzahán, raso, lienzos finos llamados de “bretaña” y “holanda”, cendal; 2) formas de trabajarlos, con brocados, estofas, aplicaciones de hilo de oro y plata; y 3) su decoración (policromía, escenas o “imaginería” bordadas, motivos como la alcachofa sobre todo y las “jarras” florales), desplegada en distintas partes de las prendas además del campo: cenefas, redropiés, bocamangas, collares, capillas y pectorales de las capas,

³⁹ Estas consideraciones podrán encontrarse en particular al tratar de las dalmáticas y las albas, y en el apartado dedicado a los usos litúrgicos de las vestimentas.

⁴⁰ A. PÉREZ VILLANUEVA: *Los ornamentos sagrados en España*, p. 177.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 167; 194-198.

⁴² *Ibid.*, *vid.* pp. 9-53 en lo referente a los tejidos, sus orígenes, influencias y las técnicas de confección. A lo largo de toda la obra suministra descripciones de ornamentos de la baja Edad Media y posteriores.

etc. Por otro lado, desde luego se emplean con mucha frecuencia telas sencillas como el lienzo, el bocací, naval, chamelote y fustán.

3.3. LOS EQUIPOS PARA LA CELEBRACIÓN DE LA MISA: CASULLAS CON “APAREJO”.

Para valorar la suficiencia del ajuar de ropas litúrgicas en las iglesias calatravas, nos ha parecido interesante comprobar, no el número de sus vestiduras⁴³, sino si suelen poseer cada vez las que han de complementarse entre sí para el culto: en qué medida cuentan con lo que llamamos *equipos* completos de las ropas e insignias que debían revestir los clérigos al officiar las misas.

Tomaremos como referencia el que sería ideal en la época y se contrastarán con él los conjuntos o agregaciones de piezas recogidos por nuestras fuentes como tales, cuando lo hacen así⁴⁴. Al ser la casulla la vestidura básica, se analizarán en especial los equipos integrados por esa prenda y sus complementos; entre ellos deben estar las albas y las dalmáticas, por lo que se aludirá a ellas, pero estas vestiduras de por sí, que a su vez han de llevar los suyos, serán tratadas después.

Cada templo calatravo debería contar con las seis del primer grupo citado arriba, al margen de las veces que se repita la serie: *alba* con *cintas*, *estola*, *manípulo*, *amito* y *casulla*. (Otra cuestión es que deberían tenerse más albas, dado su uso general, que

⁴³ Al tratar de la renovación del ajuar, se valorará la cantidad de vestiduras en distintos grupos de iglesias.

⁴⁴ Como ocurre con otros elementos de los templos, las descripciones documentales tienden más a la atomización que a su presentación en grupos según un criterio funcional. Sin embargo, no siempre se enumeran en simple sucesión las ropas clericales: también los inventarios las presentan como conjuntos, dados por su aspecto similar o, sin tenerlo, por el uso asociado que seguramente hace que se guarden juntas.

casullas, pero éstas también deberán ser diversas para alternarlas, en teoría, según la fiesta o el tiempo litúrgico.) La combinación de vestiduras e insignias sería ésta: estola, manípulo y amito como trío complementario de cada casulla, dalmática y alba (si ésta se lleva sola y no bajo la casulla); y estrictamente, *dos dalmáticas* diaconal y subdiaconal (ambas con alba y el trío anterior) asociadas a la casulla.

Véase esquemáticamente:

- *Presbítero oficiante (cura)*: CASULLA + Alba con cintas - Estola - Manípulo - Amito
- *Diácono y subdiácono*: DALMÁTICA + Alba con cintas - Estola - Manípulo - Amito
- *Resto de los clérigos, de órdenes mayores o menores*: ALBA con cintas o SOBREPELLIZ + Estola - Manípulo - Amito

Podemos avanzar que, en general, en las parroquias calatravas aparentemente sólo algunas de estas piezas se tienen asociadas entre sí. Pero hay problemas de método que debemos advertir.

Primero, es difícil evaluar si las iglesias disponen de tales conjuntos a partir del análisis en detalle de los inventarios. En particular, a causa de su diferente grado descriptivo, un inconveniente tanto para examinar cómo evoluciona la disponibilidad de ornamentos en una iglesia, como para compararla entre distintos templos. Así, se da el caso de que al ganar expresividad los inventarios sucesivos de una misma parroquia, se constatan omisiones iniciales (cuando uno cita como “vieja” una prenda que antes no apareció)⁴⁵, de modo que la insuficiencia de vestiduras resulta menor de la que se

⁴⁵ Así en la iglesia aludida en la nota anterior: la casulla de tafetán verde, citada en 1493 sin aparejo, en 1502 se describe mejor, y (ya vieja) aparece no sólo con forro de lienzo negro,

creyó. En segundo lugar, el concepto de equipo debe ser flexible: estrictamente en cada uno todas las prendas son de similar factura (tela, color, aplicaciones), pero no siempre: sólo como ejemplo, la de las escasas dalmáticas no suele corresponder a ninguna casulla, y de muchas albas deducimos que tendrían que ser intercambiables. Así, una cuestión será si las vestiduras que deben combinarse para el culto ofrecen una apariencia conjuntada, tal como se quería, y otra si, en todo caso, se dispone de modo suficiente de *todas* ellas y el culto se celebra correctamente.

Los inventarios sistematizan de dos modos las vestiduras combinadas, partiendo de las casullas como piezas principales (y a veces, de albas y dalmáticas) y aludiendo a su ajuar: a) un modo *genérico*, más habitual, que sólo informa de la existencia de prendas complementarias pero no de cuáles son, y b) otro *enumerativo*, que especifica cada uno de los elementos de dicho ajuar.

El primer caso es el de la mención del “aparejo”. Se usan además términos como “adereço”, “recabdo” --tardío-- y, rara vez, “terno” (éste, referido a un conjunto de prendas más amplio⁴⁶), e incluso el de “ornamento”⁴⁷. Por ejemplo:

- “Una casulla de terçiopelo azul con una çenefa de brocado morado con su adereço”⁴⁸.
- “Una casulla blanca vieja de lienço e otra de seda con sus aparejos”⁴⁹.

sino con estola, manípulo y amito. Al contrario, no se citan los tres amitos de 1493, y sí por primera vez un manípulo suelto, que es ya viejo y por lo tanto debía de existir antes.- 1502, enero 31, Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 186r.

⁴⁶ El *terno* incluye la capa, que no parece integrar los *aparejos*. Así, se debía comprar para San Jorge de Aldea del Rey “un *terno* de buena seda *con su capa* para fiestas principales”, y en cambio “una vestimenta ... con todo su *aparejo* para que sirva de continuo”.- 1537, octubre 15. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 112v.

⁴⁷ “Una casulla con todos sus *ornamentos*” en 1502 en Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 187r.

⁴⁸ 1491, marzo 17, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122r.

⁴⁹ 1471, octubre 24, Caracuel, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 63v.

- “Una casulla de aseituni con su çenefa de oro fino con su aparejo / otra casulla de damasco verde con su aparejo / dos casullas de lienço con su aparejo”⁵⁰.
- “Un alba nueva con todo su aparejo”⁵¹.

El problema es precisar en qué consiste dicho “aparejo” (cabría esperar que incluyera el trío mínimo de estola, manípulo y amito, y además el alba), porque habitualmente no se especifica. En términos negativos (casullas citadas sin más añadido⁵² aunque se describan con detalle, o explícitamente “syn aparejo”) es claro que faltan las prendas complementarias, y esto no resulta excepcional. En términos positivos, para dar contenido al genérico “aparejo” hay que recurrir al segundo modo de descripción, enumerativo de las piezas del ajuar, como en estos casos:

- “Una casulla de raso morado con cenefas de jarras y *con estola y manipulo de lo mismo y con alba de zarzafan*”⁵³.
- “Una casulla de terçiopelo carmesi de fyguras *con estola y manipulo de zarzafan*”.⁵⁴

Sin ninguna duda, el complemento de casullas predominante es el último, sólo integrado por la *estola* y *el manípulo*, y sin alba y sin amito, al menos propios. Aún a menudo se reduce el conjunto al mínimo de casulla y estola; por ejemplo, “una casulla de terçiopelo negro e una estola dello enforrada en lienço negro” en 1491 en Almagro⁵⁵,

⁵⁰ 1493, febrero 16, Argamasilla, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 186v.

⁵¹ 1537, diciembre 8, Cabezarados, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 366r.

⁵² “Dos casullas de lienço blanco, una con su aparejo” en Corral de Caracuel en 1502 (Ibid., Leg. 6110, núm. 13, fol. 125r). En una misma iglesia pueden verse los distintos casos: “Una casulla de aseytuny verde *con su aparejo* / (...) dos vestimentos de lienço blanco / otra casulla de sarsahan / (...) otra casulla de damasco *syn aparejo*”.- 1491, marzo 17, Almagro. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fols. 122r-122v.

⁵³ 1495, mayo 12, Bolaños, igl. Sta. María de Alta Virtud. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 65v, al margen.

⁵⁴ 1495, junio 21, Saceruela, igl. Santa María de las Cruces. Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 125v.

⁵⁵ 1491, marzo 17, Almagro. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122v.

en contraste con otros equipos muy completos que la misma iglesia tiene entonces. Así pues, en el nivel mínimo, hay casullas solas, sin equipo; y en gradación creciente, casullas con estola, y, más a menudo, casullas con estola y manipulo. Son estas últimas insignias las consideradas necesarias para llevar con la casulla (otra cuestión es si las hay en parejas suficientes para cada alba de clérigos ayudantes), y las dos constituirían normalmente los aparejos tan citados sin más aclaración. Los amitos, en cambio, mencionados con menor frecuencia⁵⁶, no parecen estimarse imprescindibles. En cuanto al alba, ya que no es tan habitual adscribir una a cada casulla, deducimos que su uso no estaría del todo extendido.

Sin embargo, en el otro extremo, encontramos equipos completos donde también el *alba* integra el aparejo para una casulla, incluso en iglesias modestas⁵⁷. Los conjuntos con alba son sólo esporádicos entre 1471 y 1495, y más frecuentes desde los inventarios de 1502 en adelante⁵⁸.

Más aún, hay casos excepcionales donde se añaden las dos *dalmáticas* (diaconal y subdiaconal, es de suponer) con sus albas, como en San Bartolomé de Almagro, que cuenta con dos “ornamentos” completos (así se llama al equipo entero), el de damasco blanco y el de terciopelo azul; aunque el segundo no cuenta con alba propia, las hay con holgura en el templo para usar con él:

- “Una casulla de damasco blanco con una çenefa brocada verde con su estola y manipulo;
dos almaticas de lo mesmo con las mangas y redropies;
tres alvas para este onrramento.
- Una casulla de terciopelo azul con una çenefa de brocado morado con su adereço;

⁵⁶ De hecho, cuando los hay se especifica así en el inventario: “Otro vestimento de tafetan ... con su aparejo destola e manipulo e amito”.- 1502, enero 31, Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 186r.

⁵⁷ Hay una casulla de damasco, con alba y *recabdo*, en la iglesia de Cabezarados.- 1537, diciembre 8, Cabezarados, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 366r.

⁵⁸ Una casulla con alba y lo demás, sólo desde 1539, en Granátula.- Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 176r.

dos almáticas desta seda con sus adereços”⁵⁹.

Nótese que, además, en esta iglesia parroquial de Almagro, sin duda una de las más importantes del Campo de Calatrava (si no la más destacada), con el ornamento de damasco blanco podían combinar un frontal “*de damasco blanco* y brocado de colores” donado por “el mayordomo”. En la zona resulta excepcional tal ampliación de los “ternos” a frontales u otros objetos. Sin embargo, sólo los dos equipos citados son tan nutridos: otras casullas no llevan piezas a juego, o no tantas⁶⁰.

En resumen, aunque no falten excepciones, los equipos de vestiduras litúrgicas de las iglesias no suelen ser completos, si consideramos los complementos que debe llevar *cada* casulla y *cada* alba (y también cada una de las escasas dalmáticas). Muchas casullas son citadas omitiendo todo complemento; cuando para otras se especifica éste, consiste a veces en todas las prendas pero las más en sólo la estola y el manípulo; y de bastantes se cita su “aparejo” sin más, que dudamos contara con más elementos que los dos anteriores. Son raras las albas que llevan su estola, manípulo y amito propios. Por otra parte, se encuentran pares sueltos formados por estola y manípulo. Y son poco frecuentes (con variantes cronológicas) el amito, la dalmática y, relativamente, el alba.

⁵⁹ Contamos siete albas sueltas, al menos, que podrían llevarse solas y también con el “ornamento” azul. 1491, marzo 17, Almagro. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 7, fol. 122r.

⁶⁰ San Bartolomé de Almagro tiene en la misma fecha cuatro casullas más, o seis, si añadimos los “dos vestimentos de lienço blanco”, éstos sin piezas a juego. De las cuatro casullas, para dos (una, muy deteriorada) se cita sólo “su aparejo” sin especificar (¿estola y manípulo?); otra carece de él; y otra sólo lleva una estola.

Ahora bien, comprobado el carácter incompleto de los conjuntos de ropas clericales para el culto, puede plantearse hasta qué punto hubo conformismo con esa realidad, por costumbre, ignorancia, o bien --conociendo la composición del equipo ideal-- por imposibilidad económica. Así, interesa comprobar **qué noción de equipo se maneja**, y si se tiende a completarlo; y por otra parte, si aún careciendo del conjunto entero con sus piezas de factura similar, de todos modos **los templos cuentan con todos los elementos necesarios**.

- En cuanto a la primera cuestión, se encuentran variantes. Hay testimonios de que se conoce cuál es el modelo de equipo completo (casulla, alba con cintas, estola, manipulo, amito), aunque sin incluir las dalmáticas. Cierta inventario lo refleja así al menos para una primera casulla:

“Una casulla de terciopelo verde oscuro con unas flores de oro fino *con todo su aparejo destola e manipulo e alva e amito e cordones*;
otra casulla de carmesy colorado con todo su aparejo segund de suso (...);
otra casulla de lienço negro con una crus blanca con todo su aparejo ques la que mando la de juan de la calle”⁶¹.

Sin embargo, esta concepción del ajuar, bastante completa, no es la habitual. De hecho, en casos donde hay posibilidad de hacerse con todas las piezas y se manifiesta la voluntad de tener todo lo necesario, se omite alguna prenda, en particular el amito. Veamos dos ejemplos. Primero, en cierta ocasión los visitantes ordenan comprar un *alba con manipulo, estola y cintas* para la casulla mandada por una mujer, pues son las piezas que *faltan* para cumplir su voluntad⁶²: se observa que el afán de completar el

⁶¹ 1502, septiembre 29, Calzada, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 329r.

⁶² 1510, febrero 6, Torralba, igl. Santa María la Blanca. Ibid., Leg. 6076, núm. 14, fol. 201r. El requerimiento de completar con urgencia el equipo podría indicar una negligencia del cura y el concejo; pero la manda de la casulla ha sido reciente: no parece que se deba atribuir a los inspectores calatruvos un celo mayor que a los responsables locales de la iglesia en la provisión de vestiduras.

aparejo no incluye el *amito*. Segundo, en otra iglesia a continuación de “un panno negro de lienço con una crus blanca para los defuntos”, se cita la adquisición de “una casulla de lienço *con su estola y manipulo* de lo mismo que se fiso agora poco ha”⁶³: se han provisto de la vestidura adecuada para decir las misas de difuntos, a juego con el paño negro tan común para cubrir las andas del cadáver, pero falta el amito, no se prevé el uso de un alba *ad hoc* y tampoco se podrá recurrir a otras albas, pues carece de ellas la iglesia⁶⁴. Probablemente la ausencia de esta prenda, que debiera llevar todo clérigo durante el culto, se compensa utilizando en su lugar las sobrepellices, de las que el templo posee cinco en 1493 y en 1502.

Así, no parece que en la mayoría de las iglesias y durante buena parte del periodo estudiado se utilice usualmente, ni se conozca por todos como tal, el conjunto ideal de vestuario litúrgico según lo encontramos en los tratados coetáneos, pues no son imprescindibles en él ni el amito, ni las dalmáticas ni las albas, en principio. Una cuestión distinta es su consideración como piezas deseables cuando se trata de donaciones especiales y celebraciones destacadas, pero seguramente como elementos de lujo y, en algún caso, de manera inducida desde las jerarquías calatravas.

- En cuanto a la segunda cuestión, la disponibilidad de todas las piezas aunque no constituyan conjuntos, la respuesta es ambigua. Es afirmativa según la noción de *equipo* más común, ya que se limita a la estola y el manípulo como complemento de las casullas, y, como se verá, prolifera aquel par de piezas. Pero es negativa si se considera

⁶³ 1502, marzo 28, Corral de Caracuel, igl. Santa María de la Paz. Ibid., Leg. 6110, núm. 13, fol. 125v.

⁶⁴ Llama la atención que, aunque el templo tiene cinco casullas, no aparecen albas ni en este inventario ni en los anteriores, salvo que sea un alba el “vestimento de lienço blanco con çintas de seda colorada” citado en 1471. En cambio, incluye seis albas un inventario muy posterior (1537) de la iglesia que sustituirá a ésta como parroquia: tres asociadas a casullas y otras tres sueltas, dos de ellas con sus propios amitos, estolas y manípulos.- Corral de Caracuel, igl. Sta. M^a de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 256v-257v.

la frecuente exclusión del amito y las dalmáticas y que no se prodigan las albas como cabría esperar, ni conjuntadas con casullas ni exentas; nuestra hipótesis, ya sugerida, es que el alba cuenta con un sustituto más modesto, la sobrepelliz.

En los dos apartados que siguen se examinarán precisamente estas prendas: *a)* pares de *estola* y *manípulo* no adscritos como “aparejo” a ninguna vestidura, pero que podrían intercambiarse para varias que carezcan de él, y se verá que los hay pero no suficientes; y *b)* *amitos*, *dalmáticas* y *albas*: los poseen las iglesias sólo esporádicamente y por lo tanto los usos comunes no las cuentan entre las ropas del culto. En ambos casos será interesante apreciar variantes cronológicas.

3.4. INSIGNIAS INTERCAMBIABLES O AISLADAS: PAREJA DE *ESTOLA Y MANÍPULO*.

Aparte de la costumbre en su empleo, muchas veces el deterioro y la donación de prendas aisladas explican la existencia de casullas sin ajuar, o sólo con estola o con manípulo⁶⁵, lo que ocurre también con las albas⁶⁶, y que se citen estolas, manípulos y amitos desaparejados de casullas y albas (restos de conjuntos perdidos⁶⁷), aunque éstas por su parte carezcan de complementos⁶⁸.

En efecto, la reseña en los inventarios de estolas, manípulos y amitos exentos es relativamente frecuente, en especial el par de estola y manípulo que serviría para diferentes casullas o albas. También hay estolas no asociadas con otras ropas; recuérdese su uso para administrar los sacramentos, al margen de la misa; por ello a

⁶⁵ La iglesia de Calzada tiene 4 casullas en 1491 (una muy vieja), sólo una con “aparejo”, dos sin complemento, y otra lleva un manípulo, aunque le servirían la estola y amito primeros, de igual color.- Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 84r. Más adelante (1502) enriquecerá notablemente sus vestiduras.

⁶⁶ Santa María la Mayor de Daimiel posee cuatro albas en 1495, tres sin complemento, aunque dos sean nuevas, y la cuarta se cita como “rota con su amito”.- 1495, junio 4. Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 184v.

⁶⁷ En 1539, en Santa Ana de Granátula sólo una de sus cuatro casullas tiene aparejo; pero aparte de ellas se cita “otro manipulo de raso blanco”, y luego “tres amitos de lienço”.- Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 176v.

⁶⁸ La iglesia de Sta. M^a en la aldea de Gargantiel sólo posee una casulla en buen uso, “con su aparejo”. Aparte se cita “una estola e un manipulo e amito viejo”.- 1493, febrero 1. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 96v.

menudo se tiene alguna de tela rica, guardada en el sagrario⁶⁹ con paños y almaizares para la Eucaristía y con objetos asociados a otros sacramentos, como las ampollas de los óleos⁷⁰. Encontramos igualmente manípulos no acomodados en color a las casullas, como los dos de damasco blanco reseñados para la iglesia de Aldea del Rey⁷¹. En el mismo inventario aparece un caso menos frecuente, el de los amitos exentos, de uso indistinto⁷². Parece que cuando faltan insignias para las casullas, se estima la estola como la más imprescindible: cierto mandamiento para la misma iglesia (en igual fecha) requiere comprar cuatro estolas para sendas casullas y de su mismo color, pero no exige manípulos que hagan juego con ellas.

A veces el uso de estolas, manípulos y amitos puede ser versátil --sobre todo de los dos primeros-- si atendemos a sus colores combinables con casullas y albas, pues su envés lo permite. Así, doña Teresa Enríquez había donado a la iglesia de Aldea del Rey entre otros ornamentos (de ruán y raso aplicado) un alba y una casulla con predominio respectivamente del rojo y el negro; pues bien, el lote incluye estola y manípulo *forrados* en bocací *rojo* (con anverso naranja y azul), y otro par *forrado* en *negro* (aunque por el anverso sean de raso azul), además de amito de ruán⁷³.

Por lo tanto, si bien no resulta satisfactoria la encuesta sobre conjuntos o “ternos” completos en sí mismos, esto no implica que forzosamente faltaran las piezas necesarias para revestirse los clérigos: los complementos sueltos se podrían intercambiar para casullas o albas distintas que no los tuvieran, aunque el número de aquéllos fuera menor que el de estas ropas básicas (pues no todas las disponibles en un

⁶⁹ Entre otros muchos casos, en el sagrario de la iglesia de El Viso hay, en 1502, “una estola de seda verde de terçiopelo verde con que dan los sacramentos”; de un color que no corresponde al de ninguna de las casullas.- 1502, enero 2. Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 9r. También se encuentra en la iglesia de Almagro “una estola azul questa en el sagrario”.- 1491, marzo 17. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122r.

⁷⁰ Como la “estola de carmesy raso” de Piedrabuena.- 1510, julio 27. Ibid., Leg. 6076, núm. 33, fol. 198r.

⁷¹ Podrían emplearse con algunas casullas, aún no siendo blancas, que carecen de manípulos. Precisamente hay dos casullas blancas que llevan ya los suyos, una incluso de damasco.

⁷² 1537, octubre 15, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 104r-104v.

⁷³ 1537, octubre 15, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 105v.

templo se utilizaban a la vez). Pero el balance sigue siendo casi siempre negativo, pues a menudo faltan unos u otros elementos necesarios entre aquellos aislados⁷⁴.

Por otra parte, en conjunto se puede afirmar que en el transcurso del periodo 1471-1539 se tiende progresivamente a que las vestiduras principales nuevamente adquiridas, casullas y albas, posean todos o casi todos sus complementos, y a completar equipos para las ya existentes; todo ello a base de pequeños avances, no como un proyecto deliberado y sistemático.

⁷⁴ La iglesia de Sta. M^a Magdalena de Malagón tiene cuatro casullas y un alba carentes de aparejo. Se citan aparte tres amitos, pero no estolas ni manípulos.- 1493, marzo 20. Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 335v.

3.5. ROPAS LITÚRGICAS MENOS FRECUENTES: *AMITOS, DALMÁTICAS Y ALBAS.*

Comprobando las omisiones más constantes, cabe la posibilidad de atribuir al clero de la zona unos usos litúrgicos incorrectos o no acomodados a la práctica general, con tendencia a prescindir de ciertos elementos del vestuario.

A) AMITOS

El caso de esta prenda podría responder a lo que se acaba de plantear. El amito debería ser citado en pie de igualdad con la estola y el manípulo, pero ya se indicó arriba que el esquema más habitual es el de casulla --o alba-- sólo “con su estola e manipulo”. De hecho, cuando se tiene amito a juego se suele indicar, en lugar de reseñar simplemente el “aparejo”⁷⁵. Sin embargo, no dejamos de encontrar amitos sueltos; incluso (algo raro) adquiridos nuevos, en lo que se pone mayor interés bien entrado el

⁷⁵ La iglesia de San Andrés de El Moral posee nueve casullas en 1495; ocho de ellas se describen “con su aparejo”, pero en un caso se especifica que lleva tres amitos (lo mismo en el inventario de 1502).

siglo XVI⁷⁶; y “vestimentos” con los tres complementos, ya viejos en una fecha como 1495 (así, en la iglesia de Valenzuela). También es cierto que a partir de 1502 los equipos más completos tienden a incluir el amito, y que alguna vez se manda comprar expresamente como parte de una ropa encargada⁷⁷ o para completar una casulla donada. Pero igualmente en fechas avanzadas aparecen casullas nuevas que sólo llevan estola y manípulo⁷⁸.

En conjunto las menciones de amitos no se prodigan. Quizás tienden a utilizarse más con las albas a la vez que éstas se enriquecen y adornan. Se citan albas “buenas” o “nuevas” que lo llevan, desde 1502⁷⁹ pero sobre todo en la década de 1530, como, entre otros casos, en la iglesia de El Viso (cuatro albas para los días de fiesta, con estolas, manípulos y amito, en 1537), en la de Miguelturra en 1538, y en la de Torralba (sólo un alba con amito) en 1539.

Por lo tanto, en principio el uso del amito no se considera siempre necesario en esta zona y más bien se asocia con un lujo especial en las vestiduras.

Su falta de generalización llama la atención, pues en el uso de la época desempeña una función precisa en la liturgia de entrada de la misa: el sacerdote cubre

⁷⁶ Así en la iglesia de Argamasilla en 1537: si sus cuatro casullas (viejas o rotas) no tenían aparejo, y sólo una de las ocho albas llevaba amito, en cambio se han añadido tres amitos sueltos, nuevos y de naval (tela de lino no muy fina).- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 94r-94v. Antes de 1500 existe algún caso aislado, como el amito nuevo incorporado en Mestanza en 1493 a pesar de que las tres casullas tienen aparejo.

⁷⁷ El dato concreto puede tener su explicación y no revelar un interés especial por el uso del amito con las casullas. Se trata de la iglesia de Valenzuela, que, como se ha dicho, cuenta en 1495 con “un vestimento blanco, con una crus de cardeno e con estolas e amito, viejo, de zarzahan”; pues bien, en 1502 los visitantes ordenan adquirir “un vestimento blanco con su aparejo destolas e amito” (1502, marzo 22. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 318r). Parece claro que se quiere sustituir el mismo conjunto deteriorado, tal y como era.

⁷⁸ La iglesia de San Salvador de Picón posee en 1538 tres casullas. La primera, vieja, sólo tiene estola y manípulo viejos; el deterioro total del amito podría justificar su omisión. Pero también carecen de él las otras dos, que son nuevas, aunque (eso sí) llevan sus respectivas albas.- Ibid., Leg. 6079, núm. 19, fol. 103r.

⁷⁹ En la iglesia de Puertollano encontramos en esta fecha un alba con su amito de seda verde; es la única vez que la prenda se cita, a pesar de que en el templo hay once casullas (unas, con “aparejo”, y otras no).

con él la cabeza al revestirse, pero al llegar ante el altar se descubre, dejándolo caer sobre la casulla. Incluso se interpretaban alegóricamente tanto la prenda en sí como la acción descrita. Para Rupertus Tuitiensis (siglo XII) el amito cubriendo la cabeza recuerda el descenso del ángel del Apocalipsis envuelto (“amictum”) en una nube, y también las palabras de Isaías: “ecce dominus ascendit super nubem candidam”, así como la nube de la humanidad de Cristo que oculta su divinidad; y dejado caer a modo de corona en la casulla, significa que Cristo es cabeza, corona y ornato de su Iglesia, y Dios cabeza de la humanidad⁸⁰. En España, en el siglo XIV, algunos autores que identificaban las vestiduras con las virtudes del sacerdote (en clave de alegoría moral), asimilaban al amito con la fe⁸¹. Y a fines del siglo XV Hernando de Talavera, menos sistemático en sintonía con los comentarios del pleno medieval, le aplica distintos tipos de alegorías: el amito cubriendo la cabeza del celebrante recuerda que Cristo cubrió su divinidad “con la nieve muy blanca de su santísima humanidad”; y quitado, que Cristo reveló su divinidad con milagros (alegorías teológico-rememorativas); además, el amito sobre la casulla significa que toda gracia descende de la cabeza, Cristo (alegoría teológico-cristológica), momento en que el pueblo pedirá la gracia para su alma (alegoría moral)⁸².

Así, autores de diferentes épocas testimonian la vigencia del amito; lo justificaba una acción ritual además de la necesidad práctica de cubrir la nuca y preservar la limpieza de los ornamentos. De hecho, sólo la reforma de Pío V abolió el uso de cubrir con él la cabeza⁸³. Sin embargo, las omisiones de las fuentes ofrecen la impresión de

⁸⁰ De amictu. Sacerdos in officio altaris capitis sui scilicet christi cuius membrum est personam gerit...”. *Liber de diuinis officiis*, Lib. 1, pp. 17-18. *Cetedoc of Christian Latin texts, CLCLT-3*. Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi. Turnhout, Brepols, 1996, vol. II.

⁸¹ Pedro de Cuéllar identifica las virtudes con todas las vestiduras: el amito, la primera prenda revestida, significa la fe, que es la primera virtud; el alba la esperanza; el cingulo la justicia, y sus dos brazos el bien y el mal; el manípulo, la fortaleza; los brazos de la estola, la prudencia y la templanza; y la casulla, la caridad que cubre los pecados.- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE: *El Catecismo de Pedro de Cuéllar*, p. 224.

⁸² *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa*, pp. 81-82.

⁸³ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 540.

que en las iglesias del Campo de Calatrava se prescindiría de ese rito, pues no siempre se usaba esta pieza del vestuario.

A no ser que se acepte alguna de estas dos hipótesis: **1)** La identificación como amitos de las *cenefas* citadas al describir las casullas (referidas, en principio, a su franja decorativa vertical). Ya desde el siglo XII en Occidente había amitos lujosos cuyo borde superior se adornaba precisamente con una cenefa o “*frisium*” rica, independizada en algunos usos litúrgicos⁸⁴. Y de hecho llama la atención que en nuestros inventarios la cenefa de las casullas es reseñada como si fuera una pieza independiente igual que el aparejo o la estola y el manípulo (“una casulla de damasco blanco *con una çenefa* brocada... con su estola e manípulo”); de casullas donadas por personajes poderosos, que habrían de tener todo lo necesario, se cita expresamente la cenefa y no el amito, e incluso cuando los freiles calatravos encargan adquirir casullas ordenan que la tengan⁸⁵. Es decir, podría denominarse también así, *cenefa*, al amito. Cabe alegar en contra de esto que la mención expresa de tales cenefas de casullas obedecería simplemente al protagonismo que adquirieron como aplicación ornamental, algo común en todas partes⁸⁶; sin embargo, constatamos que son consignadas así aunque no destaquen por su tela preciosa y color diferente (“una casulla de damasco blanco con su çenefa e aparejo; otra casulla de damasco azul con su çenefa e aparejo”). **2)** Hay una posibilidad intermedia: si admitimos que las cenefas de las casullas pueden ser piezas independientes, podría ser que desempeñaran de hecho la función del amito, si bien de

⁸⁴ El *frisium* perduró en el rito ambrosiano aún tras la reforma de Pío V.- M. RIGHETTI: *Ob. cit.*, p. 540.

⁸⁵ Así, hay cierta “casulla de sarsahan *con su çenefa* y estola y manípulo y alva e todo su adereço que la dio el Sacristan frey Juan de Almagro”. Los visitantes la exigen, por ejemplo al encargar (Villamayor, 1471) una “casulla de seda con su aparejo de terçiopelo bueno *con su çenefa*”.

⁸⁶ Dentro de una evolución común de los ornamentos en Occidente, ya desde el siglo XIII estas cenefas derivan en franjas que recorren la casulla en su totalidad, a menudo figurando una cruz en la espalda. Si, tal vez, las cenefas ricas y adornadas no estaban tan generalizadas en las iglesias calatravas, sería lógico ordenar su inclusión en las casullas ricas encargadas y destacarlas en los inventarios, pero a esto se opone el dato de que se suele repetir la expresión “casulla *con su çenefa*” aunque no sean lujosas.

forma diferente: la cenefa adorna la casulla por fuera y el amito es una vestidura interior que asoma sólo como un capuchón.

O bien aceptamos para el clero de las iglesias calatravas una costumbre litúrgica particular (si no incorrecta) al prescindir tan a menudo no sólo de una pieza del vestuario, el amito, sino también de la acción ritual y simbólica asociada a él; o bien admitimos la hipótesis de la denominación intercambiable de “cenefa” o “amito” para la misma prenda; o bien, como posibilidad intermedia, que cenefas de casullas pero independientes de éstas desempeñaran la función del amito.

En cuanto a las dalmáticas y las albas, poco frecuentes unas y no siempre suficientes las otras, se verá que no resultan imprescindibles; pero sí deseables a partir de cierto momento, y esto tiene interés porque refleja una tendencia a atender mucho más a la perfección formal del culto.

B) DALMÁTICAS

No son prendas habituales en las iglesias calatravas. Además de las citadas por los inventarios, podrían existir otras implícitas en los genéricos “aparejos”, pero es dudoso: se suelen consignar explícitamente y aparte de las casullas y las albas. Al contrario, en ocasiones se asocian a capas de factura similar; es posible que en algunos lugares acostumbraran uno o dos clérigos revestidos con ellas a acompañar entierros y procesiones importantes, presididos por el rector con su capa.

Según los datos de los inventarios, sólo 10 de las 36 parroquias poseen dalmáticas en algún momento, no siempre por pares (diaconal y subdiaconal, para las respectivas funciones en la misa):

**TABLA X:
DALMÁTICAS DOCUMENTADAS EN IGLESIAS PARROQUIALES
(CAMPO DE CALATRAVA)**

Agudo <i>S. Benito</i>			1495: 1		1510: 1		
Argamasilla <i>Sta. María</i>						1537: 2	
Almagro <i>S. Bartolomé</i>	1491: 4						
Corral de Caracuel <i>Sta. M^a de la Encarnación</i>						1537: 2	
Daimiel <i>Sta. María la Mayor</i>	1491: 1	1493: 1	1495: 2	1502: 2			
Granátula <i>Santa Ana</i>						1539: 2	
El Moral <i>San Andrés</i>		1493: 1		1502: 1			1549: 4
Puertollano <i>Sta. María la Mayor</i>				1502: 3			
Valdepeñas <i>Santa María</i>						1537: 8	
Villarrubia <i>Santa María</i>						1539: 4	

No hay duda de que la dalmática es una vestidura inusual, pero el cambio de siglo marca un cierto hito simbólico, de modo que al transcurrir la primera mitad del

siglo XVI la dalmática tiende más a incorporarse al ajuar litúrgico. Veamos las diferencias.

a) Antes de 1500 encontramos dalmáticas inutilizadas y no sustituidas, o no combinables con otras ropas. Las de la importante iglesia de Daimiel (1491-1502), siempre viejas, rotas y muy pocas para sus 14 casullas, se usaron antes de la última década del siglo XV pero no se renovaron una vez deterioradas, y más tarde (1509) tampoco se incluyen en la orden de comprar ornamentos (sólo se prevén una casulla y una capa). La única que posee San Andrés de El Moral en 1493 es “de seda blanca rota”⁸⁷, y los dos pares que encontramos aquí cuatro décadas después son ya nuevos y obedecen a una diferente concepción del equipo clerical necesario --mucho más completo--cada vez más generalizada. San Benito de Agudo posee una sola (1495); su factura, de carmesí con terciopelo verde, no se acomoda a ninguna de sus seis casullas, pero sí a una capa: la vestiría un clérigo en procesiones u otros actos solemnes. Antes del cambio de siglo sólo los dos pares de dalmáticas de Almagro integran dos equipos para la misa⁸⁸; y algo más tarde (1502) la iglesia de Puertollano tiene también dos combinadas con una casulla, de damasco y terciopelo; pero en este momento el equipo con estos tres elementos constituye todavía una excepción.

Así, en estos años el disponer de dalmáticas parece ser considerado un lujo, a lo que contribuye la riqueza de la prenda. Los visitantes ordenan rara vez su adquisición (cuando faltan vestiduras la más urgente es la casulla con su aparejo). Y realmente aquéllas no son propiamente necesarias si no hay diácono y subdiácono, sobre todo para

⁸⁷ Quizás ésta se sustituyó: omitida en la relación siguiente (1495), reaparece otra igual en 1502, no rota.

⁸⁸ En el primer ornamento incluso cada pieza posee su alba, pero los complementos de estola, manípulo y amito son más completos en el segundo.- 1491, marzo 17, Almagro.- Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122r.

leer el evangelio y la epístola en la misa mayor. La ausencia de clérigos de estos grados sería habitual fuera de las iglesias catedrales, y de hecho se tiene en cuenta en los tratados al explicar el significado alegórico de sus figuras y acciones⁸⁹.

b) Sin embargo, desde el final de la primera década del siglo XVI se aprecia un fenómeno de transposición del fondo a la forma: se van considerando más necesarias las dalmáticas cuando se trata de poseer equipos completos para la misa mayor, viéndolas seguramente como un elemento más de realce de la solemnidad litúrgica, y ello con independencia del grado de los clérigos que las vistan. Estas lujosas vestiduras ofrecen la oportunidad de dar brillantez al culto: se busca tenerlas entre los ornamentos cuando hay disponibilidad económica; los donantes las incluyen como complemento de las otras vestimentas, y los visitantes calatravos fomentan su adquisición.

- Así lo hicieron en 1510 en Agudo, cuando ordenaron ejecutar cierta manda destinada al templo de San Benito. La había dejado don Gutierre de Padilla, comendador mayor y benefactor de diversos lugares de la Orden (en especial, de los constitutivos de la encomienda mayor, Agudo y Abenójar⁹⁰) y, en este caso, su limosna no se había “perdido e menoscabado” como ocurrió en tantas ocasiones⁹¹. Con la pieza

⁸⁹ Fray Hernando de Talavera hace siempre esta salvedad al explicar las funciones del subdiácono y el diácono en la misa: “esto todo hace e representa el sacerdote *cuando no hay subdiácono*”; “esta misma inclinación ... hace el sacerdote ante el altar *cuando no hay diácono*”; “pasa el *sacerdote o diácono* a decir el evangelio”.- *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa*, pp. 85-86.

⁹⁰ Por ejemplo, en la iglesia de Abenójar hay una casulla donada por él mismo (1510), igualmente de terciopelo aceituní pardillo con raso morado y aparejo.- *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 31, fol. 167r. Hay muchos otros testimonios sobre sus limosnas, sean objetos de culto, dinero o (caso de Aldea del Ray) trigo.

⁹¹ El Capítulo de la Orden de Calatrava reunido en Burgos en 1523 denunció a los administradores de las mandas dejadas a las tierras de la Orden por varias jerarquías prominentes: el maestre don Garçi López de Padilla, el comendador mayor don Gutierre de Padilla y el clauero don Alonso de Silva. Aquéllos, por negligencia y avaricia, no sólo no las distribuyeron sino que las dejaron perder. Ya el Capítulo de Sevilla (1511) trató la cuestión; ahora se encargaba a los gobernadores de cada partido investigarlo y ejecutar las mandas.- 1525, marzo 25, Madrid. A.H.N., Ls. Mss. O. Ctva., Códice 828b, capít. 186, fols. 220r-222r.

de terciopelo de aceituní verde que regaló, los freiles encargaban confeccionar un equipo litúrgico completo: capa y casulla con sus cenefas, y *las dalmáticas* con sus redropiés y cordones⁹². Optaron por estas vestiduras de clérigos no presbíteros antes que por emplear la tela en alguna casulla más o en aplicaciones de estolas, manípulos o albas.

- Por otro lado, inventarios de 1537 y 1539 recogen por primera vez la existencia de dalmáticas en diversas iglesias, las de Argamasilla, Valdepeñas, Corral de Caracuel, Villarrubia y Granátula. Varias de ellas son producto de donaciones. En otros casos, apreciamos que la compra reciente ha previsto los usos de estas prendas a juego con otras ya existentes.

Las dos dalmáticas de Argamasilla (1537) fueron adquiridas no para complementar casullas (no coinciden sus facturas), sino a tono con una manga negra de la cruz mayor. Se trata, sin duda, de contribuir al esplendor de los oficios de difuntos o de ciertas celebraciones de la Pasión:

“(...) otra manga de terciopelo negro para la cruz mayor con cordones y borlas de seda blanca y roja;
(...) dos dalmáticas de zarzahan con bocas mangas y faldamento atras y delante de terciopelo negro con collarones de raso amarillo y bordado de terciopelo azul y cordones de seda blanca e roja”⁹³.

Las dos dalmáticas “coloradas moriscas” nuevas de la iglesia de Granátula (1539) probablemente pretendieron combinarse con la única capa del templo (de

⁹² 1510, junio, Agudo. Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fols. 110v-111r.

⁹³ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 94v.

damasco rojo con capilla de imaginería)⁹⁴. Igualmente encontramos varios conjuntos en la iglesia de Valdepeñas (1537), cada uno con su par de dalmáticas y casulla (en un caso, dalmática con su alba), y un equipo de damasco blanco en Villarrubia (1539), cuyas dalmáticas probablemente se hicieron después de la casulla (“vestimentos blancos” los había en 1491 y en 1502) para vestirlas en las fiestas, en particular las de la Virgen.

- Por las mismas fechas, documentamos ya donaciones de juegos de vestiduras que incluyen dalmáticas. El hecho es significativo, se trate de la decisión del cura de convertir así una manda monetaria destinada genéricamente a vestimentas, o bien de la voluntad de los donantes. Aquella prenda se considera ya propia del ajuar litúrgico, y ello lo interpretamos en la línea de la tendencia a recargar las celebraciones, al menos las más solemnes, confirmada también por otros indicios⁹⁵.

Así, las dos únicas dalmáticas de la iglesia de Corral de Caracuel (1537) las donó con una casulla la misma persona, en contraste con mandas anteriores que no las integraban⁹⁶. En la de Valdepeñas (1537) se recibió de un tal Cejudo el Viejo un equipo completo: casulla de damasco blanco con cenefa de imaginería y similares dalmática y capa; y, algo interesante, se quiso buscar que dos mandas de distinto origen completaran un conjunto formado también por estas prendas⁹⁷.

⁹⁴ Por su color rojo, podría acompañar también eventualmente a una casulla y un alba de ruán colorada, con su aparejo completo.- 1539, enero 27, Granátula, igl. Santa Ana. Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 176r.

⁹⁵ Por ejemplo, la multiplicación no sólo de vestiduras litúrgicas, sino también de los paños para uso del altar y para guardar el sacramento en el sagrario; la ornamentación del propio sagrario, del altar y de todo el presbiterio, etc. *Vid.* la recapitulación en lo referente a este punto contenida en las *conclusiones generales*.

⁹⁶ Pedro Navarro dio una casulla de zarzahán con manípulo, estola con cintas y sus dalmáticas de zarzahán con collares.- 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 257v. Se optó por este conjunto a diferencia de otra manda de casulla y alba registrada en este año pero seguramente muy anterior: la casulla, citada en inventarios precedentes pero de la que ahora se aclara que la donó Lucas García, es de damasco verde, color y tela que lleva también un alba en sus redropiés, mangas y amito.

⁹⁷ Se combinaban la casulla de terciopelo negro donada por Juan Rubio y las dalmáticas semejantes dadas por la mujer de Diego Hernández Tercero.- 1537, septiembre 6. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fols. 225r-226r.

Un caso particular lo constituye el rico conjunto de ornamentos que dejó don Rodrigo Manrique a la iglesia de Villarrubia (inventario de 1539) a base de damasco blanco y terciopelo rojo; lo integraba también un frontal, además de capa, casulla, dalmáticas y albas para cada prenda; resulta un “terno” excepcionalmente completo en relación con lo habitual en estos templos:

“Un frontal de damasco blanco con una guarnición de terciopelo carmesí colorado que lo dio don Rodrigo Manrique e con sus goteras del mismo terciopelo con las armas del dicho don Rodrigo;
(...) una casulla de damasco blanco con una çenefa de terciopelo colorado que la dio don Rodrigo Manrique con sus armas;
(...) una capa de damasco blanco con su çenefa e capilla de terciopelo colorado que dio don Rodrigo Manrique;
(...) dos almaticas de damasco blanco con redropies y bocas de mangas de terciopelo colorado que dio el dicho don Rodrigo Manrique e con sus armas, con cordones e borlas de seda de grana e sus collares del dicho terciopelo colorado;
(...) quatro albas de lienço de naval con guarniçiones de raso colorado con sus adereços que dio don Rodrigo Manrique”⁹⁸.

Donaciones de este tipo rebasan el mero objetivo de cubrir una carencia urgente; tanto más cuando el templo poseía otra casulla del mismo damasco blanco, en uso, rica (con bordados en oro) y combinada con dos dalmáticas muy parecidas a las descritas arriba. La donación de este personaje está muy relacionada con su prestigio y el de su linaje; redunda en una suntuosidad añadida del culto; y refleja la tendencia a disponer de “ternos” completos, al modo de los confeccionados en los talleres de los maestros más afamados para sacarlos en fiestas solemnes en iglesias importantes. Don Rodrigo Manrique, comendador de Manzanares al menos entre 1509 y 1523⁹⁹, mantuvo sin duda

⁹⁸ 1539, febrero 18, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 467v-468v..

⁹⁹ Es titular de esta encomienda cuando es visitada en 1509.- Ibid., Leg. 6110, núm. 20, fols. 19v-20v. Cfr. E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 221. Se le menciona como tal en el Capítulo General de Sevilla de 1511.- A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Códice 813b, fol. 67v. Y en 1523 aparece ejerciendo igual autoridad.- M. CORCHADO SORIANO: *Estudio ... del Campo de Calatrava, II: Las jerarquías de la Orden con rentas en el*

una relación especial con la iglesia de Santa María de Villarrubia (de carácter particular, y no institucional, pues no era su beneficiado¹⁰⁰), que lo llevó a favorecerla de este modo.

En cuanto al aspecto de las dalmáticas existentes en los templos calatravos, hemos ofrecido ya la descripción de algunas de ellas. La vestidura está hecha de telas suntuosas, nunca de lienzo, al modo de las mejores casullas: damasco, zarzahán, terciopelo, seda o seda morisca, aceituní, etc. Los colores son variados; aunque predominan las dalmáticas blancas y las negras u oscuras (moradas), se emplea también el anaranjado y el rojo o carmesí. Pero casi nunca son colores únicos: pueden combinarse blanco con verde, morado con azul, naranja con negro, etc. En efecto, llevan bordados de telas distintas (rasos, sedas) en el campo de la vestimenta (como lazos de oro sobre el damasco morado; bordados de terciopelo azul sobre el terciopelo negro). Pero sobre todo, se aplican guarniciones de telas y colores diferentes en los faldamentos, delante y detrás; en sus collares o collarones; en bocamangas y redropiés; y se añaden cordones con borlas de seda policromada.

Destacan sobre todo los *collares*, a menudo a juego con bocamangas y redropiés, que son de brocado, de raso amarillo sobre terciopelo negro; de terciopelo rojo sobre damasco blanco, o del morado de la dalmática pero en otro tejido. La estructura de las descripciones parece mostrar estos “collarones” como piezas independientes añadidas igual que los cordones: “dos almáticas de damasco moradas con lazos de oro y *dos collares de terciopelo morado con ellas*”; dalmáticas “con sus collares e cordones”.

Campo de Calatrava. Ciudad Real, 1983, p. 325. Sin duda debe de tratarse del que es conde de Paredes desde 1482 (L. Salazar y Castro: *Historia genealógica de la casa de Lara*. Madrid, 1697, v. II, p. 316), muerto en 1536, nieto de don Rodrigo Manrique (1406-1476), quien fuera primer conde de Paredes y maestre de la Orden de Santiago.

¹⁰⁰ Un comendador puede ser beneficiado de la iglesia de otro lugar que no sea cabeza de su encomienda, pero no es éste el caso: sabemos que en el templo de Santa María lo es el propio comendador de Villarrubia, frey Diego Cabrera en 1510.- 1510, agosto, Villarrubia. *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 29, fols. 301r-301v.

Incluso los collares pueden citarse aparte del resto de las vestiduras¹⁰¹. Quizás algunos sustituirían a los amitos cubriendo el cuello del clérigo, aunque se trata de una mera hipótesis en la línea de la ya indicada a propósito de las cenefas de las casullas.

Por supuesto, la disposición de estos montajes de tejidos y colores engloba a las casullas o a las capas, cuyas cenefas a menudo determinan las guarniciones de las dalmáticas¹⁰². También éstas pueden hacer juego con la estola y el manípulo del presbítero oficiante, y con las guarniciones del alba del propio clérigo que reviste la dalmática, aunque aquélla apenas pudiera ser entrevista bajo la pesada prenda diaconal. Y las dalmáticas pueden llevar su amito combinado, como éstas con cuya descripción podemos hacernos una idea de la característica vistosidad de tales conjuntos:

“Una casulla de brocado con estola y manipulo con almaticas de terçiopelo anaranjado con sus collares de brocado y redropies de terçiopelo verde, con dos pares de cordones y borlas de seda de colores, con su amito guarneçido con una faxa de brocado”¹⁰³.

En suma, no hay duda de que en las procesiones y las misas solemnes se amplía la gama de combinaciones de tejidos lujosos y elaborados juegos de colores si se emplean las dalmáticas a tono con la ropa del oficiante principal y el resto de paramentos. Sirven para realzar la magnificencia del culto, algo que se busca cada vez más a medida que transcurren las primeras décadas del siglo XVI, sin que sea obstáculo la ausencia de diáconos y subdiáconos.

¹⁰¹ Se cita “un collar de terçiopelo con lavores blancas” aparte de las ropas clericales y tras los manteles y sábanas.- 1502, marzo 8, Puertollano, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75r.

¹⁰² Por ejemplo, cenefas de brocado verde en una casulla de damasco blanco, con sus correspondientes dalmáticas de seda blanca cuyas mangas y redropies son del dicho brocado verde.- 1491, marzo 17, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122r.

¹⁰³ 1549, noviembre 15, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2r.

Terminamos la exposición acerca de esta prenda y de su uso relacionado con la creciente suntuosidad del culto, reseñando que incluso esta tendencia se ve consagrada normativamente por los visitadores calatravos de acuerdo con un sentir general.

En efecto, prescriben el uso de dalmáticas como deber de los capellanes en las parroquias. Se remiten, dicen, a la disposición de un Capítulo General calatravo (Burgos, 1523) que, en sí, les mandaba no limitarse a servir sus capellanías sino auxiliar al respectivo cura. Los freiles ordenan

“(…) a los clerigos e capellanes que al presente ay e ovieren en esta yglesia que todos los dias que estovieren e se hallaren en el pueblo, espeçialmente los domingos e fiestas de guardar, vayan e esten a todas las horas (...) e den e administren los santos sacramentos con toda diligençia quando el rector estuviere avsenste desta villa o enfermo (...) e *se vistan de diacono e subdiacono* las fiestas prinçipales del año, que por honrra de la yglesya e del pueblo lo deven de hazer”¹⁰⁴.

En realidad el auto capitular no obligaba a los capellanes a revestirse con dalmáticas en las fiestas solemnes. La peculiar interpretación de los visitadores consagra una irregularidad, pues clérigos presbíteros, los capellanes, aparecen como diáconos y subdiáconos, grados inferiores. Pero esto se pasa por alto en aras de la apariencia: se busca en primer lugar no que los capellanes desempeñen las *funciones* del diácono y el subdiácono, leyendo en lugar del sacerdote el evangelio y la epístola, sino que figuren *vestidos* como ellos y, consiguientemente, ejerzan esos ministerios.

Probablemente hay que entender que si el citado mandamiento recoge tal anomalía no es creando una práctica nueva, sino elevando a norma un uso habitual en los templos que alcanzaran a poseer estas ricas vestiduras (algo que a su vez motivaría a otros a hacerse con ellas).

¹⁰⁴ 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 269v.

En este sentido, las prácticas y los ideales sobre el culto en las iglesias calatravas no constituyen una excepción. También en otras partes era habitual (a fines del siglo XV y comienzos del XVI) vestir los ricos *hábitos* propios del diaconazgo y el subdiaconazgo para solemnizar más los ritos, con independencia del grado que se tuviera. Incluso lo hacían, asumiendo sus funciones, clérigos que no llegaban a ellos al ser de órdenes menores, algo que condenaban como pecado los tratados morales¹⁰⁵. Aunque quizás esto último fuera menos frecuente, la práctica de adjudicarse los presbíteros los ropajes y funciones diaconal y subdiaconal sí debía de estar extendida cuando los freiles de la Orden de Calatrava la recogen en su mandamiento y cuando la acreditan otros testimonios para la zona toledana: doña Teresa Enríquez (c. 1455-1529) preveía incluso la gratificación monetaria por ello en el marco de las ceremonias de la cofradía del Santísimo Sacramento fundada por ella en Torrijos, al prescribir en los estatutos que

“se den en cada un año al dicho cabildo 6.000 maravedís para que los repartan por distribuciones entre los capellanes que tomaren capas *en el coro* y *procesiones* y *servieren de diáconos y subdiáconos*”¹⁰⁶.

En todo caso, se está haciendo necesidad de lo superfluo al asumir este ideal sobre el uso de ornamentos en las fiestas principales, recogido incluso en las normas calatravas dirigidas a sus iglesias. Una misa mayor especial cobrará más esplendor si se sacan tales ropas que si los capellanes rodean el altar ataviados con albas o simples sobrepellices, y ello honrará a la iglesia y a sus feligreses; aplíquese lo mismo a las procesiones. Con las vistosas dalmáticas, el realce del culto no se logra ya sólo con la

¹⁰⁵ Fray Hernando de Talavera señala que, en la misa, es pecado leer la epístola en hábito de subdiácono el que no tiene tal orden.- *Breve forma de confesar*, p. 13.

¹⁰⁶ Según la redacción definitiva de los estatutos (1527). La bula de autorización de la cofradía (Julio II) es de 1508. Entre este año y 1514 la viuda de don Gutierre de Cárdenas obtuvo otros documentos papales para el cabildo y la iglesia donde daría culto al Sacramento, también fundada por ella. Publ. M. DE CASTRO Y CASTRO: *Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”*, y *Gutierre de Cárdenas*. Toledo, 1992, p. 365.

evidente complicación decorativa de las vestiduras litúrgicas, sino con el añadido de prendas en una escenografía sagrada que tiende a ser un objetivo en sí misma, y que se corresponde con una diversificación de las acciones de la misa realizadas por clérigos distintos.

Ahora bien, el afán de introducir dicha fastuosidad no excluye la piedad sincera, algo evidente en la labor de doña Teresa Enríquez, mujer culta y noble y muy preocupada por la difusión de la devoción al Sacramento. Ambos objetivos coinciden: el fin último de la fundadora es promover la devoción; y un medio para ello es dotar los ritos del mayor honor material, sinónimo de una dignidad que se considera inherente a las ceremonias. A la misma mentalidad respondería en las iglesias del Campo de Calatrava el gusto por contar con piezas de vestuario litúrgico ricas y diferenciadas por su forma y función, con la convicción añadida de su aportación a la *honra* de la localidad.

C) ALBAS. SU ALTERNANCIA CON LAS SOBREPELLICES.

C.1. ALBAS.

El alba no parece una prenda muy utilizada. No prolifera como cabría esperar si se piensa que *todo* clérigo debe revestirla para cualquier función litúrgica: bien cubriéndola después con la casulla o las dalmáticas o bien llevándola sola, y provista de estola, manípulo y amito en la misa. Incluso no todos los templos las tienen: solo 21 alguna vez entre las 36 iglesias estudiadas, y sobre todo a partir de los inventarios de 1502, y hasta esta fecha en cantidad escasa en cada templo.

Quizás la cifra real de albas sea mayor si algunas se incluyen implícitamente en el “aparejo” de las casullas. Cuando es así se suele especificar¹⁰⁷, pero de nuevo hay que cuestionar la exhaustividad de los inventarios. Hemos detectado omisiones al respecto al cotejar los de un mismo templo¹⁰⁸; se citan albas ya “viejas” por primera vez; y se ordena comprar “çintas para los vestimentos” de cierta iglesia en un año en que no se registra ningún alba a diferencia de relaciones anteriores¹⁰⁹; otras veces se insiste en lo completo de un “recabdo” que por ello podría incluir el alba, más aún cuando el donante había sido rector parroquial (“una vestimenta blanca de lienço *con su aparejo* que mando Alonso Sanchez, cura, *con todo su recabdo*”).

Hechas estas salvedades, en conjunto su uso no parece del todo generalizado. Pensamos que en lugar del alba se utilizaría corrientemente la sobrepelliz, el sencillo hábito blanco de lienzo o lino blanco, que no sólo debió de imponerse a costa del alba para los clérigos de órdenes menores, como afirma M. Righetti¹¹⁰, sino para todos, incluido el cura presidente de las celebraciones.

En efecto, a menudo encontramos las albas en un número muy escaso: hasta 1502, la cifra suele oscilar entre una y tres albas en cada iglesia, con la excepción de las diez de San Bartolomé de Almagro en 1491. Una sola hay en las iglesias de Luciana (1471), Piedrabuena (de 1491 a 1502), Aldea del Rey (1491), Bolaños (1491), Malagón (1493) y Gargantiel (1493 y 1502). Además, no es infrecuente su mal estado (a menudo

¹⁰⁷ Entre las once casullas del templo de Puertollano (1502), algunas son descritas “con su aparejo” o “recabdo”, pero a dos se les atribuye “aparejo y *alva*” o “*con un alva*”.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 74v.

¹⁰⁸ Por ejemplo, caso de los inventarios de la iglesia de Valenzuela de 1495, 1502 y 1549: cierta casulla de carmesí lleva un alba de bretaña en el primer año; se omite en el segundo, y reaparece en el tercero.

¹⁰⁹ La iglesia de Piedrabuena tenía tres albas en 1471 (una rota); pero sólo una en 1491, 1495 y 1502; y aunque en 1510 ni siquiera se reseña, los visitantes mandan comprar las *cintas* tan propias de esta prenda.

¹¹⁰ Este fenómeno se habría empezado a producir desde el siglo XII.- *Historia de la liturgia*, I, p. 535.

son albas viejas y rotas, reseñadas así en sucesivos inventarios hasta que las omiten); recuérdese que suelen ser de lienzo, tela menos resistente que la de las casullas. De hecho se usaban albas con rotos o descosidos, algo desaprobado por los visitantes¹¹¹.

Las ocasiones en que se adquiere un alba antes de 1502 son contadas¹¹²; una vez se cita su procedencia, Toledo¹¹³, de donde vendría la mayoría de los ornamentos. Y los visitantes se preocupan menos de ordenar su compra que en el caso de casullas, sobrepellices o capas. Quizás al mandar adquirir casullas “con todo su aparejo” se entiende que llevarán su propia alba, pero ésta no sustituirá a otra deteriorada para un clérigo ayudante¹¹⁴. Y es que no se aprecia que se procure siempre reemplazar las viejas, por escasas que sean en los templos¹¹⁵, sino hasta pasadas varias décadas. Hay excepciones (albas reseñadas como nuevas o compradas) pero se mantiene un número bajo de esta prenda¹¹⁶, más llamativo en iglesias importantes como la de Daimiel¹¹⁷.

¹¹¹ En Sta. Ana de Granátula la casulla blanca llevaba alba, estola, manípulo, amito y cinta; tras una visita, se ordenó reparar el alba, rota en la delantera.- 1539, enero 27. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 24, fol. 183r.

¹¹² En los dos casos, se añade al ajuar una sola alba: Daimiel tiene una nueva en 1495; y Malagón en 1493 (con la reserva de que no se trate de la vestimenta citada en 1491, *vid.* la nota siguiente).

¹¹³ “Un alba que se hizo en Toledo”, en Malagón en 1493.- *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 20, fol. 335v. ¿Se corresponde con la “vestimenta de seda morisca” reseñada en 1491 y que después no se vuelve a citar? Como tal alba suelta desaparece en el siguiente inventario (1502), un ejemplo de las omisiones a veces detectadas.

¹¹⁴ Un alba vieja (1491) del templo de Bolaños se sigue citando en 1495; si bien este inventario recoge una casulla nueva que lleva su propia alba, no aparece ninguna otra suelta que reemplazara a la vieja.

¹¹⁵ Entre otros casos, un alba vieja, con su estola, manípulo y amitos viejos, es la única que tiene la iglesia de Gargantiel en 1493; continúa con esta misma prenda en 1502, sin que se cite ahora ninguna más.

¹¹⁶ En 1491 la iglesia de Calzada no tiene ningún alba. En 1502 posee ya tres: una forma parte del ajuar de una casulla y las otras dos, sueltas, han tenido que ser compradas aunque sólo se reseñe así en un caso.

¹¹⁷ En 1491 tiene tres albas “buenas”; igual cifra en 1493 (pero una, rota). En 1495 hay ya cuatro, pero dos están “vieja” y “rota” y las otras son “nuevas”, descripción mantenida en 1502. Es decir: se ha pasado de tres a cuatro albas, pero sólo se cuenta con dos en buen uso, sin que se incrementen más adelante.

En cambio parece claro que, si las albas se utilizan poco hasta 1502, desde esta fecha (y más aún conforme avanzan las primeras décadas del siglo XVI) comienzan a introducirse más y también con su propio “aparejo” más o menos completo de cintas, estola, manípulo y amito. Con todo, a veces siguen sin estimarse urgentes aún careciendo de ellas, como comprobamos en 1509 y 1510 en Daimiel¹¹⁸ y Aldea del Rey¹¹⁹ (a pesar de que los visitantes de estos años atendieron especialmente a las necesidades del ajuar litúrgico). Pero quitando estas muestras de su ritmo paulatino, la revalorización del alba para el culto desde los inicios del siglo XVI es innegable.

En efecto, se documentan en iglesias donde no las había o no se citaban. Y no aisladamente, sino en grupos de más de dos. Aparecen por primera vez cuatro en la iglesia de Villarrubia, en 1502 (además, recibe el mandato de proveerse de más “vestimentos e alvas para desyr misa”¹²⁰), y tres en las de Corral de Caracuel y Argamasilla (1537). Ya no es inusual disponer de una cifra aún mayor, al contrario que en las décadas finales del siglo XV: por ejemplo, tiene ocho albas la iglesia de Granátula en 1539; once la de El Moral diez años después (en ambos casos, citadas por primera vez); la de Valdepeñas también once en 1537, y la de Villarrubia diez en 1539, aunque tres son viejas o rotas. Además, ahora se adquieren albas nuevas, y no sólo para renovar las estropeadas¹²¹ sino para incrementarlas (parroquias de Calzada en 1502 y de Malagón más tarde).

¹¹⁸ Santa María la Mayor de Daimiel sólo tiene dos disponibles en 1509 (*vid.* nota precedente) pero no se ordena comprar albas sino otras vestiduras, una casulla y una capa.- *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 2, fol. 19v.

¹¹⁹ En 1510 no ordenan comprar albas para este templo sino dos sobrepellices, a pesar de no tener ninguna o, en todo caso, una que, citada en 1491, se omite después.- *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 17, fol. 258r.

¹²⁰ 1502, enero 22 y 27, Villarrubia, Santa María la Mayor. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 29, fols. 174v y 177r.

¹²¹ En El Viso se transforman cuatro *viejas* (1502) en *nuevas* con estolas, manípulos y amitos (1537).

En esta época los freiles calatravos se muestran sensibles a su carencia y urgen su compra; se constata en el caso citado de Villarrubia y en otras parroquias como la de Miguelturra en 1502:

“(…) asy mismo vos mando que conpreys un par de alvas de su buen lienço guarneçidas con dos amitos *porque dellas ay mucha nesçesydad*, e un par de çintas”¹²².

Este mandato se cumplió y la iglesia llegaría a poseer seis albas (1538). Idéntico mandamiento dirigen en 1510 a los oficiales concejiles de Valenzuela, cuya iglesia sólo tenía una vieja, y en efecto se compraron dos, reseñadas después sueltas además de otras tres adjudicadas a casullas. También los visitadores se preocupan por la falta de cintas para ceñir esta vestidura (iglesias de Calzada y de Piedrabuena en 1510); y se registran ahora más cordones¹²³, aunque podrían destinarse también, como se advirtió, a sujetar otras piezas: el manípulo al brazo y la estola al alba.

Igualmente ahora, a diferencia de la etapa anterior, los donantes incluyen las albas en sus limosnas, bien como prenda aislada, bien con su propio equipo, o integrando uno mayor.

A veces se trata del objeto exclusivo de la **donación**, lo que indica una nueva valoración de la vestidura (tanto más cuando el templo posee ya otras). Es el caso de las regaladas a la iglesia de Argamasilla¹²⁴ y a la de Valdepeñas¹²⁵. Las donantes son mujeres sin relieve social (identificadas por el marido: “la de Farina” y “la de Martín Martínez”), y su donación representa probablemente la cuota a favor de la propia iglesia

¹²² 1502, abril 21, Miguelturra. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 374r.

¹²³ “Seys cordones de hilo çamorano traydos”, para las ocho albas de la iglesia de Argamasilla (1537).

¹²⁴ 1537, noviembre 6, Argamasilla. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 94v. Nótese que ninguna de las otras siete albas citadas en este inventario está deteriorada. La donada ahora, de naval con redropiés de raso, puede usarse con uno de los tres amitos nuevos de naval y con cordones de hilo traídos recientemente.

¹²⁵ La iglesia posee otras diez albas. 1537, septiembre 6, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 225v.

parroquial no olvidada en las mandas *post mortem* de feligreses de un nivel económico medio. Pero no hay que pensar que se trate de ropas sencillas y de bajo coste: el alba genuina de lino o lienzo blancos, como túnica sin adornos, ha cedido a las guarniciones y telas ricas: la regalada a la iglesia de Argamasilla es de naval (un lino no muy fino, lo que llaman las fuentes “bretaña”), pero tiene redropiés de raso colorado y morado; y la otra es de damasco rojo y lleva todo su aparejo de estola, manípulo y amito.

Casos distintos son otras cuatro donaciones localizadas: confirman la solvencia de los tres benefactores, noble en un caso y otros que además de ello son personajes significados en las jerarquías de la Orden de Calatrava. Se trata de Doña Teresa Enríquez (la famosa “Loca del Sacramento”), el comendador mayor don García de Padilla y don Rodrigo Manrique, comendador de Manzanares, que prodigaron su labor bienhechora por las iglesias del Campo de Calatrava. Aquí, las beneficiarias son las de Aldea del Rey (1537), Malagón (1538) y Villarrubia (1539). Las albas que regalan llevan sus aparejos de estola, manípulo, amito y cinta o cordones, su factura incluye guarniciones de telas ricas, y, en dos de los cuatro casos, forman parte de una donación más amplia, todo un equipo de ropas litúrgicas complementadas que rebasa el prototípico conjunto de casulla y aparejo limitado en general a la estola y el manípulo. Véase esquemáticamente en qué consisten:

1537, iglesia de San Jorge de Aldea del Rey. Donante: doña Teresa Enríquez.

Manda: Equipo de alba y casulla con sus aparejos, con sábana y palia de la misma tela.

- *Alba de ruán con redropiés y bocamangas de raso colorado, con todas sus guarniciones.*

- Casulla de ruán con cenefa con vivos de seda negra; amito de ruán con cintas de hilo blanco; sábana de ruán para el altar y palia de ruán con una cruz negra de seda bordada

¹²⁶

¹²⁶ Además de este equipo, donó también una estola de raso para uso del sagrario, un conjunto de estola y manípulo en raso azul, un cordón de hilo y dos corporales de holanda.- Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 105v.

1538, iglesia de Santa María Magdalena de Malagón. Donante: doña Teresa Enríquez.

Manda: Alba con todo su aparejo, que puede complementar a una casulla de chamelote colorado --con su aparejo-- existente en la iglesia.

- *Alba con estola, manípulo, amito, cinta y redropiés colorados de raso.*

Donante: comendador mayor don García de Padilla.

Manda: Dos albas con sus aparejos, de uso independiente, en principio, de las casullas de la iglesia (sus colores son distintos a los que llevan estas casullas o sus guarniciones y piezas complementarias).- *Dos albas con todos sus aparejos, ambas labradas en seda, una de grana y otra amarilla*¹²⁷.

1539, iglesia de Santa María de Villarrubia. Donante: comendador de Manzanares d. Rodrigo Manrique

Manda: equipo de casulla, capa, dos dalmáticas, albas para las cuatro ropas anteriores y, además, frontal de la misma tela.

- *Cuatro albas de lienzo de naval, con guarniciones de raso colorado, con sus “aderezos”.*

- Casulla, capa, dalmáticas y frontal de damasco blanco con aplicaciones de terciopelo rojo: en las cenefas de la casulla y la capa, la capilla de ésta, los redropiés, bocamangas y collares de las dalmáticas y en las guarniciones y goteras del frontal. Las piezas llevan bordadas las armas del donante¹²⁸.

Estas descripciones ilustran tres rasgos del **uso de las albas** desde los inicios del siglo XVI.

Primero, se tiende a proveerlas de su propio “aderezo” de amito, estola y manípulo, además de la cinta: ahora son habituales descripciones como “un alba de ruan colorado con su estola, manipulo, amito y cordon”¹²⁹, lo que apunta a su uso por los

¹²⁷ Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 17v.

¹²⁸ Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 467v-468v.

¹²⁹ 1539, enero 27, Granátula, igl. Santa Ana. Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 176r.

clérigos ayudantes en el altar, sin casulla; la vistosidad que adquieren las albas propiciaría su mayor utilización, y a la inversa.

En segundo lugar, integran los “aparejos” de casullas en una proporción mucho mayor de la observada anteriormente: siempre que es posible, no se concibe ya proveerse de equipos para la misa que no incluyan el alba adjudicada a la casulla concreta, junto con las demás piezas.

Por último, como se ha podido observar en algunas descripciones, las albas incorporan una rica decoración de aplicaciones en delanteras, redropiés y bocamangas; con telas ricas como sedas, damasco, terciopelo, raso y brocados, y en colores que pueden coincidir con los de estolas, manípulos, amitos y casullas o sus cenefas, o a veces con los forros de estas piezas. La tela básica de las albas es sencilla: lino, naval, lienzo, ruán, bretaña, fustán; tejidos considerados austeros para los ornamentos, como todos los que se componen de hilo y algodón. Pero la misma tela puede ir labrada; y sobre todo, aquellas aplicaciones ganan terreno sobre el vestido, de modo que bocamangas y redropiés adquieren personalidad propia al lado de los cíngulos; con un colorido que llama la atención por su variedad: colorado, carmesí, anaranjado, morado, grana, amarillo, negro... De hecho, el color blanco característico apenas se apreciaría en un alba así confeccionada y asomando bajo la casulla del oficiante, aunque las albas con adornos blancos también pueden aparecer suntuosas (guarniciones de damasco blanco sobre el vestido de lienzo). Y en cuanto a las albas vestidas por clérigos ayudantes, contribuiría a la mayor solemnidad del rito su apariencia a tono con los ornamentos del presbítero, y quizá también con otros paramentos y objetos del altar. Por otra parte, sigue habiendo albas descritas simplemente como blancas, probablemente sin ningún adorno.

No es extraño que algunas albas ricas se reserven para ocasiones especiales. Puede ser los domingos, como se dice de cierta alba de la iglesia de El Moral (por su factura deducimos que la revestiría el cura bajo una casulla combinada, ayudado por

clérigos con dalmáticas también a juego, todo muy ornamentado¹³⁰). En otra ocasión se describen unas albas “para los días de fiestas”¹³¹, seleccionadas por su factura o probablemente ya sólo por el hecho de ser albas. Sería también el caso de un “alva pequenna para acolitos”¹³² citada ocasionalmente; es difícil que en estas iglesias sirvan clérigos de órdenes menores, sean el acolitazgo, la lectoría u otras: la función propia del acólito, llevar al altar los cirios y las ampollas¹³³, la desempeñarían normalmente sacristanes y mozos revestidos con sobrepelliz, de lo que se deduce el empleo restringido de aquella prenda.

Finalmente, como ilustración de la vistosidad que adquiere esta vestidura, de su inclusión en las donaciones y de su valoración como parte de los equipos clericales (todo ello relacionado), presentamos esquemáticamente la descripción de las once albas de la iglesia de Valdepeñas en fecha avanzada. Recogemos sus posibles combinaciones con otros ornamentos, siempre vestiduras¹³⁴: por su color, coinciden todas con casullas (salvo un alba naranja a tono, en cambio, con dalmáticas), algunas con el conjunto de casulla y dalmáticas y, en alguna ocasión, con lo anterior más la capa:

- Alba con redropiés y bocamangas de terciopelo **negro**.

Ornamentos combinados:

¹³⁰ Este alba reservada tiene redropiés de raso colorado. La emplearía el oficiante de la misa mayor con la casulla de carmesí colorado con cenefas de oro, acompañado seguramente por clérigos con las dalmáticas descritas de carmesí con un “Ihus” encima y cordones de seda, puestas éstas sobre sendas albas con redropiés de carmesí de raso. Es una de las combinaciones que pueden hacerse entre las ocho casullas y las once albas de este rico ajuar.- 1549, noviembre 15, El Moral. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2r.

¹³¹ Este uso reservado dan a cuatro albas con sus estolas, manípulos y amitos en la iglesia de Nuestra Señora del Valle de El Viso en 1537, quizás a juego con un frontal también “de raso pardillo e verde para el altar mayor *para los días de fiestas* con sus frontaleras de raso azul”.- Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 10v.

¹³² 1510, julio, Luciana, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6076, núm. 28, fol. 263r.

¹³³ Pedro de Cuéllar: “Catecismo”, publ. J. L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, p. 210.

¹³⁴ No llega a haber ternos que incluyan otros paramentos como los frontales y los paños para el facistol.

Dos casullas de terciopelo negro, ambas donadas, una con cenefa en terciopelo rojo.
Un par de dalmáticas de terciopelo negro con collares y cordones, donadas por una mujer.
Dos capas de chamelote negro, donadas por un hombre.
Estola y manípulo de terciopelo negro, y una estola suelta de la misma tela y color.

- Alba con redropiés y bocamangas de terciopelo de **grana**, y con estola, manípulo y amito.

Ornamentos combinados:

Dos casullas de paño de grana, una donada por una mujer.- Alba guarnecida de terciopelo **carmesí**, “con todo su aparejo”.

Ornamentos combinados:

Dos casullas de terciopelo carmesí, las dos con cenefa bordada de imaginería.
Una capa de terciopelo carmesí con cenefa bordada de imaginería.

- Alba guarnecida de damasco **colorado** “con todo su aparejo”; la dio “la de Martín Martínez”.

Ornamentos combinados:

Una casulla de raso colorado.
Un par de dalmáticas de damasco colorado, con collares y cordones.

- Alba guarnecida de terciopelo **colorado**, “con todo su aparejo”.

Ornamentos combinados:

Pueden hacer juego con las casullas de tono colorado, carmesí o “grana colorada”, y con las dalmáticas anteriores.

- Otro “recabdo” guarnecido de raso **morado**, “con todo su aparejo”.

Ornamentos combinados:

Una casulla de terciopelo morado, tela de plata y cenefa de brocado, que dio la reina Isabel.

- Otro “recabdo” guarnecido de raso **anaranjado**, “con todo su aparejo”.

Ornamentos combinados:

Un par de dalmáticas de terciopelo anaranjado, con sus collares y cordones.

- Cuatro “recabdos” **blancos**, con sus aparejos.

Ornamentos combinados:

Una casulla de damasco blanco, donada por un hombre.
Un par de dalmáticas de damasco blanco, mandadas por el mismo.

Se incluyó una capa igual en la donación; ya inservible, se utilizó para aderezar el púlpito¹³⁵.

En suma, en el Campo de Calatrava la evolución que se aprecia en cuanto al uso del alba refleja la *tendencia general hacia la magnificencia en las vestiduras litúrgicas* y, en relación con ello, el afán por dotar de un mayor esplendor al culto, en línea con el fenómeno que a lo largo de la baja Edad Media propende a convertirlo, en especial la misa, en una representación “teatral”.

Los colores y adornos del alba hacen que se haya desvirtuado bastante su simbolismo bíblico como vestidura blanca celeste de los santos, los ángeles y el propio Cristo triunfante¹³⁶. Nos encontramos en el periodo en que aún no se ha generalizado el encaje en la prenda pero ya se adornan con recamados y telas preciosas sus bocamangas y su falda (cada vez más ancha), quizás ésta con dos cuadrados de tela aplicados abajo delante y detrás, como se usaba en muchos lugares desde el siglo XII; en cambio, no constatamos en las iglesias calatravas los adornos en los cíngulos (aquí, “cintas”)¹³⁷, aunque sí la introducción de la forma de cordón para ellos. La preferencia por albas decoradas (y sobre todo como parte de equipos completos de vestiduras), apreciable en el Campo de Calatrava desde el comienzo del siglo XVI, en parte se ve inducida por miembros destacados de la Iglesia, y por ello familiarizados con unos usos suntuosos en la liturgia que proyectan aquí: miembros del gobierno de la Orden, y también los clérigos foráneos diputados por doña Teresa Enríquez para proveer de ornamentos a las “iglesias pobres de estos reinos”¹³⁸. Pero también se ha podido ver que

¹³⁵ 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fols. 225r-226v.

¹³⁶ A.G. MARTIMORT: *Ob. Cit.*, pp. 138 y 143.

¹³⁷ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 542-543.

¹³⁸ Son los visitadores que recorren las iglesias para proveerlas de ornamentos y sagrarios (y propagar el culto al Sacramento repartiendo bulas). Esta misión la instituyen los estatutos de la cofradía del Santísimo Sacramento (aprobados en 1527) fundada por doña Teresa en Torrijos; ella añadirá en su testamento cierta renta al efecto.- M. DE CASTRO Y CASTRO: *Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”, y Gutierre de Cárdenas*. Toledo, 1992, Apénd. doc.: Estatutos, pp. 356-358; Testamento Teresa Enríquez, pp. 387 y 413.

las propias gentes de la zona responden asumiendo los nuevos gustos, tanto los feligreses de las parroquias con sus mandas como los responsables locales de los templos que procuran la provisión de un vestuario más rico y concebido de manera global.

C.2. SOBREPELLICES.

Como se ha indicado arriba, las sobrepellices son, seguramente, el contrapunto a la relativa escasez de albas en las iglesias antes de la revalorización de éstas desde el inicio del siglo XVI.

Según las normas al uso, la sobrepelliz, un sencillo hábito blanco de lienzo o lino sin adornos, es la vestidura habitual de los clérigos, a no ser que se pongan el alba, en todo acto de culto, litúrgico (misas y oficios) o paralitúrgico (procesiones)¹³⁹. Además de los clérigos, sabemos que en las iglesias de la zona la emplean preceptivamente los sacristanes para acceder al altar o ayudar al rezo del oficio. Y también los niños y jóvenes (los *mozos*) que ayudan a la misa. Estos usos confirman su carácter de ropa litúrgica básica y signo de ruptura con lo cotidiano, asociada no a la condición de los que la visten, que no son siempre clérigos, sino a la ocasión y el lugar sagrados.

La abundancia de sobrepellices disponibles y algunos datos sobre el uso reservado de albas (los expuestos arriba y otros) indican que las primeras constituyen la vestidura interior más empleada. Sólo en iglesias donde la abundancia de albas permitiera su uso habitual, ya entrado el siglo XVI, serían éstas las prendas básicas en

¹³⁹ A.G. MARTIMORT: “Estructura y leyes de la celebración litúrgica”, en *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1964, p. 137.

lugar de la sobrepelliz, exceptuando sacristanes y mozos, y seguramente dejando las más ricas para las celebraciones solemnes.

En efecto, en contraste con la escasez de albas, en las tres últimas décadas del siglo XV se dispone prácticamente siempre de sobrepellices en número suficiente. Como vestidura sencilla, resulta más asequible para los templos. Y se sigue teniendo y renovando aún después, cuando el uso de las últimas gana terreno, ya que el aprecio del alba para complementar casullas y dalmáticas coincide con su complicación y enriquecimiento en factura y decoración, lo que sin duda la encarecería y llevaría a limitar el uso de las mejores. Hay que suponer que, de haber pocas albas, aún sencillas, se reservaran para los curas, pero quizás incluso ellos mismos usaban sobrepelliz a diario bajo la casulla (o la capa en su caso), dejando las albas para las fiestas. De modo significativo, en una ocasión los visitantes ordenan comprar una sobrepelliz *para el cura* de la iglesia de Malagón (1502) alegando que no tiene ninguna, cuando comprobamos que el templo dispone entonces de un alba nueva que, al ser la única, se adjudicaría precisamente al rector. Es un testimonio de un fenómeno general: se considera imprescindible la sobrepelliz, en contraste con el más bien escaso interés por proveerse de albas hasta entrado el siglo XVI, y hay que tener en cuenta, como se dijo arriba, que en algunos casos las últimas proceden de donaciones.

En efecto, son contados los templos que disponen de una sola sobrepelliz¹⁴⁰. Habitualmente poseen varias, grandes para capellanes y sacristanes, y (con mucha frecuencia) pequeñas para los mozos. Sin embargo, es una de las ropas que más se deteriora y a menudo su apariencia dejaría bastante que desear; en cuanto a su renovación e incremento, parece que era mayor el interés por hacerlo con las pequeñas

¹⁴⁰ Sólo los templos de Alcolea, en 1471; Aldea del Rey, en 1491; Cabezarados, en 1493, 1495 y 1502.

que con las grandes, aunque se documenta la posesión de sobrepellices nuevas de adulto, y los visitantes se preocupan de ordenar su adquisición¹⁴¹.

Su cantidad en las iglesias varía, pero no resulta excepcional superar la cifra de cinco, algo muy raro en las albas: para adultos hay nueve en la parroquia de Almagro, siete en Puertollano, once en Valdepeñas, quince en El Moral, etc.; y de las pequeñas, citadas como sobrepellices para los “niños”, “mochachos” o “moços”, desde una o dos hasta nueve.

Véanse los siguientes datos:

Iglesia parroquial	Nº de sobrepellices documentadas		
	Grandes	Pequeñas	Incrementos significativos
Sta. M ^a la Mayor, Miguelturra ¹⁴²	1	4	
S. Andrés, El Moral ¹⁴³	4	4	hasta 15 grandes ¹⁴⁴
S. Benito, Agudo ¹⁴⁵	5	6	
Sta. María, Piedrabuena ¹⁴⁶	4	9	
Sta. María, Calzada	4	4	hasta 7 pequeñas ¹⁴⁷
Sta. María, Daimiel ¹⁴⁸	7	7	
Sta. Ana, Granátula ¹⁴⁹	2	2	
S. Esteban, Mestanza ¹⁵⁰	2	2	

¹⁴¹ La iglesia de Santa María de Piedrabuena tenía 4 grandes y 9 pequeñas en 1495, viejas y nuevas, pero en 1510 no se cita ninguna: ya se habrían deteriorado aún las “nuevas”, y los visitantes ordenaron que se hicieran dos.- Ibid., Leg. 6076, núm. 33, fol. 204r. También tras la visita de este año a Aldea del Rey dejaron mandado comprar un par de sobrepellices para la iglesia de San Jorge.- Ibid., Leg. 6076, núm. 33, fol. 204.

¹⁴² 1538, Miguelturra.- Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 21v.

¹⁴³ 1493, El Moral.- Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 212v (lo mismo en 1495).

¹⁴⁴ 1502, El Moral.- Ibid., Leg. 6075, núm. 25, fol. 81v.

¹⁴⁵ 1495, Agudo.- Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 232v.

¹⁴⁶ 1495, Piedrabuena.- Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 216v. .

¹⁴⁷ 1491, Calzada.- Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 84r. Y más adelante: "Cuatro sobrepellices mayores viejas rotas y seys pequennas de mochachos, e ha de cobrar otra sobrepellis pequenna que debe la Montesyna": 1502, Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 329v.

¹⁴⁸ 1491, Daimiel.- Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181r.

Sta. María, Abenójar ¹⁵¹	2	2	
Sta. Catalina, Tirteafuera ¹⁵²	2	2	
Sta. M ^a de Alta Virtud, Bolaños ¹⁵³	5	2	
Sta. María, Santa Cruz de Mudela ¹⁵⁴	9	3	hasta 6 pequeñas ¹⁵⁵
S. Bartolomé, Valenzuela ¹⁵⁶	4	2	
Sta. María, Villarrubia ¹⁵⁷	5	4	
Sta. M ^a la Mayor, Argamasilla ¹⁵⁸	2	4	hasta 7 pequeñas ¹⁵⁹
Sta. María, Caracuel ¹⁶⁰	3	3	
Sta. María, Gargantiel ¹⁶¹	2	1	
S. Juan, Puebla de Don Rodrigo ¹⁶²	2	1	
Sta. M ^a la Blanca, Torralba ¹⁶³	3	2	hasta 7 pequeñas ¹⁶⁴
S. Juan, Pozuelo ¹⁶⁵	--	4	
Sta. M ^a Encarnación, Corral de Caracuel ¹⁶⁶	2	3	
Sta. María, Valdepeñas ¹⁶⁷	11	5	
Sta. M ^a la Mayor, Puertollano	7	5	

¹⁴⁹ 1491, Granátula.- Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 100r (tiene dos sobrepellices más en 1493, y en 1539 tres grandes y dos pequeñas).

¹⁵⁰ 1493, Mestanza.- Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 198v.

¹⁵¹ Todas ellas rotas: 1493, Abenójar.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 85v. Siguen en el mismo estado en 1495, pero en 1502 se citan tres grandes y una pequeña.

¹⁵² Viejas y nuevas respectivamente. 1502, Tirteafuera.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65r.

¹⁵³ 1491, Bolaños.- Ibid., Leg. 6075, núm. 8, fol. 162v. De las grandes se insiste en que son "buenas".

¹⁵⁴ 1491, Santa Cruz de Mudela.- Ibid., Leg. 6075, núm. 3, fol. 33r.

¹⁵⁵ 1502. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v. Han disminuido las grandes, de nueve a seis.

¹⁵⁶ 1491, Valenzuela.- Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 113v.

¹⁵⁷ 1491, Villarrubia.- Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 194v. Se omiten las pequeñas en 1539.

¹⁵⁸ 1493, Argamasilla.- Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 186v.

¹⁵⁹ 1537, Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 95r.

¹⁶⁰ 1493, Caracuel.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 55v.

¹⁶¹ 1493, Gargantiel.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 96v.

¹⁶² 1493, Puebla de Don Rodrigo.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 89v (lo mismo en 1495).

¹⁶³ 1493, Torralba.- Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 323v.

¹⁶⁴ Tres grandes, siete chicas, más otras siete rotas: 1539, Torralba.- Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 138v.

¹⁶⁵ 1495, Pozuelo.- Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v.

¹⁶⁶ 1537, Corral de Caracuel.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 257v.

La *presencia constante de sobrepellices destinadas a los mozos* merece un somero comentario: acredita la costumbre extendida de su participación como auxiliares en los ritos litúrgicos y, sin duda, esto constituye una vía de formación religiosa laica, para niños y adolescentes.

En suma, el uso de la sobrepelliz como prenda litúrgica elemental, más común que el alba, sería éste:

- Sacristanes y mozos al ayudar en todos los actos de culto: siempre sobrepelliz y no alba.
- Rezo de las horas: sobrepelliz sola los clérigos seculares o de San Pedro; sobrepelliz y mantos de coro los freiles calatravos.
Tenderán a usar alba en las fiestas solemnes.
- Misas de diario (oficiadas por un solo clérigo, el cura, auxiliado por sacristanes y mozos; y misas de los capellanes al cumplir con las de sus capellanías): sobrepelliz y casulla sencilla de lienzo el celebrante; sobrepelliz los auxiliares en su caso.
- Misas de domingos y fiestas sin relieve especial: sobrepelliz y casulla rica con aparejo el cura; sobrepelliz sola los clérigos del coro; sobrepelliz y aparejo los clérigos ayudantes del altar; sobrepelliz sola los mozos y sacristanes.
Tenderán a usar albas todos, y dalmáticas sobre ellas uno o dos clérigos ayudantes.
- Honras fúnebres:
 - oficios exequiales sin misa: sobrepelliz y capa el cura; sobrepelliz los clérigos ayudantes.
 - misas de *requiem*: sobrepelliz y casulla el cura, sobrepelliz los ayudantes si los hay.*Tenderán a usar alba, y dalmáticas los clérigos ayudantes, en entierros importantes.*

¹⁶⁷ 1537, Valdepeñas.- Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 227v.

- Procesiones: Sobrepelliz y capa el cura; sobrepelliz otros clérigos.
Tenderán a vestir alba todos, y dalmática algún clérigo, en procesiones de fiestas solemnes.

Cabe añadir lo mismo en cuanto a la procesión improvisada al llevar el Viático a los enfermos: el cura portador de la eucaristía vestía capeta y, debajo, sobrepelliz; y ésta la llevarían sola los eventuales clérigos acompañantes. Al menos, así se quiere. Por ejemplo, los ya aludidos estatutos de la cofradía del Santísimo Sacramento de Torrijos (existente desde 1508) prescriben, por voluntad de su fundadora Teresa Enríquez, el traslado bajo palio del Viático; pues bien, sus varas las llevarán cuatro clérigos sacerdotes que irán vestidos con sobrepelliz, “y no de otra manera”¹⁶⁸.

Ahora bien, ¿utilizaban los clérigos siempre, tal como debían, una prenda litúrgica básica sobre la ropa común?

Frente a la suficiencia de sobrepellices acreditada por los datos anteriores, sorprendemos ocasiones en que las estropeadas no se renuevan y a la vez tampoco se reemplazan las albas viejas. Incluso en la iglesia de Torralba sus clérigos han carecido de sobrepellices¹⁶⁹ al menos entre 1495 y 1502 y, aparentemente tampoco han podido optar por vestir albas¹⁷⁰ (más adelante incorpora los dos tipos¹⁷¹). Es posible que, con tal

¹⁶⁸ Sólo si cumplen esta condición al acompañar al Sacramento entre la iglesia y la casa del enfermo, al ir y al volver, recibirán estos clérigos por cada vez cuatro maravedíes cada uno.- Estatutos definitivos de 1527. Publ. M. DE CASTRO Y CASTRO: *Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”*..., p. 369.

¹⁶⁹ Su inventario de 1493 recogía tres sobrepellices grandes y dos pequeñas; pero en el de 1495 sólo mantiene las últimas y aparece tachado “tres sobrepellices grandes”: debían estar perdidas.- 1495, Torralba, Sta. M^a la Blanca. *Ibid.*, Leg. 6109, núm. 38, fol. 176v. La siguiente fuente únicamente cita ya las pequeñas (1502). Sólo en 1539 se recuperará la cifra de las tres grandes; al contrario, las pequeñas han llegado a siete.

¹⁷⁰ Sólo dispone el templo, invariablemente, de “dos albas viejas” entre 1493 y 1502; si se empleaban, la apariencia de los clérigos durante los actos de culto sería bastante deslucida. Es cierto, sin embargo, que durante ese tiempo la iglesia tenía dos casullas “con su aparejo”, que ignoramos si incluiría el alba.

carencia, a veces los clérigos revistieran las casullas y las capas directamente sobre su ropa corriente. Y que, fuera de los mozos con su sobrepelliz puesta para ayudar al cura (algo que se cuida en especial), los capellanes presentes en el altar o en el coro y los sacristanes no llevaran ninguna ropa especial para el culto. Son testimonios que nos recuerdan que muchos templos calatavos de estas villas rurales podrían ser considerados como pobres, en el límite de la suficiencia de ornamentos al menos durante un cierto tiempo.

¹⁷¹ El inventario de 1539 reseña cuatro albas disponibles, tres de colores y una blanca,

3.6. VESTIDURAS PARA LOS RITOS EXTRALITÚRGICOS: LAS CAPAS.

Habrá occasion de referirse a esta prenda rica en el siguiente apartado sobre la renovación de las vestiduras y también en el último, dedicado a los usos litúrgicos. Remitimos a sus comentarios sobre el aprecio de la capa pluvial entre el clero parroquial y los donantes (en cambio, no parecen encontrarla imprescindible los visitantes calatravos, salvo excepciones) y lo que ello significa, y también entonces se ofrecerán descripciones de algunas.

De sus usos est n bien documentados el *funerario* y el *procesional*, y hay indicios de su empleo dentro de la misa dominical para realizar la *aspersión del agua bendita* (debió de asociarse en general a ritos del tipo de los *sacramentales*: aspersiones, *rogaciones* con procesión, letanias...). Una variante, la “capeta” de los curas al llevar el Viático, es una vestidura diferente.

Al uso funerario corresponde la capa negra (a juego con otras prendas de igual color) decorada a menudo con cruces, empleada para todos los ritos fuera de la misa de *requiem*: acompañamiento del cadáver llevado en andas, responsos, y oficios como letanias y vigili s de difuntos. Las procesionales son de colores muy variados (rojo o carmesí y blanco, muy frecuentes; verde, azul, morado...), confeccionadas en los tejidos ricos al uso como seda, damasco, terciopelo, tafetán y otros. Su ornamentación, muchas veces a base de hilo de oro o de plata, se aplica en las cenefas (por ejemplo, de imagerie, con figuras de apóstoles o de “rostros”), el campo (bordado de alcachofa), las capillas, el pectoral. Pueden hacer juego con casullas y con dalmáticas. Se deduce

todas con aparejo.

que su uso está reservado al cura, dado que sólo suele haber una en cada templo (salvando algunos casos y teniendo en cuenta su incremento al avanzar la primera mitad del siglo XVI); los demás clérigos acompañarían la procesión con sobrepelliz, y donde era posible, alguno llevaría dalmática. Éste es un dato indicativo de la condición habitualmente modesta de estas iglesias parroquiales en comparación con aquéllas donde el culto es realmente suntuoso¹⁷². Pero el indudable interés por incorporarla al ajuar en la última década del siglo XV, por compra y por donación, muestra la alta estima que recibían las procesiones y otros rituales entre las expresiones de la religiosidad.

¹⁷² En la baja Edad Media, en muchas catedrales los estatutos establecían la obligación de que, al asistir a las procesiones, *todos* los canónigos y capellanes vistieran capa pluvial y no simple sobrepelliz. Ellos mismos debían suministrarlas al ser elevados al cargo o al morir; a veces debía hacerlo el propio obispo, con otros ornamentos.- A. PÉREZ VILLANUEVA: *Los ornamentos sagrados en España*, pp. 135-137.

3.7. LA RENOVACIÓN DE LAS VESTIDURAS LITÚRGICAS.

Consideramos de interés abordar esta cuestión para introducir el elemento evolutivo en el análisis del ajuar en vestiduras, apreciar cómo son valoradas y captar mejor las costumbres relativas a las celebraciones. Se aludió a ello en parte al distinguir el grado de uso de algunas. Ahora se plantea específicamente la preocupación por contar con las necesarias para el culto. Este planteamiento puede sugerir algunas posibilidades teóricas interesantes, y también presenta problemas.

En concreto, se trata de saber si se sustituye suficientemente las vestiduras deterioradas y se procura incrementar el ajuar, y de qué instancias parte la iniciativa: responsables locales de las iglesias (cura y oficiales concejiles), donantes, y visitantes calatravos representantes de la institución que *posee* los templos parroquiales. La disponibilidad resultante de vestiduras y su evolución permiten extraer conclusiones en dos sentidos. En un sentido externo, conduce a la clasificación de las iglesias según su dotación en ropas litúrgicas; se realizará al tratar la iniciativa local como agente de renovación, pues a sus responsables directos corresponde la gestión continua de sus bienes. Y en un sentido interno se considerarán las sensibilidades religiosas que subyacen bajo las cuestiones indicadas: la mejora o no del ajuar, el sentido en que se produce, y quiénes la propician, responden a un arco de motivaciones que va desde lo utilitario a la preocupación por el esplendor del culto según gustos concretos, pasando por el afán de asegurar la salvación. Recuérdese que las corrientes reformadoras defienden la provisión de buenos ornamentos, entre otras cosas, en aras de la dignidad del culto (ya en el concilio de Coyanza y hasta el siglo XVI). Cabe plantear si tal

interés, que se supone en los visitadores, es extensivo al clero parroquial y a los fieles, lo que apuntaría a la generalización de los ideales cultos al final del siglo XV y comienzos del XVI.

Los resultados de esta búsqueda sólo pueden ser parciales; los problemas metodológicos se resumen en la pluralidad de factores que habría que considerar y en las carencias de las fuentes.

Como factor negativo actúa la posible dificultad parroquial de afrontar el gasto en vestiduras, seguramente elevado (los datos de las cuentas son escasos para conocer sus precios, aunque sabemos que al final del siglo XV con unos 4.000 mrs. se compraba una casulla con su aparejo y una capa¹⁷³). Por ello, su adquisición podía postergarse con

¹⁷³ No conocemos gastos exactos en vestiduras sino montos totales que los engloban; bien al hilo de referencias expresas a compras, bien porque suponemos una adquisición al registrar prendas nuevas de un inventario a otro y lo cotejamos con lo gastado en el periodo. Véase algunos ejemplos:

- En 1471 los visitadores ordenan comprar, para la parroquia de **Villamayor**, una casulla de seda, con aparejo de terciopelo bueno y cenefa; se hará con 8.885 mrs. disponibles, pero con este dinero habrá que pagar también “todas las otras cosas necesarias” para la iglesia.

- Sabemos que el mayordomo de Sta. M^a de Alta Virtud de **Bolaños** gastó 4.392,5 mrs. (sin desglose en partidas) en el periodo 1493-1495, y que en ese tiempo se adquirió una buena casulla con estola, manípulo y alba, y una capa; de aquella cantidad se atendería también a otros gastos, seguramente.

- También entre 1493 y 1495 podemos comparar las adquisiciones con el gasto total hecho en la iglesia de **Agudo**: el gasto fue de 16.029 mrs., descontados los 1000 mrs. del salario del mayordomo, y figuran como “honrramentos crecidos en esta visytación” dos casullas ricas y un frontal bordado en oro, pero ignoramos qué otros desembolsos se hicieron pues sólo se especifica el sueldo citado.

- En igual periodo, en la iglesia de **Saceruela** se gastó sólo 2.063,5 mrs., y el inventario de 1495 recoge dos prendas nuevas respecto al de 1493 (no se dice que sean donadas), una casulla de terciopelo con estola y manípulo y una capa. La cantidad, aún suponiendo que sólo se hubiera dedicado a las vestiduras, parece demasiado baja para ello; cabe sospechar que el inventario de 1493 omitió alguna de esas ropas.

- Durante la inspección de 1509 los visitadores mandan comprar una capa, una casulla y un cáliz con los 18.000 mrs. que dejó para ello un difunto a la iglesia de **Daimiel**; es una cifra muy alta en comparación con los 3.400 mrs. legados poco antes por cierta mujer al mismo templo “para vestimentos”, y probablemente parte de aquellos 18.000 mrs. podrían emplearse en más vestiduras u otras cosas, pues sabemos que por 2.169,5 mrs. puede encargarse un cáliz en 1510 (según las cuentas de cierta capellanía fundada en la iglesia de Corral de Caracuel), aunque todo dependería de los materiales utilizados.

la anuencia de los visitantes: en cierta iglesia éstos accedieron a retrasar la compra de urgentes “vestimentos e albas para desyr misa”; en cambio, ordenaron hacer de inmediato otros gastos que al parecer sí eran asumibles¹⁷⁴.

También hay que preguntarse por la posible negligencia de los responsables locales de las parroquias al atender este campo, dando prioridad a otras necesidades, o bien (con una perspectiva distinta sobre las carencias) descuidando lo básico para encargar piezas del vestuario en principio no esenciales. Para ello cabe esperar información de la comparación entre inventarios sucesivos del mismo templo; y de los mandatos de los visitantes: a veces ellos comprueban que a la iglesia le es posible asumir el gasto al encargar ropas *muy nesçesarias*, y esto deja en evidencia a sus responsables.

Pero para conocer cómo se corresponden las carencias con el celo por corregirlas, habría que considerar además otros factores, como las demás necesidades y la distribución del gasto. Y, como se dijo, faltan datos precisos. Esto, en muchos casos, sólo es el reflejo en los libros de visitas de las irregularidades acumuladas al gestionar los bienes parroquiales (en los gastos anotados en las cuentas a menudo no se desglosan partidas, o sólo las más elevadas¹⁷⁵, agrupando el resto en conceptos genéricos como “reparos” de la iglesia); algo que no sorprende, dadas las abundantes quejas de los visitantes sobre el mal estado de las cuentas a cargo de los mayordomos¹⁷⁶. Puede cuestionarse la fiabilidad de algunos inventarios, a cuyas omisiones se aludió; y los

- Las cuentas de Sta. María de **Villarrubia** de 1507-1508 recogidas en la visita de 1510 consignan la compra de una casulla (mejor descrita en el inventario de 1510, es de terciopelo verde con cenefa de hilo de oro), pero con los 21.995 mrs. gastados el mayordomo pagó también el aceite, los cirios y “otras cosas”.

¹⁷⁴ Los visitantes determinaron retrasar la urgente compra de ornamentos hasta que se terminara de pagar un retablo . Pero ordenaron reparaciones en el suelo, comprar una lámpara, poner dos pilas de agua bendita nuevas y comprar un misal.- 1502, enero 27, Villarrubia, igl. Sta. María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fols. 176v-177r. Al parecer, estos desembolsos en total eran inferiores al gasto en vestiduras.

¹⁷⁵ Es frecuente la simple anotación “otros gastos por menudo” (o “reparos”). En cambio, se especifican los grandes gastos, casi siempre referidos a obras terminadas o no: materiales, salarios, pagos al maestro, etc.

¹⁷⁶ Es muy frecuente que los visitantes ordenen a los mayordomos llevar “el libro de reçibo e gasto” “claro e mejor hordenado de que no agora lo hallamos”.

freiles denunciaban la negligencia de alcaldes y regidores al no actualizarlos con el relevo en la mayordomía¹⁷⁷. Por último, es difícil discernir el interés de los visitantes por las vestiduras cuando se limitan a ordenar que se gaste en “lo mas necesario para la yglesia”, aunque detallando siempre el sistema¹⁷⁸.

A causa de lo anterior, habrá que contentarse con los datos de los inventarios sobre la proporción de prendas viejas o rotas en las iglesias (se siguen inventariando hasta que se omiten) y sobre las nuevas que se deduce compradas o que se identifican como donadas, junto con eventuales noticias de los exámenes de cuentas y de los mandamientos calatravos. Todo ello, complementado con un aspecto que se tratará en el siguiente apartado, el cuidado de las vestiduras.

Seguidamente se analiza la provisión de ropas litúrgicas promovida 1) por la iniciativa local (con compras y otros medios), 2) por los visitantes calatravos y 3) por donantes piadosos.

¹⁷⁷ La consecuencia era la pérdida de bienes sin constancia de quién era el responsable. El “mandamiento para el conçejo y onbres buenos de la villa de Miguelturra sobre las cosas de la iglesia”, incluye lo siguiente:

“Asymismo por quanto examinando las cuentas de la yglesia falle que al tiempo que faseys nuevo mayordomo no le days ni entregays los bienes asy ornamentos como plata e posesyones por ynventario, de cuya cabsa algunas cosas de la yglesia se an perdido, no pudiendo averyguar en tiempo de que mayordomo asy faltaron, por tanto, de parte de sus altesas vos mando a los ofiçiales ... fagays ynventario de todos los dichos bienes, y el dicho ynventario firmen el escrivano y los alcaldes, para que por el se pueda averyguar lo que falta en tiempo de tal mayordomo para que se les fagan pagar”.- 1502, abril 21, Miguelturra. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 374r. *Vid.* 1502, marzo 8, Tirteafuera. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 68v..

¹⁷⁸ Los mayordomos sólo librarán los gastos por mandato de alcaldes y regidores y con el acuerdo y consejo del comendador o del cura, o de ambos.

3.7.1. Renovación por iniciativa local. Modelos de iglesias según su dotación.

Las iglesias parroquiales compraban vestiduras litúrgicas, pero es difícil establecer con qué frecuencia aún recurriendo a comparar inventarios del mismo templo para localizar las nuevas¹⁷⁹.

La renovación por iniciativa local es el sistema habitual para mejorar el ajuar, frente a lo esporádico de las intervenciones calatravas y de las donaciones. Por ello, es aquí donde corresponde evaluar comparativamente la dotación en ropas litúrgicas, teniendo en cuenta la cantidad (de casullas en particular, como vestidura de referencia); la proporción de las deterioradas; la diligencia de los responsables parroquiales para sustituirlas y sus opciones a la hora de cubrir necesidades.

Puede avanzarse que el ritmo de renovación parece insuficiente: se suele mantener la cifra de ropas deterioradas, y no resulta raro que se incremente y por ello supere las adquiridas. Si con el tiempo aquéllas son desechadas, el balance final es negativo aunque se hayan comprado algunas.

Distinguimos ahora cuatro modelos en la condición de las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, según el criterio citado, entre 1471 y 1539. Simplificando las variantes, predomina una situación de escasez (a veces muy superada al final del periodo) de la que sobresalen algunos templos. Así, el modelo más frecuente (a) es el de

¹⁷⁹ La seguridad de ese procedimiento no es total: son posibles las omisiones y las variaciones descriptivas de un inventario a otro para la misma prenda; y pueden registrarla como comprada o “traída”, pero sólo si lo fue recientemente. Por otro lado, como se dijo, no siempre las cuentas reflejan este gasto.

iglesias con una modesta dotación en ropas litúrgicas, renovadas con dificultad; esto admite matices en un grado inferior (b) y en otro algo superior (c). Y sobre este panorama destacan unas pocas iglesias bien dotadas (d).

a) La mayor parte de estas iglesias parroquiales propias de villas de carácter rural presenta un ajuar modesto en vestiduras, al menos hasta la primera década del siglo XVI. Se incluyen en este grupo las iglesias de **Piedrabuena, Alcolea, Santa Cruz de Mudela, Caracuel, Picón, Valenzuela, Torralba, Bolaños, Aldea del Rey, Malagón**. Responden a los siguientes rasgos.

Poseen entre dos y cinco casullas según los inventarios de 1471/1491 a 1502; después algunos ajuares mejoran notablemente, pero otros continúan en un nivel similar aún entrada la década de 1530. Siempre varias o alguna casulla están en mal estado y sin aparejo alguno, o incompleto o deteriorado, aunque se suele tener un par de lienzo además de otra u otras más ricas. Y esta prenda básica pero costosa es pocas veces adquirida con dinero e iniciativa parroquial. Mientras, se compran capas antes inexistentes, aunque se hayan perdido casullas¹⁸⁰ o varias estén en mal estado¹⁸¹; se reponen o incrementan sobrepellices, de bajo coste; y, en menor medida pero cada vez más, se compra algún alba¹⁸².

¹⁸⁰ La iglesia de **Caracuel** pasa de 3 casullas a 2 (1471-1493), pero en 1493 registra dos capas. La de **Picón**, bastante pobre, mantiene 3 casullas (1491-1538), pero siempre dos deterioradas aunque haya una nueva al final. En **Santa Cruz de Mudela** bajan de 6 a 3 (1491-1502); no son suyas dos de las 5 de 1502.

¹⁸¹ Los visitadores encargaron para la iglesia de **Valenzuela** en 1502 una casulla (“vestimento blanco”) con su aparejo, y dos albas. Hasta entonces el templo mantuvo las mismas cinco casullas desde 1491; aunque dos estaban rotas y el alba vieja, no habían comprado ningunas, pero sí una rica capa (entre 1500 y 1502).

¹⁸² En el templo de **Torralba** hay 4 casullas de 1493 a 1539, pues gracias a una donada (1510) se desechó otra siempre “rota”. No compraron casullas pero sí una capa (1495), sobrepellices y albas (1539).

Este modelo muy generalizador sirve como referencia para la situación más común¹⁸³, aunque admite matices por abajo y por arriba.

Veamos algún ejemplo.

Es el caso de la iglesia parroquial de Piedrabuena. En 1471 tiene 6 casullas, 3 de ellas viejas; en 1491 sólo 4, de ellas 2 viejas (se desecharon dos en estos veinte años, sin reponer ninguna), y esto se mantiene en 1495 y 1502. En 1510, el inventario recoge sólo 3 casullas: una la donó el comendador y beneficiado de la iglesia frey Perseval Méndez; las otras dos, en buen estado (una rica y otra de lienzo), eran las de los años precedentes, y se omiten ya las citadas antes como viejas. Así, a lo largo de unos cuarenta años este templo partía de seis casullas y terminaba con tres. Aún así, hubo una mejora cualitativa, porque probablemente al final del siglo XV y comienzos del XVI, prescindiendo de las deterioradas, sólo se empleaban dos (una en las fiestas y otra de lienzo entre semana) y, por ello, la donación representaba un buen avance al permitir alternar dos casullas ricas en las fiestas: la citada siempre de 1471 a 1510 (de damasco morado, con cenefa dorada y decorada con jarras de la Virgen) y la regalada por el comendador, de holanda con cenefa de hilo de oro. Pero puede verse que en cuatro décadas se abstuvieron de comprar casullas, mientras que recibieron una, finalmente, de un donante vinculado a la iglesia pero no obligado a regalarla. En cambio, sí adquirieron dos capas, un alba con su aparejo (1495), y después dos estolas sueltas.

En parecida situación de precariedad encontramos otras iglesias como la de Alcolea: sus casullas se reducen de tres a dos (1471-1502) a pesar de tener una nueva (desde 1493); en cambio, ha adquirido una capa negra.

¹⁸³ Hay casos de renovación del ajuar por iniciativa parroquial y donde la cifra de vestimentas es algo superior: el templo de **Bolaños** ha añadido una casulla rica, con aparejo y alba (1495) a las 6 que tenía (1491), además de una capa nueva. Pero el incremento no es real: otra casulla es descrita como “muy vieja”.

b) En un escalón inferior hay templos más pobres, como los de **Abenójar**, **Cabezarados**, **Saceruela**, **Puebla de Don Rodrigo**. Su ajuar no se renueva en nada, o tarda muchos años en hacerlo¹⁸⁴ o incluso disminuye¹⁸⁵ Pero hay que considerar que en iglesias de poblaciones pequeñas es muy posible que un corto ajuar esté cubriendo satisfactoriamente las necesidades. Sobre todo cuando encontramos que, dentro de la escasez, con el tiempo pueden proveerse de alguna prenda más, como ocurre en Saceruela y, en menor medida, en Puebla de Don Rodrigo¹⁸⁶.

c) Y en cambio, otras iglesias se sitúan ligeramente por encima del primer modelo, como la de **Manzanares** (con siete casullas bien surtidas de complementos, sólo una rota), aunque su incremento de casullas procede de mandas y no de compras, que sólo procuraron sobrepellices¹⁸⁷. También la de **Agudo** (con ocho casullas, tres capas y once sobrepellices en 1495), pero aquí la cifra más alta de casullas es insuficiente: se enriqueció el ajuar en la segunda mitad del siglo XV, después no se renovó y al llegar al final del siglo la compra de dos casullas no había cubierto los deterioros¹⁸⁸, pues en 1510 los visitantes tuvieron que ordenar comprar dos

¹⁸⁴ La iglesia de **Cabezarados** tiene sólo dos casullas, de lienzo, en 1493, 1495 y 1502; componen todo el ajuar de ropas junto con la sobrepelliz hecha de una sábana. Sólo en 1537 aquél habrá mejorado sustancialmente, al existir ya cinco casullas (sólo una vieja) y además albas, más sobrepellices y una capa.

¹⁸⁵ Pérdidas como la de la iglesia de **Abenójar**. En 1493 y en 1495 tiene 4 casullas (una, siempre vieja), una capa y cuatro sobrepellices rotas. En 1502 sólo se citan 3 casullas, omitida la deteriorada. No ha habido reposición y sólo hay una sobrepelliz pequeña más, quizás hecha a costa de una grande (se citan sólo tres).

¹⁸⁶ La iglesia de **Saceruela** tiene en 1493 sólo dos casullas, dos sobrepellices y una estola y un manípulo de lienzo; en 1495 ha adquirido una buena casulla más con su aparejo así como una capa. También la de **Puebla de Don Rodrigo** ha podido comprar en el mismo periodo una casulla más, de modo que cuenta con tres en el último año, pero los freiles juzgaron urgente encargar un alba con su amito y demás complementos.

¹⁸⁷ No es posible apreciar cambios, pues sólo contamos con el inventario de 1495. Tiene también una capa, su disponibilidad de sobrepellices es suficiente (tres adquiridas) y carece, seguramente, de albas.

¹⁸⁸ El inventario de 1495 consigna dos casullas ricas entre los “honrramentos cresçidos en esta visitaçion”, pero entre las otras seis hay dos citadas como viejas, como también lo es ya una de las tres capas.

vestimentas más y convertir una manda en casulla y capa. La iglesia de **El Viso** puede incluirse en este grupo: mantiene el número de siete casullas a lo largo de más de 20 años, compensando las deshechadas con dos donaciones y sólo una compra (las compras renovaron albas viejas e incrementaron las capas).

El caso de este último templo es representativo de un proceso extensivo a otros: entrada la década de 1530 su ajuar en vestiduras experimenta un notable enriquecimiento. Iglesias que han permanecido durante varias décadas manteniendo un equilibrio precario entre las prendas en mal estado y las nuevas, sin incrementarlas de modo significativo, ahora aparecen mucho mejor surtidas en variedad de ropas en general y en cantidad de casullas; así ocurre en las parroquias de **Cabezarados, Corral de Caracuel, Malagón, Valenzuela y Villarrubia**, junto a la ya citada de **El Viso**¹⁸⁹.

d) Por encima del nivel medio general, matizado como se ha visto, hay parroquias en villas importantes cuyo ajuar de vestiduras destaca por su abundancia y por la riqueza de algunas; cuestión diferente es que responda con holgura a unas necesidades también más amplias y que permita celebrar con decoro el culto habitual, no sólo en las solemnidades. Poseen de forma constante un buen número de casullas (a partir de las 9 de la parroquia de El Moral y hasta las 16 de Valdepeñas) y cantidades variables de albas, capas y dalmáticas, a veces combinadas con las primeras. Son las iglesias de **Almagro, Daimiel, El Moral, Puertollano y Valdepeñas**, y la nueva de

¹⁸⁹ El primer inventario de la iglesia de **El Viso** es de 1502; según el de 1537, a lo largo de la segunda, tercera y cuarta décadas del siglo XVI la iglesia ha comprado 5 casullas más “para entre semana”, estolas y manípulos y sobrepellices. Se aprecia el mismo cambio importante en igual periodo en la iglesia de **Corral de Caracuel**: de 4 casullas y una capa en 1493-1502 pasa a 10 casullas, dos capas, dalmáticas y varias albas en 1537 (aunque hay que notar que para la última fecha ya el templo nuevo de la Encarnación ha sustituido como parroquia a la anterior de Sta. M^a de la Paz). Casos similares son los de las iglesias de **Malagón**, mucho mejor surtida en 1538 (hasta 6 casullas además de cuatro albas con aparejos y dos capas) que antes, y de **Valenzuela**, que pasa de tener 4 ó 5 casullas en 1491-1502 (más una capa, sólo desde el último año) a las 8 casullas de 1549, además de tres capas, varias albas y dalmáticas. Lo mismo en la iglesia de **Villarrubia**, aunque entre sus 9 casullas de 1539 (frente a las 4 de 1491 y 1502), hay tres muy deterioradas. El caso de **Cabezarados** se ha referido ya (*vid.* la nota correspondiente a propósito del grupo *b*) de iglesias).

Santa María de la Encarnación en **Corral de Caracuel**, que sustituyó desde los primeros años del siglo XVI a Santa María de la Paz en la función parroquial y aparece concebida desde el principio como una iglesia rica; de hecho, muchas vestiduras las recibió de personajes de la Orden de Calatrava.

En suma, quitando el último grupo de parroquias, en el Campo de Calatrava la mayor parte aparece con un *ajuar modesto en ropas clericales* (y en algunos casos, bastante pobre), que se mantiene constante a lo largo de cuatro décadas al menos (de 1471 ó 1491 a 1502 ó 1510), aunque se tiende a diversificar los tipos de ellas.

Nótese que iglesias como las de Aldea del Rey y Malagón, ni mucho menos de las peor dotadas, se benefician de las donaciones previstas por doña Teresa Enríquez para las “iglesias *pobres* destes reynos” (registradas en 1537-1538).

A la hora de valorar la iniciativa de los responsables inmediatos de las iglesias, puede decirse que en conjunto el ritmo con el que se renuevan las vestiduras, al menos las principales, las casullas, llega sólo apenas a compensar su deterioro (salvando en varios casos el citado avance ya entrada la primera mitad del siglo XVI). A menudo, esto obedecería más a la falta de medios que al desinterés, ya que se adquieren prendas sueltas de menor coste como estolas, manípulos, amitos (menos) y sobrepellices. Pero también es una cuestión de preferencias: cuando hay gastos mayores, se suelen dedicar a introducir el uso de prendas de las que carecían, normalmente ricas y vistosas, como capas (en la última década del siglo XV), albas (desde el inicio del siglo XVI) y dalmáticas alguna vez, y mientras, no se sustituyen casullas viejas, o no lo suficientemente para impedir su disminución¹⁹⁰. La reposición de esta última ropa básica depende de los donantes, y la iniciativa local se orienta en otros sentidos.

¹⁹⁰ La iglesia de Argamasilla ha pasado de tener 5 casullas en 1493 a 4 en 1537, a pesar de que se compró una en 1510 o poco antes, y aún entre estas cuatro hay una rota, otra vieja y la tercera tiene viejos la estola y el manípulo. Sin embargo, ha incrementado las albas hasta tener ocho al final del periodo, por compras y una donación, e incluso cuenta en el último año con dos dalmáticas muy ricas y tres amitos nuevos.

El interés de los responsables locales por adquirir capas, revestidas en procesiones y otros actos paralitúrgicos, refleja una sensibilidad que concede mucha importancia a los ritos extralitúrgicos (sea integrados en la fiesta litúrgica o no, como los llamados *sacramentales*¹⁹¹) y en los que probablemente es mayor la participación cualitativa del pueblo, sin que esto suponga la contraposición entre piedad “culto” y “popular”. Y la introducción creciente de albas (para sustituir sobrepellices), usadas por todo clérigo tanto en esos actos como en la misa, puede indicar que se valora más no sólo la apariencia estética del culto, sino también la dignidad del sacerdocio y su función, y quizás la condición clerical en general; sin embargo, como se vio, a menudo no se cuidaba el usar casullas en buen estado y con complementos completos. En todo caso, parece revalorizarse toda una concepción global de lo sagrado; los ritos subrayan su diferencia con lo profano a base de nuevas expresiones visuales, en este caso vestiduras litúrgicas añadidas.

Hay que advertir que en las iglesias se recurría también a otros procedimientos para dotarse de nuevas vestiduras, fuera de la adquisición y las donaciones: los **préstamos**, las **reparaciones** y la **conversión de prendas viejas** de la iglesia en otras ropas necesarias.

A veces se toman prestadas de ermitas de la misma localidad, beneficiadas seguramente con creces del fervor de los fieles¹⁹²; en otras ocasiones, consta que se

¹⁹¹ Las procesiones con *rogaciones* motivadas por circunstancias concretas o realizadas cíclicamente, se incluyen entre los *sacramentales* (junto a las bendiciones, por ejemplo) como ceremonias dedicadas a impetrar beneficios espirituales o materiales; su eficacia es distinta a la de los *sacramentos*. Vid. A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1964, caps. VIII y IX.

¹⁹² Caso del templo parroquial de Sta. M^a la Mayor en Santa Cruz de Mudela y la ermita de las Virtudes, según lo indica un inventario del primero para dos de sus seis casullas: “otra casulla de seda y raso colorada con todo su aparejo, es de Santa Maria de las Virtudes ... otra casulla de lienço con una crus colorada con todo su aparejo, es de Santa Maria de las Virtudes”.- 1502, enero 3. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28r.

recuperaron las prestadas a santuarios¹⁹³. En segundo lugar, se reparaban: los inventarios citan con profusión ropas viejas o rotas que se usarían así, con el consiguiente deslucimiento del culto, pero seguramente se arreglaban sus desperfectos más a menudo de lo que indican las fuentes: así consta, por ejemplo, en las cuentas de la iglesia de Tirteafuera, que reseñan un gasto en “adobar las casullas”¹⁹⁴ aunque el inventario coetáneo siga citando una vieja. Es difícil saber cuándo las vestiduras “viejas” se presentan de modo aceptable por haberlas reparado, cuándo se usan desgastadas, y cuándo se han desechado, pues se siguen inventariando, salvo que se indique su venta para obtener algún dinero¹⁹⁵ o su transformación en otras piezas. Esta reutilización de prendas viejas, en tercer lugar, debía de ser frecuente; sólo alguna vez inventarios minuciosos lo reseñan (quizás por indicación de los visitantes): en el de 1495 de la iglesia de Pozuelo, junto a una casulla se anotó al margen “desfizose”. Se obtenían así nuevas vestiduras, a partir de otra del mismo tipo (aprovechando la parte rica, como las cenefas bordadas en oro¹⁹⁶), o bien a partir de prendas distintas: para el templo de Alcolea se citan treinta capillos de bautizar “que se han de faser vestimenta” (casulla), es de suponer que de lienzo. Los capillos se utilizaban más para confeccionar sobrepellices (treinta y un capillos para una sobrepelliz grande), y éstas también se

¹⁹³ Caso de la iglesia de Villarrubia, que si pasa de tres “vestimentos” o casullas en 1491 a cuatro en 1502, es porque ahora se registra una más “que solya estar en Santa Maria de la Syerra”.

¹⁹⁴ La reparación se hizo entre agosto de 1500 y marzo de 1502 y se pagó en especie (trigo).- 1502, marzo 8, Tirteafuera, igl. Santa Catalina. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 67r.

¹⁹⁵ Con una casulla de zarzafán vieja se hizo “un paño para delante del Corpus Christi” en la iglesia de Caracuel en 1493, y en el mismo lugar fue vendida otra entre julio de 1499 y marzo de 1502.

¹⁹⁶ En Sta. M^a de Valdepeñas se aprovechó la cenefa de hilo de oro de una capa desechada; se aplicó en una nueva capa de terciopelo de grana (se añadía a otras cinco). Además, se preveía combinar tela sobrante de la capa nueva con lo que quedaba de la vieja para un ornamento nuevo: según el inventario, el campo de damasco “que se quito de la dicha cenefa porque ya no hera para servir de capa” se debía “adereçar para poner en el pulpito poniendole unas faxas por guarniçion de un pedaço de terciopelo de grana que ay en la misma yglesia, que sobro de la capa”.- 1537, septiembre 6, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 226r.

obtenían de sábanas¹⁹⁷. En una ocasión los visitantes ordenaron vender un vestido de la imagen de la Virgen para comprar una “ropa de damasco”. Ya que la prenda de la imagen se encontraba en pleno uso, se deduce que sería grande la penuria del templo, que también debía prescindir de otro paño decorativo para proveerse de un frontal¹⁹⁸.

3.7.2. Renovación por mandato de los visitantes calatravos.

Como se dijo, no siempre los visitantes dejan órdenes específicas al respecto; a menudo confían en el criterio de curas, oficiales concejiles y comendadores-beneficiados para decidir “las cosas que demas vieredes ser neçesarias”. Pero cuando las hay, es interesante analizarlas¹⁹⁹ por varios motivos. a) Muestran las carencias reales

¹⁹⁷ “Una sobrepeliz que se fiso de una savana”.- 1493, enero 22, Cabezarados, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 81v. En 1538 los visitantes ordenaban que para la iglesia de Malagón se confeccionaran cuatro sobrepellices “para los mochachos” con capillos y pedazos de sábanas que la iglesia no usaba; precisamente el inventario de este año consignaba “quatro sobrepelizes viejas de los niños”.

¹⁹⁸ Los oficiales del concejo de Almadén y el mayordomo de la iglesia parroquial de Santa María de la Estrella reciben el mandato de vender en almoneda pública un brial “que se pone” a la imagen de la Virgen para comprar dicho ornamento, y además vender una “colcha buena” de la iglesia para adquirir un frontal de damasco en color morado o verde.- 1510, junio, Almadén. Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 93r.

¹⁹⁹ Hay datos al respecto en los mandamientos de los visitantes tras su inspección a las parroquias, dirigidos a sus mayordomos (a veces, adjuntados a las cuentas); o también después de la visita a los concejos y, por lo tanto, dirigidos a sus oficiales y mezclados con asuntos variados concernientes a las villas y lugares.

en templos cuyos inventarios, en principio, sugieren la suficiencia de ornamentos. *b)* En principio reflejarán los ideales cultos sobre el modo de celebrar los ritos. *c)* Aportan elementos de contraste con la actitud de los responsables locales de las iglesias, al poner de relieve su negligencia o sus distintas preferencias por las ropas que urge adquirir.

En la mayor parte de los casos hay que suponer, en efecto, que las intervenciones de los visitantes reflejan su iniciativa desde su percepción de unas necesidades. Pero ésta puede coincidir con la de los responsables locales, sobre todo los propios usuarios de las ropas, curas o clérigos en general; ellos pueden transmitir a los visitantes qué carencias hay, como se aprecia aquí:

“*E porque fuemos ynformados que la yglesia tiene nescesidad de un alva y un amyto y estola e manipulo y un par de çintas e un par de corporales, mandamos vos se conpre*”²⁰⁰.

Ahora bien, la expresión “fuemos ynformados” no es frecuente en los mandatos sobre vestiduras. Además, las iglesias pueden realizar sus compras sin esperar a las visitas; basta con que alcaldes y regidores expidan una orden de gasto al mayordomo cuando éste deba atender ciertas necesidades instruido por el cura. Por lo tanto, si careciendo de alguna prenda no han actuado pero sí mandan comprarla los freiles, se constata el contraste entre ambos pareceres.

Estudiando los mandatos específicos, encontramos lo siguiente.

Parece que en las visitas de 1471, 1491, 1493 y 1495 los freiles muestran poco interés por hacer renovar e incrementar los ornamentos de las iglesias; aquél recae sobre

²⁰⁰ 1495, junio 22, Puebla de Don Rodrigo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 231v.

todo en el estado de los edificios (obras y reparaciones en suelos, paredes, capillas, pilas bautismales, etc.). En cambio, desde la visita de 1502 atienden más a las vestiduras y a todo el resto de objetos de culto. Aún así, sus mandatos sobre ropas litúrgicas son escasos, considerando que desde ese año incluyen prolijas exigencias sobre los ajuares y que disponemos del testimonio documental de 100 visitas dirigidas a 36 iglesias. Son 24 disposiciones en 21 visitas²⁰¹ (excluimos las relativas al modo de custodiar las vestimentas, que se tratarán más adelante), reflejadas en el siguiente listado.

²⁰¹ Se han contabilizado como diferentes la orden de comprar prendas y la de ejecutar

TABLA XI

MANDAMIENTOS DE LOS VISITADORES CALATRAVOS SOBRE LA RENOVACIÓN DE VESTIDURAS LITÚRGICAS

<i>Año de visita</i>	<i>Igl. parroquial: localidad</i>	<i>Contenido de los mandamientos</i>
1471	Villamayor	- Comprar: 1 casulla de seda de buen terciopelo, con cenefa y todo el aparejo.
1495	Puebla de Don Rodrigo	- Comprar: 1 alba con amito, estola y manípulo 1 par de cintas.
1502	Gargantiel	- Comprar: 1 casulla de terciopelo con todo su aparejo.
1502	Malagón	- Comprar: 1 sobrepelliz para el cura.
1502	Miguelturra	- Comprar: 2 albas de lienzo guarnecidas, con amitos, y un par de cintas.
1502	Valenzuela	- Comprar: 2 albas 1 vestimento blanco con aparejo de estolas y amito.
1502	Villarrubia	- Comprar: albas vestimentos para decir misa.
1509	Daimiel	- Ejecutar manda: 1 capa y 1 casulla.
1509	El Viso	- Ejecutar diversas mandas: 1 capa.
1510	Almadén	- Comprar con lo obtenido vendiendo un brial de la imagen de la Virgen: 1 casulla (“ropa”) de damasco. - Ejecutar manda: 1 casulla.
1510	Agudo	- Comprar: 2 vestimentas blancas con su aparejo. - Ejecutar manda: con cierta tela, donada, confeccionar 1 casulla y 1 capa.
1510	Aldea del Rey	- Comprar: 2 sobrepellices.
1510	Calzada	- Comprar: cintas para ceñir las albas. - Ejecutar manda: 1 capa.
1510	Granátula	- Reparar: 2 casullas que están maltratadas.
1510	Mestanza	- Comprar: 1 alba.
1510	Piedrabuena	- Comprar: 2 sobrepellices cintas para las albas.
1510	Torralba	- Comprar: aparejo para completar una casulla donada.
1537	Aldea del Rey	- Comprar: 1 terno (casulla y todo el aparejo) con capa, de buena seda, para las fiestas principales 1 vestimenta de lienzo con aparejo para uso diario. 4 estolas.

mandas piadosas en tres casos (iglesias de Almadén, de Agudo y de Calzada en 1510).

1537	Argamasilla	- Comprar: 1 capa de seda buena para las procesiones solemnes.
1538	Malagón	- Transformar: capillos y sábana no usados en 4 sobrepellices de muchachos.
1539	Granátula	- Reparar: 1 casulla de damasco blanco, con la delantera rota.

Los datos anteriores reflejan la siguiente realidad.

Durante el periodo estudiado sólo en 15 casos los freiles mandaron adquirir ropas nuevas. En los 9 restantes, ordenan ejecutar mandas piadosas (5), reparar vestiduras deterioradas (2) y obtener otras aprovechando prendas existentes (2). Las dos últimas categorías muestran que se hacían cargo de las dificultades para comprar ornamentos. Esta actitud flexible se aprecia bien a propósito del caso ya referido en que ordenaban corregir la falta de vestiduras para decir misa pero consintiendo en retrasarlo hasta estar “fecho e acabado el retablo questa prinçipiado a se faser”²⁰².

-- El mandar **reparar** o “adereçar” casullas, siempre del templo de Granátula, ilustra situaciones diversas: la primera vez (1510) se deduce una situación de penuria que justifica reparar dos casullas “maltratadas” en lugar de adquirir otras; pero la segunda (1539) parece que los freiles corrigen el simple desinterés de los clérigos o el mayordomo, quienes no dispusieron el arreglo de la delantera sólo “algo rota” de una casulla, de compra reciente y con aparejo muy completo²⁰³.

-- Los encargos calatravos de **transformar** ciertas prendas en otras necesarias evidencian tanto la desidia de los responsables del templo como la poca disponibilidad económica. Se deduce lo primero para Malagón: su iglesia careció de sobrepellices

²⁰² 1502, enero 27, Villarrubia. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 177r.

²⁰³ Esta iglesia tiene pocas ropas en 1510, pero en 1539 el ajuar es surtido y aceptable (cuatro casullas, dalmáticas, capas y albas); la casulla que debían reparar llevaba estola, manípulo, amito y alba con cinta.

pequeñas al menos desde 1493²⁰⁴ hasta 1538, cuando los freiles ordenan hacerlas de capillos de bautizar y trozos de sábanas; parece que se consolidó la costumbre de prescindir de los niños para ayudar al culto, o al menos no los vestían como debían, cuando habría sido fácil aplicar dicha solución. En cambio, en Almadén, donde hay que vender un vestido en uso de la imagen de la Virgen para comprar una ropa de damasco, una solución extrema decidida por la autoridad calatrava, todo apunta a la pobreza parroquial.

-- El desinterés local ya observado, pero en el campo de la gestión, se aprecia en templos donde no han procurado **hacer efectivas mandas piadosas** referidas a vestimentas, cuyo importe debía de ser notable, lo que provoca la intervención calatrava. La iglesia de Daimiel demoraba el cobro de una buena suma legada por un matrimonio para una capa, una casulla y un cáliz; en Almadén estaba por cumplir la manda testamentaria femenina de una casulla y un cáliz de plata; en Calzada había otra no ejecutada para una capa (no se había escatimado la cuantía: podría hacerse, según los freiles, de terciopelo y con su buena cenefa); en Agudo permanecía tal como la mandó el Comendador Mayor una pieza de terciopelo que permitiría hacer una casulla y una capa.

-- Cuando los visitantes ordenan **comprar** vestiduras, teniendo a la vista los inventarios de las iglesias afectadas se comprueba que, salvo excepciones que después se tratarán, atienden carencias básicas. A veces ellos mismos lo indican, casos de las iglesias de Malagón y Villarrubia en 1502: en la primera el cura pasaba sin *sobrepelliz* (el inventario coetáneo cita tres *viejas*)²⁰⁵, y en la segunda había una gran falta de

²⁰⁴ Los inventarios de 1493, 1502 y 1538 registran las cuatro sobrepellices pequeñas como viejas o rotas.

²⁰⁵ "... e otrosy hareys hazer una sobrepelliz para el cura porque no tiene ninguno la yglesia".- 1502, enero 31, Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 189v. El inventario de 1502 en Ibid., fol. fol. 186v.

vestiduras en general, a pesar de que su inventario no lo sugiera así²⁰⁶. Pues bien, si nos atenemos a sus cuentas, ambas disponían de liquidez, sobre todo la primera²⁰⁷, pues en la segunda la limitaba el pago del nuevo retablo, como se indicó arriba²⁰⁸.

Cuando los freiles encargan comprar *casullas*, prendas costosas, pretenden cubrir una necesidad esencial, aunque los inventarios respectivos recojan varias. Y es que parece guiarles el ideal de que en cada templo haya al menos dos casullas de lienzo para el culto cotidiano, y una o dos ricas, de terciopelo o seda, para las fiestas; por ello, requieren la compra de alguna de las primeras para iglesias que poseen varias de las segundas²⁰⁹, y a la inversa²¹⁰. Habían sido necesidades descuidadas por las parroquias, aunque algunas gastaron dinero, poco antes, en capas²¹¹.

También los visitantes impulsan el uso del *alba*, llevada bajo la casulla o sola pero con sus complementos: ordenan comprarla en seis ocasiones y también cintas para ceñirla (iglesias de Calzada y de Piedrabuena en 1510), y la encargan como parte del

²⁰⁶ “... e se provea la yglesia de vestimentos e alvas para desyr misa e çelebrar el culto divino, porque la yglesia al presente esta desproveyda e tiene neçesydad de se proveer de ornamentos”.- 1502, enero 27, Villarrubia. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 177r. Según el inventario de este año (de 22 de enero), hay una capa de damasco rojo con oro, cuatro albas “solas” y cuatro casullas, si bien sólo una es rica (de seda azul con púrpuras de oro, con estola y manípulo combinados) y el resto son de lienzo blanco.- Ibid., fol. 174v.

²⁰⁷ La cuenta del último mayordomo de Sta. M^a Magdalena de Malagón (de noviembre de 1500 a diciembre de 1501) da un saldo positivo de 8.822,5 mrs., además de cantidades variables de trigo, cebada y centeno. Ibid., 1502, enero 31, Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 178v.

²⁰⁸ El mayordomo cuenta con 7.433,5 mrs. y el cereal (periodo entre diciembre 1500 y enero 1502).- 1502, enero 22, Villarrubia. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 176r. Sobre las costosas mejoras, *vid.* fol. 177r.

²⁰⁹ Cuando ordenan comprar un “vestimento blanco con su aparejo” para la iglesia de Valenzuela (1502), ésta posee cinco casullas, pero mientras que hay dos ricas (terciopelo y damasco), sólo tiene una de *lienzo*, ya que otras dos de esta tela están deterioradas. En Agudo, en 1510, los freiles encargan dos vestimentas blancas: a pesar de que la iglesia tenía ocho casullas, sólo una era de lienzo blanco con su aparejo.

²¹⁰ En la modesta iglesia de Gargantiel, cuando encargan una casulla de *terciopelo* del color que prefieran con todo su aparejo (1502), la necesidad de alguna casulla suntuosa es evidente: para servir el culto sólo hay una casulla de lienzo blanco, pues otra es vieja, como lo son también la única alba, la estola y el manípulo.

²¹¹ Es el caso citado del templo de Valenzuela; necesitada de una vestidura más para uso común, en cambio compró hace poco una capa, aunque ya tenía otra “de damasco colorado a lavores *nueva*” (1502).

aparejo para completar una casulla donada (Torralba, 1510). El criterio es también el de cubrir carencias, pues las iglesias afectadas no suelen tener ninguna o bien su única alba es vieja (iglesia de Valenzuela, 1502).

Pero el encargo de albas indica también una intención que va más allá de procurar la provisión mínima de los templos: ya que éstos sí disponen de sobrepellices, la exigencia de aquéllas revela el deseo de las jerarquías calatravas de mejorar el decoro de las celebraciones. Buscan que al menos el presbítero que las preside lleve alba bajo la casulla en lugar de simple sobrepelliciz, y a veces, que la vistan también los clérigos ayudantes, pues encargan más de una y mandan que tengan su aparejo, imprescindible cuando se lleva como hábito único²¹². Incluso en templos carentes de albas y sobrepellices no prevén adquirir más que las primeras, y además dos (Valenzuela, 1502).

Por lo tanto, hasta aquí se aprecia que, tras sus visitas, los freiles *no* prodigan los mandatos de adquirir nuevas vestiduras; o por juzgar suficiente el ajuar o por considerar prioritarias otras necesidades. Pero cuando lo hacen, no es para completar aparejos, tantas veces incompletos, ni agregar (por el prurito de la cantidad) más casullas, capas, albas o sobrepellices; casi siempre es por estimar imprescindibles ciertas prendas. Esto da idea del déficit de algunos templos en cuanto a lo necesario para el culto. Pero parece que a menudo no es percibido como tal por los propios usuarios, sobre todo cuando hay medios para subsanarlo: entonces hay que atribuir a los curas y autoridades locales negligencia y conformismo con un nivel precario de material litúrgico, y con unos usos acuñados para la apariencia de los clérigos en los oficios que podría dejar bastante que desear. A veces descuidan lo básico para adquirir prendas de uso litúrgicamente secundario.

²¹² Exigían la compra de dos albas a la vez para la iglesia de Miguelturra (1502), que tenía cinco casullas (dos con su aparejo) y cuatro sobrepellices, alegando haber “mucha neçesidad” de aquéllas, y ordenando que llevaran amitos y cintas. El mismo mandato sobre el aparejo del alba que encargan (amito, estola, manípulo y un par de cintas) afecta al templo de Puebla de Don Rodrigo en 1495, cuando posee dos sobrepellices.

Ahora bien, estas intervenciones de los visitantes rebasan a veces (pocas, y al final del periodo) el nivel de la necesidad esencial. Entonces la carencia no supone desidia en los responsables locales. Si los freiles suelen pretender salvaguardar la dignidad del culto, ahora, además, buscan ajustarlo a unos modelos suntuosos.

Esto se perfila ya en su interés por fomentar el alba, pero se aprecia mejor en ciertos mandatos dirigidos en 1537 a los templos de Aldea del Rey y Argamasilla.

a) Tras visitar la primera, ordenaron, “para honra del culto divino”, comprar lo siguiente: un “terno de buena seda con su capa para las fiestas principales”, cuatro estolas para casullas que carecían de ellas, pero de sus mismos colores y telas (dos de lienzo rojo y dos de raso blanco y chamebote amarillo), y “una vestimenta de lienzo con todo su aparejo para que sirva de continuo”²¹³.

Pues bien, antes de esto el templo parecía bien dotado, sobre todo con la donación de doña Teresa Enríquez registrada en el mismo año. Es cierto que entre sus siete casullas tres estaban rotas, en particular la de lienzo blanco para diario, como también la única capa pluvial; pero dos casullas eran de tejidos ricos con escudos de Padillas y Guzmanes, y había otra nueva de ruán con aparejo completo, procedente de aquella donación. Habría bastado encargar una capa nueva y la vestidura de lienzo de uso corriente; más aún cuando entonces era escasa la liquidez de la iglesia (aunque se podía confiar en la venta del cereal)²¹⁴. Pero los calatravos, incluyendo cláusulas poco usuales y reveladoras de un interés especial²¹⁵, pretendieron incluir en el ajuar un terno muy completo a juego, compuesto de casulla, alba, estola, manípulo, amito y además capa. Y exigieron estolas no intercambiables (ya añadía una la donación citada) sino

²¹³ 1537, octubre 15, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 112v.

²¹⁴ El saldo favorable del templo, según la cuenta de diciembre de 1536 a octubre de 1537, es sólo de 2.150,5 mrs., pero se le suman cantidades de trigo (78 fanegas), cebada (54 fanegas) y centeno (16,5 fanegas).- Ibid., fols. 108v-109r.

²¹⁵ Para confirmar la urgencia de estas necesidades y garantizar que se cubran, ordenan que todo ello se compre antes de emprender la obra de la iglesia, pero en el plazo de un año y bajo una pena alta, 10.000 mrs.

confeccionadas *ad hoc* para cada casulla. Olvidaron la provisión de las vestiduras *interiores* cuya escasez comprobamos (las sobrepellices son viejas y sólo hay un alba suelta en buen uso). Esto ratifica la nueva orientación que adquieren aquí las disposiciones calatravas sobre las vestimentas, cuidando mucho más el esplendor cultural.

b) En la misma línea se encuentra el mandato referido a la iglesia de Argamasilla, muy bien surtida entonces (con ricas dalmáticas y albas), aunque no tanto de casullas en buen estado. Parece que los freiles consideran que su categoría merece un lucimiento mayor del culto extralitérgico. Y como carece de capas, ordenan comprar una, pero resulta llamativo el detalle con el que precisan su factura y su encargo de objetos complementarios. Se trataba de realzar unos actos de particular proyección fuera del templo, las procesiones, para solemnizar las fiestas importantes:

“Y porque esta yglesya tiene nesçesydad de una *capa de seda* que sea buena para que lleve el preste en las proçesyones solenes de los dias de pasqua e fiestas prinçipales de Nuestro Señor e de Nuestra Señora e para otros dias que se a de honrrar el culto divino, e demas desto tiene nesçesidad de *dos çetros* que sean muy buenos dorados para los tales dias e proçesyones solepnes...”

Sabemos por el inventario que, en la procesión, además de ir el cura con la capa, dos clérigos podrían revestir dalmáticas y, los demás, albas, y acompañarla hasta siete niños con sobrepelliz. Los visitantes insisten en que la capa encargada sea de calidad: “de un terçiopelo de grana muy bueno con su buena çenefa e capilla de ymagineria bordado de oro con su pectoral todo muy bien hecho e adereçado”. Y prevén un procedimiento inusual para esta compra: más allá de su acostumbrada recomendación al comendador sobre el cumplimiento de los mandatos, lo involucran en la propia gestión, cuyo éxito estará mejor garantizado al tratarse de una alta jerarquía de la Orden. Mandan a los oficiales del concejo dar parte al Obrero (y comendador de Argamasilla y Villamayor) don Gonzalo Hernández²¹⁶, para que él escriba al artesano

²¹⁶ Gonzalo Fernández de Córdoba, Obrero y además comendador de Manzanares hasta 1545, en que muere, personaje que actuó como benefactor en las villas de Argamasilla y

de Toledo “a quien vaya encomendado y endereçado el mayordomo de la yglesya o la persona que en su nombre lo fuere a conprar”²¹⁷.

Se aprecia que, en ambos casos, los visitadores han encargado vestiduras desde una concepción global de la apariencia del clero en el altar, por un lado, y de los ritos mismos, por otro, lo que redundará en un esplendor preconcebido del culto. No ordenan adquirir prendas sueltas sino lujosos *ternos* completos, *complementos de factura específica para combinar* con piezas principales (cuando había ya otros equipos), y una *vestidura rica acompañada de objetos* para cierto rito. Los calatravos suelen aspirar sólo a que en los templos visitados las vestiduras conserven un nivel digno, y acomodan sus exigencias a las posibilidades económicas; pero aquí, al parecer, pretenden promocionar unas iglesias cuyas celebraciones sean especialmente cuidadas y suntuosas, como referentes para toda la zona del Campo de Calatrava. Una orientación que coincide con el esfuerzo más general, constatado al avanzar la primera mitad del siglo XVI, por presentar los ritos con mayor esplendor. Ahora se concreta en dos parroquias de villas asociadas a dignidades de la Orden, Aldea del Rey a la Clavería y el Priorato del Sacro Convento, y Argamasilla a la Obrería²¹⁸.

Villamayor (dotó sendos hospitales).- M. CORCHADO SORIANO: *Estudio ... del Campo de Calatrava*. Parte II: *Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*. Ciudad Real, 1983, pp. 124-125.

²¹⁷ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 108r-108v.

²¹⁸ El señorío de la villa de Aldea del Rey es compartido por el Clavero, que suele residir allí (en ella y su término tiene parte de sus rentas), y el Prior del cercano Sacro Convento. Argamasilla y Villamayor, encomienda de la Obrería, decae en la segunda mitad del siglo XV al igual que sus casas, pero esto se subsana bajo los Reyes Católicos.- E.SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, pp. 196-197; 209-211. Nosotros constatamos más tarde la cercanía e intervención del Obrero en la parroquia de Argamasilla.

3.7.3. Donaciones piadosas.

Las vestimentas de los clérigos no quedan fuera de las donaciones de feligreses y benefactores, que afectan a todos los campos del ajuar de las iglesias parroquiales (objetos para el culto, expresiones iconográficas de la piedad y lo puramente ornamental) exceptuando los libros.

Muchas veces no pueden distinguirse las *limosnas* hechas en vida de las *mandas* testamentarias, citadas alternando *dió* y *mandó* sin un criterio claro. Es frecuente que los titulares de encomiendas, a menudo “beneficiados” de la iglesia parroquial de la villa cabecera, la favorezcan mientras lo son; otras dignidades calatravas dejan legados *post mortem* para repartir entre varias parroquias. Y los feligreses recuerdan la suya al testar, algo claro cuando la manda está sin cumplir; pero también pueden favorecerla en vida por devoción, promesas, penitencia, emulación o prestigio.

En todo caso, se examinará a continuación el contenido de las donaciones de prendas litúrgicas y, después, se procurará establecer cuáles son sus líneas comunes.

El siguiente cuadro recoge una relación de las referencias sobre vestiduras donadas contenidas en los inventarios de las parroquias. Seguramente no es exhaustiva, ya que muchos de la última década del siglo XV (menos explícitos que los siguientes) han podido omitir esa indicación al citar los ornamentos. Se distinguen en cursiva los donantes que son jerarquías de la Orden de Calatrava.

TABLA XII

DONACIONES DE VESTIDURAS LITÚRGICAS A LAS IGLESIAS PARROQUIALES DEL CAMPO DE CALATRAVA

<i>IGLESIA</i>	<i>DONACIÓN</i>	<i>DONANTE</i>	<i>AÑO en que se registra</i>
ABENÓJAR <i>Sta. María</i>	Casulla de terciopelo aceituní pardillo y de raso morado, con su cenefa y su aparejo	<i>Don Gutierre de Padilla, Comendador Mayor.</i>	1510
AGUDO <i>S. Benito</i>	Tela de terciopelo aceituní verde para vestiduras: Casulla y capa con aparejo de cenefas, dalmáticas, redropiés y cordones (por confeccionar)	<i>Don Gutierre de Padilla, Comendador Mayor.</i>	1510
ALDEA DEL REY <i>S. Jorge</i>	Casulla de raso colorado con su cenefa y su aparejo Casulla de ruán con cenefa de vivos de seda negra, con alba de ruán con redropiés y bocamangas de raso colorado, guarnecida, con cintas de hilo blanco y con amito de ruán Estola de raso anaranjado forrada en bocací colorado Manípulo de raso azul forrado en bocací colorado Estola y manípulo de raso azul forrados en bocací negro Cordón de hilo galiciano	<i>Don Gonzalo López, Maestro.</i> <i>Doña Teresa Enríquez.</i> <i>Doña Teresa Enríquez.</i> <i>Doña Teresa Enríquez.</i> <i>Doña Teresa Enríquez.</i> <i>Doña Teresa Enríquez.</i>	1493 1537 1537 1537 1537 1537
ALMADÉN. <i>Sta. Mª de la Estrella</i>	Casulla (manda por cumplir)	Cierta mujer.	1510
ALMAGRO <i>S. Bartolomé</i>	Casulla de damasco sin aparejo, para hacer juego con la cortina de Cuaresma.	Sin identificar.	1491
ARGAMASILLA <i>Sta. María</i>	Alba de naval con redropiés de raso morado	La de Farina.	1537

CALZADA <i>Sta. M^a la Mayor</i>	Casulla de lienzo negro con una cruz blanca, con su aparejo	La de Juan de la Calle ²¹⁹	1502
	Casulla de zarzahán con cenefa, estola, manípulo, alba y todo el aderezo	<i>Frey Juan de Almagro, Sacristán del Convento</i> ²²⁰ .	1502
	Sobrepelliz pequeña, para niños (donación por cumplir)	“La Montesyna”.	1502
	Capa de terciopelo verde o morado, con cenefa (por cumplir)	No identificado.	1510
CORRAL DE CARACUEL <i>Sta. M^a de la Paz</i> <i>Sta. M^a de la Encarnación</i> <i>(después de 1510)</i>	Capa de chamelote colorado con cenefas ricas de oro falso ²²¹	<i>D. Alonso de Silva, comendador y Clavero</i> ²²⁴ .	1493 1502
	Dos dalmáticas de zarzahán con collares	Pedro Navarro.	1537
	Casulla de zarzahán con cenefa de raso verde falso, con manípulo del mismo raso y estola con cintas de colores	Pedro Navarro.	1537
	Casulla de damasco verde con cenefa de zarzahán, estola y manípulo ²²²	Lucas García.	1537
	Casulla de damasco blanco con cenefas de oro falso y con estola y manípulo de raso blanco	Pedro de Córdoba.	1537
	Casulla de raso morado y aceituní pardo con cenefa de brocado y con estola, manípulo, alba ²²³ y amito	<i>Don Gutierre de Padilla, Comendador Mayor.</i>	1537
Casulla de terciopelo carmesí con buena cenefa bordada de oro y con estola y manípulo de terciopelo de grana	<i>Don Juan de la Maza, comendador.</i>	1537	

²¹⁹ Mandó también a la iglesia de Calzada una manta obrada, colocada en las gradas del altar mayor.

²²⁰ Mandó también un frontal de lienzo que llevaba pintada la escena de la Salutación del ángel a la Virgen.

²²¹ Esta capa fue donada originariamente a la iglesia parroquial de Santa María de la Paz; fue transferida a la nueva parroquia de Santa María de la Encarnación a pesar de que el templo anterior seguía existiendo, lo que no ocurrió con todas las ropas. En 1537 su cenefa se califica de vieja y rota.

²²² El inventario recoge un alba a juego con esta casulla (alba con redropiés, mangas y amito de damasco verde, con su cinta), pero no se indica que fuera mandada por Lucas García.

²²³ Para cuando se registra esta manda (1537) el alba ya aparece remendada.

DAIMIEL <i>Sta. María</i>	Casulla de lienzo delgada con cintas verdes anchas, bordada con hilo de oro y estrellas Capa y casulla (manda por cumplir) Vestiduras sin especificar en la manda (manda por cumplir)	La de Fernán López, “la vieja”. Pedro Gómez y su mujer. La de Caravantes.	1493 1495 1502 1509 1509
MALAGÓN <i>Sta. M^a Magdalena</i>	Alba con redropiés colorados de raso, y estola, manípulo, amito y cinta. Alba labrada en seda de grana, con su aparejo, y otra alba labrada en seda amarilla, con su aparejo.	Doña Teresa Enríquez. <i>Don García de Padilla, Comendador Mayor.</i>	1538 1538
MANZANARES <i>Sta. M^a la Mayor</i>	Casulla de chamelote colorado con cenefa de terciopelo negro (y frontal del mismo chamelote) Casulla de damasco morado, colorado y verde, con cenefa de seda blanca bordada, con su aparejo	<i>El señor Clavero.</i> <i>Alonso Dávila, comendador</i> ²²⁵ .	1495 1495
EL MORAL <i>S. Andrés</i>	Casulla (“vestimento”) blanca de lienzo de ruán con cenefa amarilla, con alba, estola y manípulo Sobrepelliz para llevar el Santísimo Sacramento	Doña Teresa Enríquez. <i>Un prior.</i>	1549 1549
PIEDRABUENA <i>Sta. María</i>	Casulla de holanda con cenefa de hilo de oro, con todo su aparejo	<i>Frey Perseval Méndez, comendador de la villa en ese momento y beneficiado de la iglesia.</i>	1510
PUERTOLLANO <i>Sta. M^a la Mayor</i>	Casulla (“vestimenta”) blanca de lienzo, con todo su aparejo	Alonso Sánchez, cura.	1502
TORRALBA <i>Sta. M^a la Blanca</i>	Casulla sin aparejo alguno	Cierta mujer.	1510

²²⁴ Es citado como comendador y beneficiado de la iglesia en 1493, y como Clavero en 1537. Dio también un par de candeleros de latón y una lámpara para el sagrario.

²²⁵ Dio también a la iglesia un mongil de terciopelo negro y un collar de oro, esmalte y azabache para la Virgen; éste último fue robado y no se recuperó.

VALDEPEÑAS <i>Santa María</i>	Casulla de terciopelo morado con cenefa de brocado	La reina doña Isabel.	1537
	Casulla de damasco blanco con cenefa de imagería, un par de dalmáticas de damasco blanco con sus collares y cordones, una capa de damasco blanco y terciopelo de grana con cenefa bordada de hilo de oro ²²⁶	Cejudo el viejo. Cejudo el viejo. Cejudo el viejo	1537
	Casulla de terciopelo negro con cenefa	Juan Rubio.	1537
	Casulla de chamelote amarillo con cenefa colorada	Alonso Martín de Huesca el mozo.	1537
	Casulla de terciopelo negro con cenefa de terciopelo colorado, confeccio nada con el sayo donado	El bachiller Ruiz.	1537
	Casulla de paño de grana colorada	Elvira Ruiz.	1537
	Alba de damasco colorado con todo su aparejo	La de Martín Martínez.	1537
	Un par de dalmáticas de terciopelo negro con sus collares y cordones	La mujer de Diego Hdez Tercero.	1537
	Capa de terciopelo azul	Bartolomé Martínez de la Crespa.	1537
	Dos capas de chamelote negro	Lope Caro.	1537
VALENZUELA <i>S. Bartolomé</i>	Casulla de damasco blanco con cenefa de carmesí, bordada de hilo de oro	La de Diego Sánchez de Torres.	1549
	Casulla de damasco blanco con cenefa de oro, con guarnición de seda colorada y blanca y con su amito	Juan González el viejo.	1549
VILLAMAYOR <i>Sta. M^a la Mayor</i>	Casulla de zarzahn con su aparejo	<i>Frey Diego Carrillo, Obrero</i> ²²⁷ .	1502

²²⁶ Las mandas hechas por “el Çejudo” o “Çejudo el viejo” son bastante anteriores a este registro, como demuestra el hecho de que esta capa se deterioró ya antes. El mismo inventario (1537) da a conocer que la capa se ha reutilizado hace poco: su cenefa bordada de hilo de oro se ha aplicado a una nueva capa de terciopelo de grana; y se manda que el resto de la capa blanca inicial (el campo de damasco) sirva para hacer un paño de púlpito.

²²⁷ Donó a la misma iglesia un par de ampollas para los óleos.

<p>VILLARRUBIA <i>Sta. M^a la Mayor</i></p>	<p>Casulla de damasco blanco con cenefa de terciopelo colorado, con las armas de D. Rodrigo Manrique, capa de damasco blanco con cenefa y capilla de terciopelo colorado, un par de dalmáticas de damasco blanco con redropiés, bocamangas y collares de terciopelo colorado, con borlas de seda de grana, con las armas, cuatro albas de lienzo de naval con guarniciones de raso colorado, con sus aderezos (y un frontal de damasco blanco con guarnición de terciopelo carmesí colorado, con las armas)</p>	<p>Don Rodrigo Manrique. Don Rodrigo Manrique Don Rodrigo Manrique Don Rodrigo Manrique Don Rodrigo Manrique</p>	<p>1539</p>
<p>EL VISO <i>Santa María Nra. Sra. del Valle (tras novbre 1509)</i></p>	<p>Casulla de lienzo Capa (mandas para comprarla, sin ejecutar) Casulla de damasco blanco</p>	<p>Bartolomé López. Varios donantes en sus testamentos (“muchas” mandas destinadas a ello). <i>El señor don Juan</i> [¿comendador don Juan Pimentel?²²⁸]</p>	<p>1502 1509 1537</p>

²²⁸ Aparece como comendador de Santa Cruz y el Viso don Juan Pimentel en enero de 1539 , cuando recibe cierto juro compensatorio al haber sido desmembrada una parte de sus bienes y rentas en el año precedente.- M. CORCHADO: *Estudio ... del Campo de Calatrava*, II, p. 430. Antes fue comendador otro personaje con el mismo nombre, Juan de Valdelomar, pero es dudoso que sea éste quien donó la casulla citada porque ocupa su cargo ya en 1482, según este mismo autor, y no lo desempeña en 1509 según nuestros datos; esta donación aparece registrada por primera vez en 1537.

A tenor de los datos expuestos en el cuadro anterior, puede decirse que es a través de las donaciones de vivos o difuntos, más que a base de compras, como a menudo se enriquece literalmente el ajuar en vestiduras de muchos templos parroquiales, pues atienden a proveerlos con prendas costosas que la iniciativa local deja de renovar o incrementar.

Es una línea de mejora de la dotación que no atiende necesariamente a las carencias básicas, al contrario que la debida a los visitantes. Las mandas *enriquecen* el ajuar de los templos independientemente de su suficiencia en ropas de uso común²²⁹. Contribuyen a la siempre precaria compensación de casullas deterioradas y a la vez amplían el ajuar, pero con vestiduras ricas imprescindibles para las fiestas; quizás las más lujosas quedaban tan reservadas para los días más solemnes que durante la mayor parte del año tal aportación no resultara significativa.

Las prendas donadas no suelen ser piezas aisladas y asequibles como amitos, estolas o manípulos ni casullas sencillas, y entre ellas sólo hay dos sobrepellices (en un caso, asociada a la devoción de un prior calatravo a la Eucaristía, debía de ser especial). En su gran mayoría no se escatima la cuantía: se trata sobre todo de casullas en tela rica, a menudo con su aparejo completo (a veces sin ninguno y, a veces, con estola y manípulo pero sin amito); también se regalan capas (alguna vez, por pares) y albas, éstas de seda bordada, con aplicaciones en redropiés y mangas, y complementos completos de cintas, estola, amito y manípulo. En varias ocasiones son conjuntos ricos de vestiduras: casulla con dalmáticas; casulla con dalmáticas y capa a juego; pareja de casulla y capa; o el terno de todo lo anterior más un frontal. Este sentido estético de la composición a base de distintos elementos, influido por la necesidad litúrgica, puede ejercitarse también con alguna donación más modesta, como cierta casulla de damasco

²²⁹ Recuérdese que en cada iglesia debería haber suficientes sobrepellices, albas con sus complementos y al menos dos casullas corrientes y una más adornada, todas con su aparejo completo.

mandada a la iglesia de Almagro, sin aparejo alguno pero confeccionada para combinarse con la cortina de Cuaresma.

Es difícil saber quién elegía la prenda donada, si el propio bienhechor o los responsables de la iglesia. El clero transmitiría las necesidades a los feligreses, como lo sugiere, en la iglesia de El Viso en 1509, un dinero reunido por muchas mandas anónimas para una capa. Incluso cantidades sin destino fijo legadas al morir pueden revertir en ropas adjudicadas a donantes concretos.

Y constan legados dedicados genéricamente a vestiduras: entonces, la decisión la tomarían los clérigos y los oficiales concejiles y, en algún caso, los visitantes calatravos al encontrar la manda sin convertir. También se donaban piezas de tela para vestimentas sin precisarlas (mandas del comendador mayor don Gutierre de Padilla a Abenójar y Agudo, registradas en 1510).

Sin embargo, lo común en la época al testar es especificar bien cada manda: sería lógico querer ser recordado como benefactor a través de un elemento elegido no sólo por su cuantía sino también según la propia devoción o por un afán de prestigio canalizado de forma concreta. Aplíquese lo mismo a las limosnas hechas en vida. Entre los miembros de la Orden de Calatrava, probablemente al menos los titulares de un beneficio han elegido personalmente el objeto donado. Entre la preocupación por la necesidad real de un templo y el afán de hacer una donación meritoria por su precio y expuesta a todas las miradas en las mayores solemnidades, probablemente prima lo segundo en las motivaciones de muchos donantes. La generosidad parece ir acompañada de una doble aspiración: no sólo a posibilitar la salvación, sino a hacerse aquélla misma evidente; y ese deseo no se satisface atomizando el objeto del don, no regalando a la iglesia una multiplicidad de pequeñas prendas imprescindibles pero inapreciables, sino ropas suntuosas.

Es cierto que las últimas son también *necesarias*, pero a veces en los templos se multiplican prendas ricas del mismo tipo mientras que son insuficientes las de uso cotidiano en buen estado y las sobrepellices. Si son los clérigos locales quienes deciden cuáles comprar con dinero derivado de mandas, sus preferencias se decantan en el

mismo sentido. Es significativo que sólo en un caso encontremos estolas, manípulos y cordones sueltos donados para complementar ropas básicas preexistentes, si se tiene en cuenta que unas u otras de esas tres prendas, y también el amito, faltan a menudo para llevarlas con albas y casullas. Esta manda es una de las muchas con las que doña Teresa Enríquez (la llamada “Loca del Sacramento”) benefició a “iglesias pobres”; quizá, los clérigos comisionados por ella se guiaron por un criterio más práctico y adecuado a las necesidades primarias que otros donantes paradójicamente más cercanos a las parroquias favorecidas.

En todo caso, las donaciones de vestiduras, sean resultado de las preferencias particulares de los donantes, o de la elección de los clérigos y responsables de los templos, o quizás de las primeras bajo la influencia de estos últimos, atienden a completar la sección más suntuosa de los ornamentos que toda iglesia desea tener para el lucimiento del culto.

3.7.4. Conclusión.

Entre las vías de renovación y crecimiento del ajuar en vestiduras litúrgicas, en particular la compra y la donación (se ha visto que hay otros medios secundarios como la transformación de ropas viejas y los préstamos), parece que la más eficaz en cuanto a su *enriquecimiento* substancial es la segunda, sobre todo si atendemos al incremento real de la pieza más representativa de las celebraciones litúrgicas, la casulla, y también teniendo en cuenta el aumento de conjuntos ricos.

En cuanto a las compras, distinguimos, por un lado, las realizadas por iniciativa de las mismas iglesias en el transcurso de los años (es de suponer que por sugerencia del cura, con mandamiento --quizá-- de los oficiales concejiles y gestionadas por el mayordomo) y, por otro lado, las encargadas por los visitadores después de sus inspecciones esporádicas. *a)* Encontramos que las compras hechas por iniciativa local procuran cubrir la variedad de tipos necesarios (con concesiones a la provisión de prendas costosas como capas). Pero no tanto crecer en cuanto a vestiduras fundamentales (casullas), pues sus adquisiciones no pasan de lograr mantener el nivel más o menos constante de éstas, compensando a duras penas su disminución por el deterioro de algunas, o incluso sin conseguirlo; tampoco los responsables locales parecen atender a completar los “aparejos” o equipos de aquellas ropas básicas. *b)* En cambio, los no frecuentes mandamientos dejados por los visitadores para adquirir ropas nuevas sí suponen, en caso de cumplirse, un avance en la disponibilidad de vestiduras imprescindibles y de uso frecuente, pues suelen buscar que se cubran los mínimos necesarios. Además de ello, pretenden mejorar el decoro de las celebraciones impulsando el uso del alba. Y entrada la tercera década del siglo XVI, fomentan el de ornamentos suntuosos durante las mayores fiestas en ciertas iglesias, con independencia de sus necesidades más primarias, para *honra* del culto divino, de la localidad y sus habitantes, y en suma, de la propia Orden de Calatrava, pues se trata de núcleos significativamente asociados a ciertas jerarquías de la milicia.

3.8. EL CUIDADO DE LAS VESTIDURAS LITÚRGICAS. LAS SACRISTÍAS.

El grado del cuidado de estas prendas varía de unos templos a otros y a lo largo de los años. En las páginas precedentes se han recogido referencias al mal estado de muchas de ellas. Pues bien, junto al propio uso y el paso del tiempo, lo causaban las negligencias en cuanto a sus condiciones de conservación. Al menos, abundan las denuncias de los visitantes calatravos en este sentido.

Es cierto que la imagen negativa de conjunto se ve matizada si se recuerda que las visitas son el reflejo documental de una labor que, por su naturaleza, tiende a resaltar las carencias; pero como contrapunto, no faltan los elogios de los visitantes a las buenas gestiones, y por otra parte las denuncias no se expresan mediante fórmulas estereotipadas, sino que son específicas para la situación hallada en cada templo: ambos elementos garantizan la fiabilidad del balance general.

La responsabilidad directa sobre la custodia de los ornamentos recae en el cura, el mayordomo y los sacristanes; más allá, en los oficiales concejiles del lugar, pues por delegación de la Orden tienen a su cargo todo lo relativo a los templos, incluidos el mantenimiento y la renovación de su ajuar. Cabría atribuirle también al respectivo comendador, cuando es el beneficiado de la iglesia como suele ocurrir, pero este deber no se ve recogido en las visitas, ni siquiera cuando aquél escapa al general absentismo que, lógicamente, imposibilitaría toda supervisión del estado de las vestiduras.

Una causa del deterioro de las ropas litúrgicas de los templos parroquiales es, a juicio de los freiles calatravos, la costumbre de prestarlas a otras iglesias, habitualmente

ermitas²³⁰, o el prodigar en exceso el uso de las mejores. Los visitantes condenan ambas prácticas e imponen un empleo de las prendas más ricas restringido sólo a celebraciones muy solemnes. Por el contrario, en parroquias como la de Almagro se cedían a otros templos y se sacaban en todas las fiestas:

“Otrosy porque fuymos ynformados que, de cavsya de se sacar a cada una fiesta, aunque no sea prinçipal, las vestimentas buenas e ricas que la dicha yglesia tiene, las fallamos mal tratadas y estragadas, y tambien de se prestar a otras partes, y queriendo proveer el remedio dello, de parte de su magestad y orden vos mandamos a vos, los dichos ofiçiales, mayordomo y retor de la dicha yglesia, que de aqui adelante no saqueys las dichas bestimentas sy no fuere en los dias de fiestas prinçipales de pascuas e de los apostoles ni las presteys para otras partes, porque haziendose asy, las dichas vestimentas estaran conservadas y guardadas y no se menoscabaran tanto como hasta aqui”²³¹.

En estos casos si las ropas litúrgicas se estropean es por el propio uso, y no estrictamente por negligencia en su cuidado.

Veamos ahora cómo lo último, el deterioro por descuido se daba bajo distintas formas.

- A menudo dejan que desear los modos de guardarlas. Lo habitual es usar **arcones**, si los hay, o muebles similares. Estrictamente, deberían cerrarse con llave y alojarse en las sacristías.

Sin embargo, encontramos por ejemplo “un almario viejo sin puertas en questan los ornamentos”²³², o “un arca vieja de madera” donde aquéllos se mezclan con objetos como las cruces e incluso el cáliz²³³, y arcas quebradas²³⁴. En general, los templos

²³⁰ Se constata, por ejemplo, que la iglesia parroquial de Santa María la Mayor de Villarrubia tenía prestado un “vestimento blanco” a la ermita de Santa María de la Sierra, en el término de la villa.- 1502, enero 22, Villarrubia. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 177r. Esta práctica debió de ser frecuente.

²³¹ 1534, agosto 14, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 44r-44v.

²³² 1493, enero 15, Alcolea, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 61v.

²³³ 1471, octubre 24, Caracuel, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 63v.

poseen arcas, pero no siempre con cerraduras; y no todas las reseñadas en sus inventarios se usan para guardar las prendas clericales: las hay también para tener la cera, las ropas de la Virgen, etc. En ocasiones se carece de estos muebles para guardar específicamente los ornamentos y los visitantes ordenan hacerlos o comprarlos²³⁵. Y sabemos también que pueden servir de asiento para las gentes durante las misas y oficios, lo que indica que entonces se tienen puestos en el espacio propio de los fieles, aunque también podrían estar algo más resguardados en las capillas y, según lo ideal, en sacristías.

- La disponibilidad de **sacristías** en los templos no es, ni mucho menos, general; es frecuente que esta dependencia no exista, sea demasiado pequeña o no reúna las condiciones apropiadas.

A través de algunos casos mostrados a continuación, se observará la contradicción existente entre la realidad y los mandatos de los visitantes, preocupados éstos por la habilitación de sacristías espaciosas y accesibles desde el altar, resguardadas de peligros y suciedad, donde los ornamentos puedan preservarse y los clérigos revestirse. El interés de los calatravos por introducir el uso de la sacristía junto al altar no era siempre compartido por los responsables locales de las iglesias: no sólo se carecía de ellas a menudo, sino que ni siquiera se habían previsto al ampliar los templos.

Los freiles aprovechaban las obras en curso de una iglesia para mandar hacerla, como en Santa María de la Estrella de Almadén, que está en plena construcción durante la visita (1510), señalando para la “sacristania” el lugar al pie de la subida al campanario²³⁶. También debieron ordenar a los oficiales concejiles que se hiciera sacristía en la parte que se renovaba en cierta iglesia, que era precisamente la cabecera

²³⁴ 1493, marzo 20, Malagón, igl. Santa María Magdalena. Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 336r.

²³⁵ Por ejemplo, para la iglesia de Santa María de la Paz de Corral de Caracuel en 1510.

²³⁶ 1510, junio, Almadén. Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 93r.

con su capilla mayor nueva, tan cuidada que llevaba “arcos” y “cruceiros”²³⁷ pero donde no se había preparado un espacio para ella.

Con frecuencia, durante la inspección de 1510 o avanzado el siglo XVI, son los visitantes mismos quienes encargan acometer obras para habilitar sacristías. Así, ordenan construirla en la iglesia de Villarrubia, donde estaría en alto (“encamarada”) y junto al ábside, “a la parte del sol”²³⁸; por entonces, aquí se tenían los ornamentos y demás objetos en dos arcas en algún lugar del templo. Incluso prevén derribar muros para ello: en San Juan de Cabezardos conceden un año para hacer la sacristía junto a la “capilla mayor del altar”, rompiendo su pared “a la parte del evangelio”²³⁹.

A veces se había omitido tal dependencia en una iglesia parroquial nueva ya construida. Ocurre así en el templo que en Corral de Caracuel ha sustituido al de Santa María de la Paz como parroquia desde los primeros años del siglo XVI; al ser visitado en 1537, está prácticamente terminado pero carece de sacristía, “syendo cosa tan neçesaria ... ansy para vestirse los saçerdotes que an de dezir las misas e divinos ofiços como para que alli esten guardadas e conservadas las cosas de la yglesia”. Tras deliberar los visitantes con los oficiales concejiles y con el rector, fijaron su construcción en “el testero de la nave que esta a la parte del altar mayor e donde se dize el evangelio”; tendría “honze pies de hueco” y puerta abierta a la nave²⁴⁰.

Consta que a veces se hacía caso omiso de reiterados mandamientos de hacer sacristía, tal como denunciaron los visitantes de 1537 en Aldea del Rey: no la había a pesar de haberlo ordenado visitantes generales pasados y también los gobernadores del Campo de Calatrava que examinaron el templo. Ahora especificaron que debía ocupar un trozo de la “capilla mayor”, con una puerta --con cerradura-- abierta a las gradas del

²³⁷ Empezada la obra durante la inspección anterior, al ser visitada en 1537 tiene ya toda su altura. Los freiles aprueban la marcha de las obras, pero mandan hacer “de nuevo” la sacristía “en la otra parte de la capilla mayor”.- 1537, agosto 23, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 7, fol. 68r.

²³⁸ 1510, agosto, Villarrubia. Ibid., Leg. 6076, núm. 29, fol. 301r. En la visita de 1539 se encuentra hecha.

²³⁹ 1537, diciembre 8, Cabezardos. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 374r.

²⁴⁰ 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 266v-267r.

altar mayor; serviría de “vistiario” y tendría un “arcon grande de buena madera” con cajones para guardar los ornamentos, todos con cerraduras y llaves; con ventana para que entrara luz y enladrillada para evitar el daño del polvo²⁴¹.

Cuando en una sacristía los ornamentos no se guardan en arcas o cajones (que no se tienen o albergan otros objetos), pueden apilarse sin más sobre el *vestuario* o *vestiario*, que aparece como un soporte sobre el que depositar las ropas, en principio para prepararlas al revestirse los clérigos. Puede ser un estante en la pared o una tabla sobre una base, como el que prevén los visitantes para la iglesia de Valdepeñas (mandan poner el “vestuario de los clérigos” encima de los cajones); en otros casos aparece como una mesa a la que llega a llamarse *altar*, y de hecho es un pequeño altar que se supone consagrado; el vestuario como “altar” se documenta en iglesias como la de Miguelturra y la de Fuencaliente, y en la segunda se alude a las misas que se pueden decir allí²⁴².

Por otra parte, cuando existen sacristías a veces son demasiado pequeñas, y es frecuente la denuncia sobre su mal estado que daña los ornamentos: constantemente se alude a la necesidad de enlucirlas, asolarlas y otras reparaciones. Así, en la de Santa María la Mayor de Miguelturra los freiles ordenaron allanar su suelo, enlucirla entera, poner una barra de hierro en la ventana “para que a mejor recabdo esten las cosas que ally se pusyeren”, y “hazer un altar en el hastial de la mano yzquierda para vestuario de los clérigos, que tenga una vara de medir de ancho”²⁴³.

La importante iglesia parroquial de Almagro tenía sacristía (con su arca grande), pero de escaso tamaño. Los visitantes mandan hacer otra nueva, mayor, sobresaliendo del cuerpo de la iglesia; albergará la pila de bautizar y una escalera de caracol para subir a la tribuna (por tanto, estaría a los pies del templo), y en sus nuevos cajones guardarán bajo llave las vestiduras y ornamentos de los días de fiesta; la sacristía vieja quedará

²⁴¹ 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fols. 110v-111r.

²⁴² Con ello, la privacidad de las misas particulares es aún mayor que en las capillas con sus altares secundarios; pero sobre todo, esta práctica revela la hipertrofia de misas votivas celebradas en las iglesias.

²⁴³ 1538, diciembre 31, Miguelturra. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 42r.

para las vestiduras de uso corriente y “para que allí se vista el sacerdote quando quiera dezir misa por estar como esta junto al altar mayor”²⁴⁴.

Fuera de iglesias grandes como la de Almagro, no es habitual la distinción entre sacristía-almacén y sacristía-vestuario, entre una pieza amplia donde se guarden bajo llave las vestiduras y demás objetos de culto, y otra junto al altar para revestirse y tener los “recabdos” de mayor uso.

Pero sí podría ser frecuente un sistema que a veces se documenta: guardar en un arca las ropas más utilizadas, en la sacristía u otra parte del templo, y preservar las más ricas en casa del mayordomo, con los objetos más valiosos²⁴⁵, como forma de afrontar un problema que parece general, el de la falta de espacio para los ornamentos.

También se juzgó escaso el de la sacristía del templo de Valdepeñas, a pesar de que éste, hecho nuevo desde comienzos del siglo XVI, es de dimensiones considerables. Mostramos el caso como ilustrativo de la poca importancia que se había dado a la sacristía al concebir la construcción.

En efecto, parece que las ropas litúrgicas debían traerse cada vez desde la casa del mayordomo; en la sacristía se revestían los clérigos, tras prepararlas, suponemos, sobre el “vestuario”. Para los visitantes, la sacristía es muy defectuosa: pequeña, sin puertas y mal concebida, ya que su entrada desde el altar tiene tres escalones y, una vez dentro, hay que bajar dos (ellos ordenan allanar la entrada y colocar unas buenas puertas). Tanto el “vestuario” puesto de frente al entrar como la escalera que lleva a la cámara superior, le quitan mucho espacio (los freiles ordenan construir una escalera de caracol). Carece de cajones para guardar los ornamentos y es un lugar polvoriento: la

²⁴⁴ Los visitantes han examinado las posibilidades de hacer la nueva sacristía juntamente con oficiales y el maestro de cantería maese Enrique. El plazo para terminar esta obra se cifra en dos años.- 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 44v-45r.

²⁴⁵ Sta. M^a de la Encarnación de Corral de Caracuel tiene “un arca grande” con los ornamentos y, además, otra en casa del mayordomo.- 1537, diciembre 2. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol.258v. Igual esquema en la iglesia de Villarrubia: un cajón grande “para poner los vestimentos en la sacristania”, y dos arcas bajo llave en casa del mayordomo (1539, febrero 18. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 472v-473r), aunque no siempre fue así: en 1502 sólo se citan “dos arcas en que tienen la plata y cosas de la yglesia, la una con su çerradura”.

pieza de arriba necesita un buen suelo de yeso y ser retejado el conjunto o “tejado de la sacristia e camara”. Parece ser simplemente un hueco por el cual acceder al piso superior y aprovechado para vestirse junto al altar. En el texto que sigue se aprecia el contraste entre esta realidad y el modelo proyectado por los visitantes: ropas y ornamentos almacenados en una sacristía espaciosa, de fácil acceso desde el altar y habilitada para proteger la pulcritud de las vestimentas:

“Otrosy visytamos la sacristia de la dicha yglesia, en la qual hallamos ser muy neçesario hazerse unos caxones de asyento de buena madera de pino e bien hechos e rezios (...) donde se pongan los vestimentos e hornamentos que la dicha yglesia tiene, porque de cavsa de no aver los dichos caxones se estragan e dañan mucho los dichos hornamentos, llevandolos e trayendolos a las casas de los mayordomos, e alla no estan tan bien cogidos e tratados como lo estarian en la dicha yglesia (...). E estos caxones se an de poner en la dicha sacristia a la mano yzquierda, como entran, e ençima dellos sera el vestuario de los clerigos, e se quite donde agora esta, frontero de la puerta de la sacristia, que ocupa mucho (...) porque la dicha sacristia es estrecha. E porque el polvo que se levanta del suelo de la dicha yglesia daña los dichos hornamentos e las otras cosas (...), mandamos se le eche un suelo de ladrillo cortado e raspado...”²⁴⁶.

El caso precedente muestra que primó la apariencia del templo (nuevo, amplio y costoso) sobre las infraestructuras que sirvieran cotidianamente al culto con holgura, comodidad y limpieza.

Por el contrario, algunas sacristías superan la inspección, aunque no dejan de señalarse mejoras necesarias. Así, en Argamasilla los oficiales concejiles, el cura y el mayordomo de la iglesia fueron felicitados porque los freiles hallaron una sacristía “bien adereçada”, con el suelo enladrillado, bien guardados en ella los ornamentos y todo limpio. Aún así, denunciaron un problema bastante común: el fuego de la chimenea de la pieza superior (lugar de “retraymiento” de los clérigos) ponía en peligro

²⁴⁶ 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fols. 237r-248r.

los ornamentos; además, al estar su suelo sin enyesar “cae tierra por entre las tablas de la dicha camara a la sacristia, de que los bienes de la yglesya no reçiben ningun provecho, demas de la fealdad”²⁴⁷. También se encuentra que en la sacristía de Santa María la Mayor de Daimiel está todo “a buen recaudo” en sus cajones, pero igualmente había que reparar el suelo de la chimenea de la cámara superior, cuyo mal estado amenazaba incendiar los ornamentos²⁴⁸.

Consta que se había obedecido el mandato dejado por los visitantes (¿de 1510?) para hacer la sacristía en la iglesia de Fuencaliente; había ayudado a ello una cantidad de dinero “que su magestad libró para reparo de la dicha yglesya”: está ya hecha en 1537 (llamada “vestuario” también) pero todavía ha de enlucirse y enladrillar o empedrar el suelo. Tiene un altar y, sobre él, una ventana que ha de ampliarse con objeto de que “el altar este claro y puedan çelebrar en él sy quisieren”.

También se documenta alguna vez la inclusión de buenas sacristías en obras de tanta envergadura que permiten hablar de iglesias “hechas de nuevo”, abundantes en la zona en las primeras décadas del siglo XVI: al visitar en 1539 la de Villarrubia, aunque paralizada la obra por falta de fondos, los freiles encuentran ya hecha la capilla mayor, cuya factura alaban, y con ella su sacristía “muy buena e bien adereçada e con sus caxones en ella donde se ponen los hornamentos”²⁴⁹. Casi veinte años antes, otros visitantes habían señalado el lugar donde se debía hacer.

En resumen, salvo excepciones, los lugares para guardar las vestiduras en las iglesias no existen o son insuficientes, o no siempre se dispone de cajones y arcas grandes para ellas. En caso de tenerse en habitaciones al efecto, es fácil que se deterioren por la continua afluencia del polvo procedente del cuerpo de la iglesia o de cámaras superiores, pues es frecuente encontrar esta estructura en dos pisos, sacristía

²⁴⁷ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 107r-107v.

²⁴⁸ 1539, febrero 6, Daimiel. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 410v.

²⁴⁹ Ibid., fol. 479v. Una década después se describe una caja de madera con cuatro cajones donde las vestiduras están a buen recaudo, pero se alude a la necesidad de enyesar el suelo.

abajo y pieza para los clérigos arriba donde poder retirarse; se añade el peligro del fuego a causa de que en tales cámaras hay chimeneas “donde se puedan hazer las hostias ... o para que syrva a los capellanes e clerigos quando estovieren ençerrados en treyntanarios”²⁵⁰. A menudo las sacristías resultan demasiado oscuras, no están ni asoladas ni enlucidas, y las ropas no están a buen recaudo en estas dependencias sin puertas, o con una ventana sin proteger.

El almacenar todas o parte de las ropas en casa del mayordomo compensaba la falta de sacristías, pero no garantizaba su buen estado. En fecha tardía los freiles denuncian lo “muy maltratados” que están los ornamentos de la iglesia de Valenzuela en un arca en la vivienda del mayordomo; mandan hacer cajones con llave para tenerlos y ponerlos en la capilla de los herederos de Sebastián Galindo, “pues no ay sacristia al presente, ni otra parte de la yglesia mas conviniente para ello”²⁵¹. A la inversa, si este uso era frecuente, explica la falta de previsión de sacristías en templos de nueva construcción o en aquéllos cuya cabecera se estaba renovando. La creciente multiplicación de vestiduras en los ajuares no se acompañaba de la adecuación del espacio y el modo de guardarlas.

²⁵⁰ 1539, marzo 3, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 479v-480r.

²⁵¹ 1549, noviembre 30, Valenzuela, igl. S. Bartolomé. Leg. 6080, núm. 4, fol. 74r.

3.9. LAS VESTIDURAS, ¿APRECIADAS COMO *RES SACRAE*?

En general, según lo que se acaba de exponer, no parece que las ropas litúrgicas se traten con la reverencia debida a su carácter sacro.

En Occidente, este sentido sagrado se concretaba ya desde el alto Medievo en la práctica de bendecir los vestidos e insignias litúrgicos en el contexto de las ordenaciones clericales²⁵², y la misma consideración se aprecia en tratadistas y concilios. En efecto, partían de dicho concepto los comentarios alegóricos de la misa desde época carolingia²⁵³ y también autores del siglo XII (edad de oro de este alegorismo) como Guillermo de Sancto Theoderico en *De sacramento altaris*, Balduino de Forda en su *Tractatus de sacramento altaris*, Rupertus Tuitiensis y otros²⁵⁴.

Ven en las vestiduras (como en los demás elementos litúrgicos) significados morales, teológicos pocas veces y, sobre todo, referencias a Cristo, a las propiedades de su Persona (alegorismo cristológico) o, particularmente, a su vida y Pasión en la tierra²⁵⁵

²⁵² J.A. ABAD IBÁÑEZ: *La celebración del Misterio cristiano*. Pamplona, 1996, p. 144.

²⁵³ Desde Alcuino y en particular desde Amalario de Metz con su *De ecclesiasticis officiis*, del 823. J.A. JUNGSMANN: *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*. Madrid, 1953, pp. 129-131.

²⁵⁴ Por ejemplo, en el siglo XII, Ioannes Beleth: *Summa de ecclesiasticis officiis* y Petrus Cellensis: *Tractatus de tabernaculo*.

²⁵⁵ Para Rupertus Tuitiensis, el amito recuerda la ocultación de la divinidad de Cristo en su humanidad; el alba, la pureza de Cristo; la estola, su obediencia en la Pasión; la casulla, su vestidura (que es la Iglesia), la crucifixión (extendida la vestidura al abrir los brazos el sacerdote) y su parte delantera y trasera, el pueblo de Dios dividido en un antes y un después por la Pasión. *Liber de diuinis officiis*, Lib.1, págs. 17-19. *Cetedoc Library of christian latin texts CLCLT-3*. Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi. Turnhout, Brepols, 1996, vol. II. Cfr. J.A. Jungsmann: *Ob. cit.*, p. 159.

(alegorías rememorativas, triunfantes más tarde frente a otras de tipo moral²⁵⁶). Además, al explicar las ropas clericales mediante paralelismos con las del culto levítico, ponderaban la mayor santidad de aquéllas por ser vestidas en el Sacrificio de Cristo, infinitamente superior a los cultos veterotestamentarios. Es el argumento de Rupertus Tuitiensis (c. 1070-1129/30) en su *De divinis officiis*:

“... quanto sacerdotium christi ueteri sacerdotio dignus est tanto in *habitu sacerdotali* causas habere probamur digniores”²⁵⁷.

En suma, el carácter sagrado de los vestidos litúrgicos es la raíz de las explicaciones simbólicas de que son objeto.

Para tratadistas de la época que estudiamos, como Hernando de Talavera, es pecado clerical (frecuente, según afirma) manejar las vestiduras litúrgicas con descuido, incluyendo no procurar su limpieza²⁵⁸. Dedicó a ello el colofón de su obra sobre el significado de la misa; en el capítulo final titulado “Que con mucha diligencia se deve procurar que sea decente y neto todo lo que sirve para este santo misterio” dirige una vehemente exhortación a todos los clérigos sustentada en un argumento definitivo, la equiparación entre el revestimiento del propio altar y el del sacerdote:

“Una cosa mucho encomiendo: que pues tan santa cosa es el altar con sus vestiduras, y no menos las del sacerdote, todos tengan y tengamos estudio en proveer que lo uno y lo ál sea cual pertenesce, y eso mesmo de los otros

²⁵⁶ El cardenal Lotario, futuro papa Inocencio III, acude alguna vez a estas alegorías morales en su tratado explicativo del misterio del altar de fines del siglo XII, aunque prefiere las rememorativas. Con las primeras seguía al pionero alegorista Amalario de Metz, identificando algunas vestiduras con la imagen del combate espiritual: la casulla simboliza la caridad que cubre la muchedumbre de los pecados (se pone encima de todas las demás vestiduras sagradas), y también, puesta sobre los hombros, significa el yugo del Señor.

²⁵⁷ *Liber de diuinis officiis*, Lib.1, pág. 17.

²⁵⁸ Al hablar del pecado de sacrilegio, denuncia que “pecan mucho a menudo los clérigos, capellanes y sacristanes, peores que manos seglares, que muy sucia e muy vilmente tratan los tales altares e ornamentos, vasos e libros, iglesias y retablos”.- *Breve forma de confesar*, p. 19.

instrumentos, como son candeleros, cálice y vinajeras y encensario y corporales...”²⁵⁹.

En ambas obras, Talavera recogía lo denunciado en 1215 por el Concilio IV de Letrán:

“Sunt et alii qui non solum ecclesias dimittunt incultas etiam vasa ministerii et *vestimenta ministrorum* ac pallas altaris nencon et ipsa corporalia tam immunda relinquunt quod interdum aliquibus sunt horrori.”

Al ordenar corregirlo, el mismo canon 19 establecía ya el paralelismo entre las vestiduras y los paños del revestimiento del altar; con el mismo adjetivo, *nitida*, al que recurriría el arzobispo de Granada --según se ha citado-- para calificar su apariencia ideal:

“Praecipimus quoque ut oratoria vasa corporalia et *vestimenta* praedicta munda et nitida conserventur”²⁶⁰.

Pues bien, en lo que respecta a las iglesias parroquiales calatravas, como se vio, en muchas ocasiones las ropas litúrgicas se veían descuidadas, sucias, deterioradas y mal custodiadas por diferentes razones, prácticas que distan de mostrarlas concebidas como objetos sacros y venerables.

Ahora bien, en relación con ello, cabe plantear hasta qué punto los mismos visitantes calatravos atribuyen aquel sentido sagrado a las prendas clericales. Rastrearlo es difícil.

Para apreciar la mentalidad religiosa calatrava (o culta) en otros aspectos, es útil indagar en los formulismos expositivos y dispositivos incluidos en las visitas, pues en

²⁵⁹ *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa*, Capítulo L, pág. 93.

²⁶⁰ Concilium Lateranense IV, *Cetedoc Library of Christian Latin Texts, CLCLT-3*. Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi. Turnhout, Brepols, 1996, vol. II, sententiae 148 y 151.

ellos se vuelca la fundamentación teórica de los mandamientos; tales fórmulas, con ser estereotipadas, pueden ser representativas de los modelos y valores religiosos propios de la institución calatrava en tanto que responsable de la vida religiosa del señorío. Sin embargo, en este terreno concreto apenas las hay: las denuncias o mandatos de los freiles se centran en carencias precisas de los templos visitados, por lo que priman las consideraciones prácticas, y se suelen omitir reflexiones expresas sobre la especial respetabilidad de las vestiduras, quizás innecesarias por sabidas.

Poco nos dicen en este sentido las razones que acompañan al mandato de proveerse de prendas concretas salvo la “mucha neçesydad” que de ellas se tiene, o las que sustentan las denuncias sobre la mala custodia de las vestiduras, fuera de remitir a su “buen recaudo”. Únicamente, como concepción teórica pero no estrictamente religiosa, los freiles apelan a la “honra” de la iglesia parroquial y de su localidad al ordenar la preservación de ornamentos suntuosos. El concepto de honra se vincula con la riqueza de unas vestiduras sacadas en las fiestas solemnes y sólo entonces.

Hay una fórmula referida a los deberes de los sacristanes que sí incluye consideraciones religiosas, pero no son relativas a las vestiduras en particular sino en general a los objetos de culto:

“Otrosy mando a los sacristanes de la dicha yglesia que las cosas que les pertenesçen, asy como limpiar e barrer la yglesia e los polvos de los altares e palias dellos e sobrepellises e todos los otros ynstrumentos y cosas al culto y honor divino pertenesçientes, por manera que sea *serviçio de Dios Nuestro Señor açepto e a las gentes devotas...*”²⁶¹

En esta fórmula se aprecia que los freiles ven la limpieza de los ornamentos (sólo mencionan las sobrepellices; el resto es englobado en “los otros instrumentos y cosas”) como una parcela más del deber de los sacristanes de mantener aseado el contenido del templo; es *todo* el conjunto el que, limpio y cuidado, redundará en el servicio de Dios y en la mayor devoción de los fieles. Recordamos que ya en otras

²⁶¹ Es una fórmula incluida en muchas visitas, sea la realizada a los concejos o a las iglesias parroquiales. Por ejemplo: 1491, abril 11, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 8, fol. 169r.

ocasiones hemos apreciado en los visitantes las mismas ideas: la *devoción* de los fieles es proporcional a la dignidad del entorno (incluyendo otros elementos de la apariencia del templo también la actuación de los clérigos), y a Dios se le *sirve* cumpliendo con las normas y evitando actitudes incorrectas.

Nótese que los enviados calatravos no recogen ni la letra ni el espíritu de las disposiciones sinodales toledanas del final del siglo XV, referidas arriba: éstas reservaban la limpieza de algunas vestiduras al cura o a su lugarteniente: sólo ellos podrían manejar albas y amitos para lavarlos, junto con los propios corporales eucarísticos y las sábanas de altar, y en bacines especiales o en la pila del agua bendita; con ello se establecían grados de sacralidad entre los elementos de las iglesias, situando las vestiduras litúrgicas en lo más elevado. Ni tampoco los visitantes comparten (o no lo manifiestan) la identificación hecha por fray Hernando de Talavera entre las ropas y el revestimiento del altar, ambos colocados en lo nuclear de la celebración eucarística y por ello especialmente santos, siguiendo al IV Concilio de Letrán (“*vasa corporalia et vestimenta*”) que, en realidad, es lo que sustenta también la citada disposición toledana. En cambio, para los freiles calatravos, todo el ajuar del templo y su propio espacio pertenecen en un mismo nivel al culto y honor divinos.

Los visitantes atienden, desde luego, a la preservación de las vestimentas clericales en mayor medida que los responsables locales de las iglesias (como se comprobó arriba), pero posiblemente tanto por su función y carácter sagrados como por el hecho de ser prendas costosas cuya custodia, como la de otros bienes, ha de realizarse con todas las garantías. Así, en cierta ocasión los freiles ordenan lo siguiente a unos oficiales concejiles: siendo el sacristán depositario de la llave del arca de las vestiduras, aquéllos deben recibir de él la obligación, “con buenas fianças abonadas”, de que cuando se le pida dará cuenta de los ornamentos “en forma de derecho por ante escrivano”, advirtiendo que sacristán y oficiales pagarán con sus bienes las vestiduras

que falten²⁶². Pues bien, esta conminación que afecta aquí a las ropas litúrgicas se realiza en unos términos muy parecidos al modo en que se responsabiliza del dinero de los bacines a los mayordomos de las iglesias.

Así, puede plantearse, igual que en otras ocasiones, que las jerarquías calatravas, como autoridades religiosas en las iglesias del señorío de la Orden, *no* transmiten íntegramente ciertos mensajes religiosos de fondo que en realidad son los que habrían de sustentar aspectos disciplinares que pretenden corregir. Los visitantes mismos no parecen conocerlos o, al menos, no los incorporan suficientemente a sus concepciones religiosas como para manejarlos (una cuestión distinta es si sus mandatos serían más eficaces en el caso de hacerlo).

Se aprecia aquí un indicio más de que la Orden militar, inserta como autoridad eclesiástica entre las iglesias locales y su marco diocesano, puede actuar como agente que modifica o matiza las directrices que la jurisdicción ordinaria proyectaría --teóricamente-- sobre sus parroquias. Entiéndase por *modificar* no el alterar substancialmente la doctrina ni los modos rituales para clérigos y fieles, pero sí el *simplificar* contenidos religiosos en cuanto a su carga teológica y simbólica. Da la impresión de que la autoridad eclesiástica ejercida por la milicia se limita en muchos casos a salvaguardar un orden cuyas normas sus miembros religiosos conocen; pero parece que aquélla no puede equipararse, por profundidad de formación canónica ni espiritual, a la de la autoridad ordinaria episcopal. Ya sólo esto (sin entrar en los medios coactivos de unos y otros), implicaría consecuencias negativas para los fieles por depender del señorío calatravo, pero seguramente sólo en un principio, pues probablemente la proyección de ambas jurisdicciones consigue un efecto similar sobre los comportamientos religiosos.

²⁶² 1549, noviembre 30, Valenzuela, igl. S. Bartolomé. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 74v.

3.10. LAS VESTIDURAS EN RELACIÓN CON LOS COLORES Y USOS LITÚRGICOS.

Las ropas litúrgicas de las iglesias parroquiales calatravas presentan una amplia variedad de colorido durante las últimas décadas del siglo XV y las primeras del XVI. Esto afecta a todas (quitando las sobrepellices blancas de lienzo): no sólo a casullas y dalmáticas, sino también, como se indicó, a las albas a despecho de su identidad original como túnicas blancas, a las prendas complementarias de las tres anteriores, sobre todo la estola y el manípulo, y a las capas.

Ahora bien, en las iglesias del Campo de Calatrava ¿refleja esta variedad una costumbre acuñada que asigne colores determinados a ciertas fiestas o ciclos litúrgicos, en correspondencia con usos más ampliamente aceptados? ¿existe la propia concepción de *color litúrgico*? Y si no fuera así y se prescindiera de este elemento diferenciador entre fiestas y tiempos, ¿querría esto decir que es deficiente la comprensión del cambiante sentido de la liturgia a lo largo del año?

A la hora de establecer tales usos comunes como término de comparación, al carecer de indicios para la Península hemos de recurrir al espacio más amplio de la Cristiandad occidental. Se suele aceptar que, si se quiere encontrar un referente al respecto antes de las normas del *Misal romano* (1570) resultado de Trento, hay que fijarse en el tratado *De sacro altaris mysterio* escrito al final del siglo XII por Inocencio III antes de ser papa; es la primera obra que trata ampliamente el tema de los colores

litúrgicos ofreciendo normas prácticas para su empleo²⁶³, explicado en clave de alegoría conmemorativa de la vida de Cristo. Adjudica el blanco a las fiestas (con significado variable según la ocasión); el rojo, a los días de los mártires y a Pentecostés; el negro a los días de penitencia y a las misas de difuntos, y el verde a los días sin ningún carácter especial; menciona también un quinto color, el morado, que puede considerarse equivalente al negro. El citado misal reformado del siglo XVI sólo autorizaría estos cinco colores litúrgicos.

Sin embargo, creemos que conviene relativizar el alcance de esa *norma* del final del siglo XII, por muy relevante que llegara a ser su autor, situándola en sus términos históricos. Es una precisión necesaria al examinar la variedad cromática de los ornamentos en las parroquias calatravas, para evitar conclusiones erróneas sobre una posible desviación disciplinar en tierras de la Orden; en el fondo, se trata de no extrapolar a la época previa a Trento una imagen de la Iglesia como organización centralizada, con una uniformidad romanista proyectada también en lo litúrgico, más propia de nuestros días que de entonces.

La propensión a emplear en cada solemnidad paramentos de color distinto según su simbolismo místico data en Occidente del siglo IX²⁶⁴. Pero en los siguientes siglos los usos locales son variados, e incluso inseguros en una misma iglesia a la hora de adjudicar un color fijo a fiestas o tiempos litúrgicos²⁶⁵. Prevalcía la pluralidad de costumbres aún en esta época en que, al calor de la llamada Reforma Gregoriana (desde fines del siglo XI y a lo largo de los siglos XII y XIII), se abría camino la *tendencia* al uniformismo o, al menos, a la sistematización teológica y disciplinar de la Iglesia latina.

²⁶³ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 561.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 560 ss.

²⁶⁵ Por ejemplo, durante el siglo XII en la Iglesia latina de Jerusalén, bajo los cruzados, se empleaba en Pascua el blanco y en Pentecostés el rojo, y éste también en fiestas de los mártires y de la Santa Cruz; en Navidad, el blanco pero también el rojo y el amarillo; en Epifanía el azul y el amarillo; el negro durante la Cuaresma, en Adviento y el día de la Purificación, y el azul en la Ascensión. En el siglo XIII muchas diócesis francesas, alemanas, inglesas e italianas usaban el rojo para la fiesta del Corpus Christi.- *Ibid.*, p. 561.

En este último contexto proliferaron las explicaciones sobre la misa, con su despliegue de alegorías sobre todo rememorativas de la vida y Pasión de Jesús (en plena vigencia en la baja Edad Media a pesar de los escolásticos, partidarios de la interpretación teológica).

Estos tratados sobre los *oficios divinos* o *eclesiásticos* se ocupaban del sentido de cada vestidura, como se indicó, y también de su variedad cromática. Se encontraba, por ejemplo, que los cuatro colores (azul violáceo del jacinto; blanco del lino; morado púrpúreo; escarlata o rojo) se referían a los cuatro elementos del universo --aire, tierra, mar, fuego-- ordenados por la providencia; existía bastante unanimidad en identificar la túnica blanca (*alba*) con el aspecto de Cristo transfigurado y resucitado, o con el de los ángeles que dialogan con las mujeres ante el sepulcro vacío, ponderando esta blancura como deslumbradora, aunque también se le daba un sentido moral apelando a la recomendación del Eclesiastés (lleve el fiel en todo tiempo vestiduras “candidae”).

Pues bien, es en ese tipo de producción (afán sistematizador, tradición alegorista sobre la misa) donde pensamos que debe enmarcarse la obra del que será Inocencio III (1198-1216). Su *De sacro altaris mysterio*, escrito poco antes de 1198 como cardenal Lotario, se ha considerado el primer tratado con una normativa²⁶⁶ sobre colores litúrgicos fijos. Es innegable el relieve de esta obra (con independencia de su autoría), ya que simplificó el recargamiento de los comentarios anteriores al atenerse sólo a las alegorías rememorativas aplicadas metódicamente a toda la misa (y también a cada color; por ejemplo el blanco significa las nubes del día de la Ascensión) y, lo más importante, inspiró muchas interpretaciones de los tres siglos siguientes. El futuro papa sin duda reflejó en ella su capacidad sistematizadora fruto de una sólida formación jurídica²⁶⁷, y quizás una especial voluntad preceptiva, acorde con la concepción del gobierno de la Iglesia que después aplicaría. Pero no hay que olvidar que el tratado no

²⁶⁶ J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la misa*, p. 159.

²⁶⁷ Tras estudiar en País se formó como maestro en leyes en Bolonia con Huguccio de Pisa desde 1187. Nombrado cardenal por su tío Clemente III (1187-1191), fue bajo el pontificado de Celestino III (1191-1198) cuando escribió varias obras, entre ellas la referida a la misa.- L. SUÁREZ: “Los papas de la Edad Antigua y Medieval”, *Diccionario de los papas y concilios* (dir. J. PAREDES). Barcelona, 1998, p. 203.

tiene un carácter más normativo que otros coetáneos; ni menos es un documento pontificio con pretensiones de aplicar una jurisdicción primada disciplinar. En cuanto al color de las vestiduras, como en el resto de la obra, recoge los usos y concepciones vigentes en su época, aunque más depurados y con arreglo a las costumbres de Roma. La especial proyección del tratado se evidencia en el hecho de que, como se ha apuntado, el misal universal de la Cristiandad latina de Pío V sólo admitiría la legitimidad de sus cinco colores litúrgicos, pero hay que insistir en la inconveniencia de magnificar el hito marcado por el *De sacro altaris mysterio* en una supuesta normalización litúrgica general. Sólo como ejemplo, en el siglo siguiente San Buenaventura (1217/18-1274) se aparta de él en su *Collationes in Hexaemeron* al explicar los *cuatro* colores de los ornamentos. Su interpretación es moral, y no conmemorativa, y los colores tratados por el franciscano no son los mismos que los del *De sacro altaris*²⁶⁸.

Por lo tanto, hay que tener presente que en el bajo medievo, aún siguiéndose en muchos casos la pauta marcada por dicha obra (reflejo del uso romano), continuaba la variedad de costumbres en el cromatismo de los ornamentos, como en los demás elementos litúrgicos hasta su ordenación en Trento. Sólo sin olvidar este dato, la indagación sobre los colores empleados en las iglesias calatravas puede servirse, como término de comparación, del criterio del futuro Inocencio III.

²⁶⁸ Si el futuro Inocencio III cita el blanco, el rojo, el verde, el negro y el morado, San Buenaventura trata del blanco, púrpura, rojo y violeta celeste. Los asimila a las cuatro virtudes cardinales; éstas adornan el alma como los cuatro lados a la ciudad santa (Apoc. 21,13), cuyas puertas, igual que dichas virtudes, introducen a la santidad y a la casa de Dios: "... et sic per civitatis portam ad beatitudinem introducunt et domum dei scilicet animam ornant". Ed. F. Delorme: *Biblioteca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, t. VIII, pp. 1-175. En *Cetedoc Library of Christian Latin Texts, CLCLT-3*, vol. II, Visio prima, collatio 4, sent. 21, lín. 7.

Disponemos de dos vías para rastrear qué colores llevan en sus ropas los clérigos del Campo de Calatrava en relación con la liturgia en las últimas décadas del siglo XV y las primeras del XVI.

Primero, en los inventarios, al describir las prendas con su color hay esporádicas indicaciones de su uso para determinados ritos, tiempos o fiestas. Son datos valiosos por explícitos, pero difícilmente pueden generalizarse *a priori*: en principio, sólo reflejan la costumbre de una u otra iglesia, a no ser que la equivalencia entre color y solemnidad se repita en varios templos y en inventarios de sucesivas fechas. Por ello se recurrirá también a un segundo procedimiento, y es el de comprobar qué colores variados de vestiduras, casullas en particular, están coincidiendo de hecho en el ajuar de cada iglesia; mediante su recuento podrá deducirse qué grado de interés existe --si lo hay-- por cubrir la gama de los cinco prescritos por *De sacro altaris mysterio*. La información que proporciona esta encuesta es sólo indirecta, pero más segura como visión general.

3.10.1. Referencias documentales sobre colores litúrgicos.

1. Hay datos que acreditan el uso del **negro** para las **celebraciones funerarias**. Se emplean paños *negros* de lienzo sobre las andas que llevan a los difuntos, casullas *negras* con sus estola y manípulo del mismo color para las misas de Requiem, y *capas* iguales para los oficios fúnebres.

Aquellos paños pueden llevar una cruz blanca²⁶⁹ o roja, a veces la de Calatrava²⁷⁰. El esquema de fondo negro, cruz y emblema de la Orden admite otras combinaciones:

“Un paño de terciopelo negro bueno e nuevo, con una cruz de terciopelo de grana en medio e otras cruces pequeñas de Calatrava, con franjas de grana aforrado en bocarán azul, para las andas de los defuntos”²⁷¹.

Las casullas en negro abundan mucho²⁷², lisas o también con cruz blanca o roja (una casulla “de lienço negro con una cruz colorada con su aparejo para dezir misa de Requiem”²⁷³). Otros colores oscuros (como el “prieto”) cumplen la misma función: así en la casulla “de manteles alimaniscos *prieta ... para de Requiem*”, que admitía un uso doble²⁷⁴. En estas celebraciones se utilizan *capas negras* (para la conducción del cadáver, los responsos, los oficios canónicos) frecuentes en las iglesias calatravas, cuyo uso consta: en la iglesia de Puertollano hay dos capas de lienzo negro con cruces blancas “para las oras de defuntos”; con ellas se buscó completar el conjunto de paño negro con cruz blanca de Calatrava “para las andas” y casulla de igual factura²⁷⁵. Parece que lo imprescindible, más que la casulla, es la pareja de capa y paño de andas negros,

²⁶⁹ 1502, marzo 28, Corral de Caracuel, igl. Sta. M^a de la Paz. Ibid., Leg. 6110, núm. 13, fol. 125v.

²⁷⁰ “Un paño *negro* para sobre las andas de los difuntos con una cruz grande de Calatrava de terciopelo colorado”.- 1510, junio, Agudo, igl. San Benito. Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 110r.

²⁷¹ 1538, diciembre 29, Miguelturra, igl. Sta. M^a la Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 22v.

²⁷² Por ejemplo, una casulla de lienzo negro en 1502, marzo 28, Corral de Caracuel, igl. Sta. M^a de la Paz. Ibid., Leg. 6110, núm. 13, fol. 125v. “Una casulla de chamelote negro para los difuntos”.- 1549, noviembre 15, El Moral, igl. S. Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 1v.

²⁷³ 1550, mayo 19, Pozuelo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6080, núm. 16, fol. 1v.

²⁷⁴ 1502, abril 2, Abenójar, igl. Sta. María. Ibid., Leg. 6110, núm. 14, fol. 139r. Esta casulla la poseía ya la iglesia en 1493 y 1495, pero no se describía con el detalle del inventario de 1502.

²⁷⁵ La compra del paño y la casulla fue reciente según se indica, como también la de un frontal de lienzo con cruz de Calatrava, quizás negro a juego con todo lo anterior.- 1502, marzo 8, Puertollano, igl. Sta. M^a la Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fols. 74v y 75r.

tal como se citan: “un paño de lienço negro para ençima de las andas de que muere alguno / una capa negra del mismo lienço”²⁷⁶; la explicación puede estar en que muchas honras fúnebres encargadas no incluían la misa, pero también en una costumbre de decir misas de Requiem con casullas de color distinto al negro.

2. En cuanto a los ritos asociados a la **Eucaristía**, para **llevar el Santísimo Sacramento** usan capetas los presbíteros (en la procesión del Corpus Christi, como en otras, revestirían la capa); además, si se trata del Viático llevado a los enfermos, la custodia o el relicario se portan en las manos sujetándolos con un paño; si va en procesión sobre unas andas, la custodia puede llevar debajo un segundo paño, e ir cubierta con un tercer paño fino (quizás tanto llevada como Viático como en la procesión del Corpus); y aún puede dedicarse un cuarto paño a administrar la comunión al fiel. Suele ser tardío el uso de paramentos tan diversificados, o no aparecen en inventarios anteriores de las iglesias donde se citan pasado el 1500. A veces no es posible aclarar si el *sacar* o *llevar* el Corpus Christi o Santísimo Sacramento alude a la procesión de la fiesta del Corpus o al traslado el Viático, y no lo resuelve la presencia de custodias, cuyo empleo se acredita en ambos casos.

Sí sugieren el segundo uso, como se ha dicho, los “*paños ... para llevar el Corpus Christi*”: el recipiente eucarístico sería sostenido con ellos por el rector mismo en lugar de llevarse en andas, más adecuado aquello para acudir a la casa del moribundo; puede tratarse (no se indica) de un paño humeral, puesto sobre los hombros y utilizados los extremos para envolver el Sacramento. Aparece muy claro el mismo uso de la *capeta* revestida por el presbítero en lugar de la más amplia capa (“una capeta de zarzahan que lleva el preste puesta quando van a dar el Santo Sacramento”²⁷⁷).

²⁷⁶ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 11r.

²⁷⁷ 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel, igl. Sta. M^a Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 257v.

Pues bien, en cuanto a su color, se citan paños sin aclararlo como las “dos ynplas para llevar el Corpus Christi”²⁷⁸; quizás aquí son *blancos* y finos a tenor del inventario siguiente del mismo templo²⁷⁹. Así se documenta en otro “velo de seda *blanco* que lleva el sacerdote de que va a dar el santísimo sacramento”²⁸⁰. Hay un paño con dos colores combinados, *azul y verde*, aunque el uso no aparece tan claro (podría referirse a la procesión del Corpus): “un paño de raso azul e verde con sus flocaduras blancas e coloradas y en medio las çinco plagas, *que lievan con el santísimo sacramento*”²⁸¹. La misma expresión, “para llevar *con el Santísimo Sacramento*”, aparece en otros casos, como el de cierto paño donado para ello, de damasco *morado* con cabos de seda²⁸².

Así, encontraríamos paños ricos y finos en **blanco, azul, verde y morado** para recubrir o portar el Sacramento. Pero en varias ocasiones en estos paramentos coincide el color **rojo**: documentamos un “pañó *colorado* morisco con las caberas de filo de oro”²⁸³ para aquello; otro “*colorado* en que lleva el sacerdote la custodia con el sacramento”²⁸⁴, algo no alusivo a la procesión del Corpus, pues antes se describe tal custodia “para llevar el Santísimo Sacramento a los enfermos”; y también cierto “pañó de damasco *colorado* para llevar el Sacramento a los enfermos”²⁸⁵.

Muchas veces, el clérigo se serviría del mismo paño con el que portaba la eucaristía para el acto de dar la comunión al feligrés, pero para esto los había también específicos, aunque desconocemos su color. Así, en el último templo aludido, junto con el de damasco rojo para llevar la eucaristía, usaban otros dos, descritos sólo como de

²⁷⁸ 1491, marzo 11, Aldea del Rey, igl. S. Jorge. Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 107v.

²⁷⁹ El inventario de 1493 cita “dos paños labrados para sacar [paz: *interlineado*] e otro *blanco*”.- 1493, enero 6, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6075, núm. 12, fol. 39v. Aunque no se precisa, quizás el último es una de las dos “implas” para portar el Sacramento citadas dos años antes.

²⁸⁰ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. Del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 9r.

²⁸¹ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 10r.

²⁸² 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Sta. María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 226v.

²⁸³ Fue donado por Juan de Rosales. 1502, marzo 28, Corral de Caracuel, igl. Sta. M^a de la Paz. Ibid., Leg. 6110, núm. 13, fol. 125v.

²⁸⁴ 1538, diciembre 29, Miguelturna, igl. Sta. M^a la Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 22r.

²⁸⁵ 1539, enero 27, Granátula, igl. Sta. Ana. Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 175r.

seda, para administrar el sacramento y a la vez cubrirlo en el trayecto, “con que va cubierto quando sale a visitar los enfermos”. (El uso de cubrir el recipiente eucarístico, parcialmente o no, se ve confirmado por otros datos, como el “tocado delgado” donado “para poner ençima [de] la custodia quando llevan el Corpus Christi”²⁸⁶, costumbre quizás extensiva a la procesión del Corpus.) Los inventarios no indican tampoco el color de otros paramentos para dar la comunión, como las muchas “toallas” largas citadas o una cierta “mantilla de sarsahan para administrar el Sacramento”²⁸⁷.

Hasta aquí, dentro de la escasez de referencias, predomina el color rojo asociado a la Eucaristía, al menos para sacarla el sacerdote como Viático, pero no en exclusiva.

Por el contrario, no encontramos un color fijo en la capeta revestida por los clérigos en la misma ocasión. Puede ser *amarilla* y *amarilla oscura*: “una capeta de raso leonado e amarillo guarneçido que lleva el saçerdote a administrar el santo sacramento”²⁸⁸. De nuevo es *amarilla* de damasco una capeta “que lleva el preste quando llevan el Santisymo Sacramento a los enfermos”²⁸⁹; y hay otra “de brocatelo *amarillo* y *colorado* para quando van a dar el Santisymo Sacramento”²⁹⁰; las hay también en *anaranjado* (de raso, con guarnición de seda roja e hilo de plata²⁹¹) y *rojas*, como una capeta de terciopelo carmesí y con letras de oro²⁹² y otra de damasco

²⁸⁶ 1502, marzo 28, Corral de Caracuel, igl. Sta. M^a de la Paz. Ibid., Leg. 6110, núm. 13, fol. 125v.

²⁸⁷ 1491, marzo 17, Almagro, igl. S. Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122r.

²⁸⁸ 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. S. Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103v.

²⁸⁹ En el mismo templo hay un paño *rojo* “en que lleva el saçerdote la custodia con el Sacramento”.- 1538, diciembre 29, Miguelturra, igl. Sta. M^a la Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 22r-22v.

²⁹⁰ 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Sta. María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 226v.

²⁹¹ No aparecía en inventarios anteriores (de 1491 a 1502). Es una “capeta de raso anaranjado que lleva puesta el clerigo quando sacan el Santo Sacramento, con unos bivos de hilo de plata e seda colorada”.- 1538, octubre 25, Malagón, igl. Sta. M^a Magdalena. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 18r.

²⁹² 1549, noviembre 15, El Moral, igl. S. Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2r.

colorado, con cenefa verde labrada y capilla con imagen para acoplársela²⁹³. En otro caso es descrita sólo como “capeta morisca de lavores”²⁹⁴.

Parecen reiterarse en la capeta vestida para llevar el Viático los colores de la gama del rojo, naranja y amarillo, pero la hay también *verde*, como la de Torralba, ricamente guarnecida²⁹⁵. Es más, incluso se usaba para lo mismo una en *negro*, aunque decorada, en San Juan de Pozuelo²⁹⁶, si bien aquí consta la adquisición de otra, de damasco *colorado* y con bordados también en hilo de oro, probablemente para sustituir a la anterior ya deteriorada.

Igual que ocurre con los paños para portar el Viático, normalmente estas capetas ricas aparecen en inventarios tardíos de los templos, y no antes. Debajo, el clérigo podía revestir una sobrepelliz especialmente fina, reservada para tal uso²⁹⁷.

Así, parece clara, pero no identificada con un color fijo, la tendencia a realzar cada vez más el acto de llevar el Viático, convirtiéndolo en todo un ritual en sí (en realidad, el acto litúrgico no es su conducción, sino dar la comunión al enfermo) a base de éstos y otros elementos²⁹⁸. Quizás se incluía entre ellos el uso de palios, costumbre

²⁹³ La capeta y la capilla “bordada para la capeta” se registran separadamente.- 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 10r.

²⁹⁴ 1539, enero 27, Granátula, igl. Sta. Ana. Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 175v.

²⁹⁵ Una “capeta de terciopelo verde con flocaduras de seda blanca e colorada e azul e amarilla con una jarra de açuenas en las espaldas e dos ojales de plata con un cordon de seda”.- 1539, enero 2, Torralba, igl. Sta. M^a la Blanca. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 127r. No se citaba en los inventarios de 1493 a 1502.

²⁹⁶ “Una capeta rota de raso negro con una cruz e çiertas estrellas de hilo de oro la qual lleva el saçerdote quando lleva el Santisymo Sacramento”.- 1550, mayo 19, Pozuelo. Ibid., Leg. 6080, núm. 16, fol. 1bis v.

²⁹⁷ Se citan diferenciadas de las demás. Por ejemplo, en la iglesia de Agudo después de registrar las cinco sobrepellices grandes y pequeñas y además las seis sobrepellices “pequeñas para los niños”, aparte se reseña “una sobrepeliz delgada para el sacramento”.- 1495, junio 25, Agudo, igl. S. Benito. Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 232v. También procuraban suministrar los donantes estas sobrepellices destinadas específicamente “para llevar el Santísimo Sacramento” (donación hecha por un prior calatravo a la iglesia de El Moral, *vid. supra* a propósito de esta vía de renovación de vestiduras).

²⁹⁸ Como elementos de realce, hay abundantes noticias de que en las localidades calatrasas el Viático se acompañaba tocando una campanilla y portando una luz. Y por otra parte, al tratar de las dalmáticas ya se advirtió que, si no con seguridad en las parroquias calatrasas, en los ambientes más devotos se cuidaba que sendos clérigos las revistieran, tal como prescribía doña Teresa Enríquez (la “Loca del Sacramento”) para la cofradía que instituyó

conocida en la zona toledana para acompañar en esa ocasión al Sacramento. Los citan nuestros inventarios como destinados a cubrir la custodia, pero sin especificar cuándo (traslado del Viático o procesión del Corpus); conocemos uno de damasco *colorado* y *amarillo*²⁹⁹ y (omitiendo el color) un “pañó de damasco que llevan en las varas encima del Santísimo Sacramento”³⁰⁰, aparte de otros indicios sobre su uso³⁰¹. La falta casi total de referencias cromáticas nos impide deducir que los palios de la Eucaristía tuvieran un color fijo.

En suma, se documenta en varios casos el color rojo en los paños para portar y cubrir el Sacramento, pero también se usan velos blancos y aún de otros colores; se constata cierto predominio de los tonos rojizo-amarillentos en la capeta del presbítero que lleva la Eucaristía, pero hay también otros. A tenor tanto de dichas variedades como de la escasez de referencias, no es posible identificar una costumbre fija para el color en el ritual de la conducción del Viático.

Seguramente esto debe aplicarse también al día del Corpus Christi, fiesta en que según *De sacro altaris mysterio* se habría de emplear el blanco (otros usos la asociaban al rojo), lo que abarcaría a los ornamentos de la misa y de la procesión. En la procesión del Corpus no es necesario el paño de manos para llevar el Sacramento, pero se sacan otros: los palios (recuérdese que sólo se ha documentado uno en rojo y amarillo), paños finos que probablemente cubrían parcialmente la custodia cuyo color desconocemos, y

para promover el culto al Sacramento; esta dama exigía también el uso del palio para acompañar el Viático, algo que podría estar documentado en nuestra zona pero no con seguridad.

²⁹⁹ Se dice expresamente que es nuevo. Tiene también franjas de seda “*a colores*”, con el dibujo de las cinco plagas en damasco *blanco*; el inventario cita a continuación las cuatro varas con las que sacan el palio.-1539, enero 2, Torralba, igl. Sta. M^a la Blanca. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 129r.

³⁰⁰ 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. S. Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103v.

³⁰¹ Hay noticias sobre las varas de los palios, como las “*quatro varas de palo pintadas para el palio del Santo Sacramento*” (1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 11r.) Y las “*quatro varas nuevas para llevar con el Sacramento*” (1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Sta. María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 227v).

por último los colocados sobre las andas; éstos son citados a veces como almaizares o velos sin indicar tampoco el color³⁰², o como “una capeta ... que ponen ençima de las andas del santisymo sacramento el dia de Corpus Christi”, que en este caso es roja o carmesí³⁰³. Pero más que dichos paños, en esta procesión la vestidura cuyo colorido destacaría sería la capa pluvial más lujosa del ajuar, vestidura esencial para toda procesión solemne. Pues bien, estas capas ricas, como también las dalmáticas que quizás revistieran clérigos acompañantes, presentan colores muy variados de unos a otros templos. No es frecuente tener más de una capa así y, desde luego, no parece reservarse una en concreto para la procesión de la fiesta del Corpus.

En conclusión, aparentemente no se vincula el culto a la Eucaristía con un color fijo. Puede hablarse de una cierta preferencia por el rojo y la gama de tonos rojizos hasta el amarillo, pero con reservas y asociados al transporte del Viático a los enfermos.

3. En las fiestas de la Virgen, consideradas entre las principales, se acostumbraba a utilizar el color **blanco** según varias indicaciones.

Así se aprecia en una casulla de uso doble (única documentada), ya mencionada a propósito de las misas por los difuntos; al ser blanca por uno de sus lados y oscura por el otro, puede emplearse para las fiestas marianas tanto como para lo funerario: “una casulla de manteles alimaniscos *prieta y blanca* de dos fasies, para de Requiem y de *Nuestra Señora*”³⁰⁴. Hay también otros datos, como la casulla de damasco *blanco* “para los dias de Nuestra Señora”³⁰⁵. En la misma iglesia, y a continuación de la anterior, se registra otra “del mismo damasco [*blanco*] vieja para los dias del **sabado**”: esto indica que el sábado, dedicado tradicionalmente a la Virgen, se empleaba también el blanco procurando que se tratara de vestiduras ricas; aquí se había conservado el uso sabatino

³⁰² “Un almayzar para comulgar ancho ques para velo sobre las andas”.- 1502, marzo 8, Puertollano, igl. Sta. M^a la Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75r.

³⁰³ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fols. 10r-10v.

³⁰⁴ 1502, abril 2, Abenójar, igl. Sta. María. Ibid., Leg. 6110, núm. 14, fol. 139r.

³⁰⁵ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 10r.

de dicha casulla, ya vieja pero en origen lujosa, que marcaba la diferencia con otras de simple lienzo sacadas “entre semana” en este templo. Parece que la liturgia del sábado recibe una consideración de importancia intermedia entre las misas cotidianas y las fiestas marianas de guardar, para las que se ha reservado una casulla también blanca y de damasco, pero nueva.

Ahora bien, junto con las vestimentas ricas blancas, téngase en cuenta que en general las mejores se sacarían en las fiestas marianas (al menos las más solemnes), como se verá en el último apartado, y ello con independencia de su color. Además, los altares con su imagen se adornaban con frontales de otros colores, como el *verde* y *colorado* “de Santa Maria” en cierto templo³⁰⁶.

4. Algunas referencias son relativas a las **celebraciones cotidianas** (ropas empleadas “entre semana”, “para cada día”). Podrían interpretarse como alusivas al *tiempo ordinario*, pero estrictamente a lo que apunta la propia indicación es a la carencia del sentido propio de los tiempos litúrgicos; sólo rige la diferenciación entre las misas de los días feriados y las de las fiestas (salvando el carácter particular del sábado, al menos en algunas parroquias), al margen de la inserción de los primeros en un tiempo litúrgico u otro que exigirían -teóricamente- su propio color.

Esta distinción, muy extendida, afecta de hecho a otros paramentos y objetos de culto. Por ejemplo, las cruces: los visitantes ordenan reservar una “cruz mayor de plata” para “las fiestas”, pues al sacarse en todo tiempo “se daña e destruye”, y comprar otra “cruz de laton mediana” para “de continuo”³⁰⁷. También en el altar mayor se emplean frontales distintos “para de cada dia” y “para las fiestas”: en cierto templo ponen cotidianamente uno de guadamecí o cuero repujado, quizás pintado, pero en las

³⁰⁶ 1495, junio 24, Agudo, igl. S. Benito. Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 232v.

³⁰⁷ Es un mandamiento dirigido a los oficiales concejiles acerca de la iglesia mayor. 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. S. Jorge. Ibid., Leg.6079, núm. 2, fol. 95v.

fiestas lo cambian por otro de seda³⁰⁸. Incluso las sábanas del altar se sujetan a la misma diferencia, en concreto oponiéndose una “rica” frente a otra “de cada dya”³⁰⁹.

En cuanto al color de las vestiduras cotidianas, se cita cierta casulla de chamelote *azul* “para entre semana”³¹⁰, pero parece que lo habitual son las vestiduras de simple lienzo *blanco*, por su abundancia en prácticamente todas las iglesias (ya se dijo que se procura tener más de una de ese tenor) y por algunas indicaciones concretas: así, cierto inventario registra “dos recabdos para dezir misa entre semana de lienço”³¹¹, y en cierta ocasión los visitantes ordenan comprar “una vestimenta de lienço con todo su aparejo para que sirva de contino”, por oposición a todo un equipo en seda que encargan a la vez para las fiestas importantes³¹².

5. En otros casos, se mencionan vestiduras empleadas **el domingo** o bien, genéricamente, en “las **fiestas**” sin otra especificación.

No se trata, litúrgicamente, de lo mismo, ya que cada una de las fiestas puede tener su sentido propio, e igualmente unos y otros domingos poseerán el suyo en función del tiempo en que se inserten. Pero a tenor del contexto general, creemos que esas indicaciones son de significado equivalente y que complementan la del párrafo anterior. De este modo, la elección de ornamentos para revestir en las misas vendría a reducirse básicamente a un binomio consistente en dos tipos de ropas, las de diario y las de domingos y fiestas. Estaría extendida la costumbre de revestir ciertas ropas entre semana y otras los domingos y otros días festivos, sin más diferenciación litúrgica en los dos últimos casos. A esto hay que añadir el matiz de que, en algunas iglesias, fiestas

³⁰⁸ 1502, abril 21, Miguelturra, igl. Sta. M^a la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r.

³⁰⁹ “Dos savanas del altar mayor, la una de ladrillo ryca y la otra de cada dya con su çinta de grana”.- 1502, abril 21, Miguelturra, igl. Sta. M^a la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r.

³¹⁰ 1549, noviembre 15, El Moral, igl. S. Andrés.- Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2r.

³¹¹ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 10v.

³¹² 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. S. Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 112v.

especialmente destacadas dan origen a un tercer grupo de ornamentos, como se verá después.

Así, se registra cierta alba con redropiés de raso *colorado* para los **domingos**, que se sacaría con una de las dos casullas en *carmesí* existentes en ese templo, quizás sobre todo con la que tiene dalmáticas a juego³¹³. En otra ocasión se cita una casulla “de randas de sarsahan para los domingos con su aparejo”, sin aclarar el color³¹⁴; y en la misma iglesia una capa de seda *colorada* “para echar agua los domingos”. También *colorada* es cierta estola con su manípulo usada los domingos, aunque vieja, “para salir a ofrecer”³¹⁵.

Varias referencias de vestiduras reservadas para **fiestas** en general (contrapuestas con otras del mismo tipo para “de cada día”) no incluyen su color. Así, se tienen albas bien surtidas con sus complementos de estola, manípulo y amito para los días de fiesta, sin decir el color de sus guarniciones; probablemente el hecho de reservarlas se deba a que son nuevas (un inventario bastante anterior de la misma iglesia registraba cuatro albas “viejas” después sustituidas)³¹⁶. En un par de templos los frontales de las fiestas son *verdes*³¹⁷, pero seguramente se trata de una mera coincidencia; de hecho, en uno de los casos ese color se combina con otro: es “un

³¹³ Una de estas dos casullas de carmesí tiene alcachofas doradas, la segunda lleva cenefas de oro y dos dalmáticas de carmesí con un *Ihs* bordado y cordones de seda.- 1549, noviembre 15, El Moral, igl. S. Andrés.- Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2v.

³¹⁴ 1502, abril 21, Miguelturra, igl. Sta. M^a la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r.

³¹⁵ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 10v.

³¹⁶ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 10v. El inventario que citaba las otras cuatro albas viejas es el de 1502.

³¹⁷ Ya se aludió al frontal “de guadameçir para de cada día” en la iglesia de Miguelturra, que en el inventario sigue inmediatamente al “frontal de seda *verde* de sarsahan para el altar mayor para las fiestas”.- 1502, abril 21, Miguelturra, igl. Sta. M^a la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r.

frontal de raso *pardillo e verde* para el altar mayor para los días de fiestas con frontaleras de raso azul”³¹⁸.

6. Por último, encontramos vestiduras utilizadas para algunos **tiempos litúrgicos**, a menudo en el contexto de referencias a las **fiestas principales** o **más solemnes**. En efecto, a veces se traza esta diferencia dentro de las fiestas, algunas con mayor categoría que las demás, lo que repercute en sus ropas. La cuestión es comprobar si esto afecta también a la selección de colores concretos.

Así ocurre para las **Pascuas**. A veces las Pascuas, en cuanto a las ropas que se debe revestir, se asimilan con las **fiestas de Cristo y de la Virgen**; y a veces, con las de los **Apóstoles**, tenidas todas ellas por las principales del año. El hecho de ser consideradas estas solemnidades en conjunto no sería un obstáculo para adjudicarles un color fijo: habría de ser el blanco quitando Viernes Santo y Pentecostés, en que corresponderían el negro y el rojo según *De sacro altaris mysterio*. Pero la cuestión es que no encontramos homogeneidad en el color empleado en este grupo de fiestas, a pesar de que alguna noticia de las aludidas procede precisamente de prescripciones de los visitantes sobre las ropas que deben revestirse entonces. En realidad, manejan más bien criterios sobre su especial *calidad* sin dar importancia al color, pero esto último nos interesa también como dato.

Veamos un ejemplo de prescripción de este tipo con especificación de color. Merece un breve análisis por lo que tiene de representativo, aunque no tanto por el color en sí de la prenda sino por las ocasiones de su uso. Se trata de la capa pluvial, de seda aterciopelada de *grana* con cenefa de imaginiería, bordado en plata y pectoral, que los visitantes ordenan adquirir en la iglesia de Argamasilla, dato ya conocido; el rector ha de llevar esta capa *roja*³¹⁹ en las procesiones de las fiestas literalmente *más solemnes*. Como los freiles las mencionan explícitamente, el dato revela cuáles consideran

³¹⁸ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 10r.

³¹⁹ Suponiendo que el término “de grana” sea alusivo al color, y no a la calidad fina del terciopelo o “seda de terciopelo” de esta capa, pues aquél posee ambas acepciones.

cumbres a lo largo del año y, en consecuencia, indica en principio la existencia de un criterio sobre el color adecuado para esos días: prescriben el uso de esta capa en las procesiones de las fiestas de **Pascua**, las de **Jesucristo** y las de la **Virgen**, además de “otros días”³²⁰.

Sobre cuáles sean dichas festividades concretas en las que se ha de usar capa *roja*, nos pueden servir de pauta las prescritas como más importantes en la provincia eclesiástica de Toledo por sínodos y concilios de la baja Edad Media³²¹. Serían primero las tres Pascuas de *Navidad, Resurrección y Pentecostés*; en cuanto a las dedicadas a Jesucristo además de las incluidas en esos tres tiempos, se sacaría el día del *Corpus Christi*, y -si en ellas había procesión- en la *Circuncisión, Epifanía, Ascensión, y Transfiguración*, y quizás en días dedicados a la Cruz (*Invención de la Cruz, Triunfo de la Cruz, Exaltación de la Santa Cruz*). Y por lo que respecta a las fiestas marianas, en la *Asunción, la Anunciación, la Purificación* y quizás la *Expectación del parto*. Los “*otros días que se a de honrrar el culto divino*” pudieran ser los de San Juan Bautista y los de los Apóstoles.

Quizás de estas fiestas principales con procesión solemne los freiles excluyen las propias del culto local: las del santo de la advocación de la iglesia parroquial (aunque la mayoría están dedicadas a la Virgen, y en estos casos sí se trataría de procesiones importantes), las tenidas en honor de santos objeto de votos por las localidades, y las vinculadas a imágenes veneradas en ermitas.

Ahora bien, en cuanto a lo imprescindible o no del color rojo para las procesiones de aquellas solemnidades, por el contexto del mandamiento y por otros datos que se verán seguidamente no parece que el color sea relevante, frente a la voluntad de que una prenda rica se utilice en las procesiones solemnes, en todo tiempo y toda fiesta, particularmente en las indicadas. Si el mandato calatravo se cumplió, sólo se

³²⁰ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Sta. María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 108r-108v.

³²¹ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*. La Laguna, 1976, pp. 146-147.

puede afirmar que en esta iglesia parroquial la capa procesional era roja, pero no que esto fuera lo acostumbrado en toda la zona para tales fiestas.

De hecho, tras la visita a otro templo, los freiles dejan el mandamiento, también comentado ya, de adquirir un “terno de buena seda con su capa para las **fiestas principales**”; no se preocupan por fijar su colorido mientras que sí añaden ciertas cláusulas para asegurar que esto se cumpla³²².

Se alude a las fiestas de los **Apóstoles** al mismo nivel que las Pascuas en otro texto, transcrito a propósito del cuidado de las vestiduras. Los visitantes reprobaban que en la parroquia de Almagro saquen “las vestimentas buenas e ricas” “a cada una fiesta, aunque no sea principal”, y ordenan reservarlas sólo para “los días de **fiestas principales de pascuas e de los apóstoles**”³²³. Puede verse que, en esta jerarquización de las solemnidades, entre las principales quedan fuera las de la Virgen (¿quizás no en la práctica la Asunción de María?³²⁴). Pero en todo caso, es indudable que la selección de las vestiduras para tales fiestas más importantes no se realiza en función de su color adecuado a cada ocasión litúrgica, sino de su calidad especialmente rica.

Aquí, el carácter de la prescripción sí permite deducciones generalizables a todas las parroquias calatravas (al menos, en el deseo de los visitantes), pero sólo en cuanto a la consideración de las celebraciones más destacadas del año y no en cuanto a los colores, ya que las vestiduras *más ricas* en cada iglesia los tienen muy variados (así ocurre en la propia iglesia de Almagro a la que se dirige el mandamiento citado), aunque, como se vio, se procuraba contar con casullas lujosas en blanco y, en lo posible, dalmáticas combinadas con éstas.

³²² 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. S. Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 112v.

³²³ 1534, agosto 14, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 44r-44v.

³²⁴ Se incluye entre las fiestas principales de todo el año según el Sínodo diocesano de Toledo de 25 de mayo de 1323, 18. En realidad, el texto también se refiere a la de San Juan Bautista y a la de Todos los Santos. Son los días escogidos, “dum missarum solemnitas celebrentur”, para que todos los curas comuniquen públicamente a sus feligreses ciertas cuestiones relativas a la excomunión y la absolución: “In festivitibus natalis domini, Pasce, Pentecostes, Iohannis Baptiste, Assumptionis beate virginis et omnium sanctorum...”. - Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Apéndice Documental, p. 183.

En cuanto a otros tiempos litúrgicos, hay alguna indicación para la **Cuaresma**. En este periodo sacan en la iglesia de El Moral una casulla *roja*, y quizás también en **Adviento** (la indicación del inventario dice “para las quaresmas”). Sin embargo, en el mismo templo y durante el tiempo cuaresmal adornaban el altar mayor colocando ante él una cortina en *azul* y un frontal *negro*³²⁵, este último un color más común en la Cuaresma al menos en principio³²⁶. Es decir, en este caso ni siquiera durante un mismo tiempo litúrgico había homogeneidad cromática.

En varios lugares constan también velos *blancos* para colocar delante del altar en Cuaresma³²⁷, alguno con cintas negras³²⁸, citados a veces como cortinas de lienzo probablemente también de color blanco³²⁹, pero se reseñan paños *negros* con el mismo uso en igual tiempo litúrgico (“un paño de lienzo negro para el altar de Nuestra Señora la quaresma”³³⁰), por lo que de nuevo no encontramos posibilidad de generalizar costumbres al respecto.

Cabe la misma interpretación del “velo de lienzo negro” que se tiene “colgado delante las ymages” en cierto templo; esto ocurre en tiempo de **Navidad**, pues está así colocado cuando los calatravos visitan la iglesia el 2 de enero³³¹: probablemente es un uso exclusivamente local.

³²⁵ 1549, noviembre 15, El Moral, igl. S. Andrés.- Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fols. 1v-2bis r.

³²⁶ Otro “frontal de lienzo negro para la quaresma” lo hay en la iglesia parroquial de El Viso.- 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 10v. Lo citaba también el inventario de 1502, pero sin aclarar el uso en Cuaresma.

³²⁷ Por ejemplo, el “velo blanco para delante el altar mayor en la quaresma”, de 16 varas de lienzo de 4 piernas.- 1538, octubre 25, Malagón, igl. Sta. M^a Magdalena. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 19r. También el velo “para delante el altar las quaresmas”, de lienzo fino y con franjas blancas en la iglesia de Torralba.- 1539, enero 2, igl. Sta. M^a la Blanca. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 130r.

³²⁸ 1550, mayo 19, Pozuelo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6080, núm. 16, fol. 1bis r.

³²⁹ 1502, abril 21, Miguelturra, igl. Sta. M^a la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370v.

³³⁰ 1502, marzo 8, Puertollano, igl. Sta. M^a la Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75r.

³³¹ 1539, enero 2, Torralba, igl. Sta. M^a la Blanca. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 129v.

3.10.2. Variedad cromática de las vestiduras en las iglesias calatravas.

Hasta aquí se han examinado las referencias esporádicas a los colores empleados en algunos ritos, fiestas y tiempos litúrgicos, que han de considerarse como testigos de costumbres particulares más que como exponentes de criterios comunes, salvando lo más generalizable: algunas coincidencias señaladas, y las pautas de los freiles sobre las fiestas solemnes con vestiduras reservadas para ellas, dato éste más útil para identificar las primeras que para comprobar colores que se les asignen.

A continuación se intentará obtener una visión más global, preguntándonos acerca de la preocupación efectiva por los colores litúrgicos, si la hay, en las iglesias parroquiales calatravas: se verá, por un lado, qué colores de vestiduras coexisten habitualmente en ellas, y, por otro, en qué medida la actuación de los visitantes proyectada sobre el ajuar refleja o no aquel interés.

A) VARIEDAD CROMÁTICA DERIVADA DE ADQUISICIONES Y DONACIONES.

Los inventarios suelen registrar los colores de las vestiduras, pero bastante a menudo indican sólo su tejido, dato que, al contrario, aparece siempre, a veces muy pormenorizado. Este detalle es, ya de por sí, significativo de la importancia que

responsables locales y clérigos conceden a estos dos elementos, color y tejido, a favor del último.

Es muy frecuente la descripción de ropas como *de lienzo* sin más; entendemos entonces que son de color blanco, quizás matizado (gris, beige), y además corrientes o sin adornos, ya que, cuando el lienzo ha sido teñido (negro, prieto, azul, colorado), y cuando lleva otro color en aplicaciones o bordados³³², se reseña así. Identificamos también como blanca la prenda descrita sólo como *de holanda* (lienzo fino). Pero no es posible saber el color omitido en otros casos, algo frecuente cuando las vestiduras son de “sarsahan” o zarzahán (seda fina consignada a veces como tafetán, a veces como tal seda), o indefinido en descripciones como “una vestimenta ... *de colores*”.

Hay que recordar que las vestiduras e insignias no suelen ser monocromáticas: llevan aplicaciones de otros colores (normalmente, de tela distinta) en cenefas, collares, mangas, redropiés, listas, forros, cintas, etc. Se atenderá al color dominante en cada caso. Y para observar la variedad cromática coexistente en las iglesias se atenderá sobre todo a las casullas (cuyo color determina el de otras vestiduras), aunque también a las capas. Más adelante se tendrán en cuenta las demás (estolas, manípulos, amitos, albas y dalmáticas) para ver si aportan algún elemento a este análisis.

La realidad que encontramos en las iglesias calatravas varía de unas a otras, ya que su cantidad de vestiduras básicas (casullas) condiciona, como es lógico, la posibilidad de alternar un colorido diferente. Habría que examinar particularmente cada caso. Para evitar la consiguiente prolijidad, se realizará un muestreo en cada grupo de iglesias tipificado arriba³³³, pero teniendo en cuenta la evolución de su ajuar, intentando

³³² Por ejemplo, la iglesia de Daimiel posee desde 1493 “una casulla de lienço delgada con çintas verdes muy broslada con filo de oro e unas estrellas”.

³³³ Al tratar de la renovación de las vestiduras, en el subapartado “La renovación por iniciativa local”.

apreciar si su renovación es aprovechada para completar la gama cromática en algún sentido definido que pueda reflejar costumbres comunes.

A.1. CASULLAS Y CAPAS.

- Recuérdese que el grupo mayoritario lo integran iglesias con un ajuar modesto, renovado con dificultad, que tienen entre dos y cinco casullas hasta la primera década del siglo XVI.

Es evidente que los templos que no llegan a disponer de cuatro casullas (el de Alcolea de 1471 a 1502, o el de Caracuel de 1471 a 1493) no pueden cubrir la variedad de colores prescritos en *De sacro altaris mysterio*, cuatro si el morado se asimila al negro o cinco si no es así.

Pero son representativo datos como los siguientes.

En la iglesia de Santa María de Alcolea, en una dotación de sólo tres casullas (1471) ni siquiera se busca disponer de tres colores diferentes, ya que coexisten dos de simple lienzo *blanco* con otra *de colores*; más tarde, al perderse una de las primeras se adquiere otra de carmesí *colorado* (1493), pero aún faltarían, según el paradigma advertido arriba, el verde, el morado y el negro. Más adelante, al incrementar el ajuar no se compra ninguna casulla de esos colores (tienen sólo la de lienzo blanco y la roja), sino una *capa negra* de tafetán (1502). Es decir: se considera imprescindible contar con una capa negra para los *oficios* de difuntos (responsos, traslado del cadáver, vigiliadas cantadas o rezadas encargadas en los testamentos). No serviría para las *misas* de Requiem, pues para ellas el presbítero ha de revestir casulla; seguramente aquí el cura las diría vestido de rojo, ya que el lienzo blanco se asocia a las misas cotidianas.

La iglesia de Caracuel sí posee una casulla *negra*, y sólo otra más, *blanca*, en 1493; este año se añade al ajuar de 1471 dos *capas blancas*, de lienzo y de damasco. Aquí se advierte la misma constancia en el uso de la vestidura corriente blanca y en el negro; pero hay que notar que si bien seguramente esta casulla negra se utiliza en las misas de difuntos (y, quizás también, en tiempos penitenciales como la Cuaresma), no

todos los ritos funerarios se asocian a ese color, pues aquí en los oficios u horas de finados forzosamente vestirían capa blanca. Además, se ve que no echan de menos casullas en rojo, verde ni morado; más que esto, interesa adquirir capas, sin ver la necesidad de diversificar su color: ambas son blancas (eso sí, diferenciadas por la riqueza de su tejido), y su uso abarcaría desde las bendiciones, incensaciones y aspersiones hasta el traslado del Sacramento como Viático (a falta de capetas) pasando por las procesiones e incluyendo las exequias.

Si contemplamos un periodo de tiempo más dilatado, no encontramos tampoco el reflejo de un criterio seguro en cuanto a la disponibilidad de los cinco o cuatro colores. En la iglesia de Torralba, del mismo grupo de templos, que tiene cuatro casullas entre 1493 y 1539 pero no siempre las mismas (se añade una capa roja desde 1495), las casullas perdidas no siempre han sido sustituidas por otras de igual color, y por el contrario se desemboca en una gama cromática muy limitada. La renovación sólo mantuvo el *verde*³³⁴, pero no buscó un equivalente para la de damasco rojo perdida después de 1502: en 1539 no hay ya ninguna casulla roja, aunque conservan en ese color una capa, una estola de damasco y un alba. Llama la atención que por entonces, disponiendo sólo de cuatro, la iglesia tenga por todo ajuar tres casullas *blancas* (dos de lienzo, es de suponer que de uso diario, y una de damasco) junto con la verde. No se procuró introducir variedades alternativas al blanco, aunque sí las tenían las prendas complementarias restos de equipos anteriores³³⁵.

La impresión del carácter aleatorio del muestrario de tonalidades en las vestiduras --con excepción del blanco permanente-- se podría ratificar caso por caso. Véase sólo uno más para este grupo, el de Santa María de la Alta Virtud de Bolaños. Con sólo una casulla *blanca* tanto en 1491 como en 1495, en el resto hasta las siete que llega a tener predomina el color oscuro, salvando el *azul* de una de ellas: ya poseía dos

³³⁴ Hay una casulla rota verde de cendal (lino o seda fina) en 1493-1502, y de terciopelo verde en 1539.

³³⁵ La casulla verde tenía su propia alba a juego, pero para las tres casullas blancas habría que emplear albas y estolas de colores vivos, por ejemplo el alba colorada (solo había un alba de lienzo) o una estola amarilla (quizás ésta tendría otros usos fuera de la misa: sacramentos, coger el relicario del sagrario, etc.).

de lienzo “*prieto*”, tono similar al negro, y otra “de carmesí *morado*”; pero aún así adquirió una más, de nuevo *morada* (de raso y bien adornada y equipada). Aunque compraron una capa verde, no se proveyeron de casullas verde ni roja.

En cuanto al color de las capas, se aprecia su variedad sin que se procure asegurar sus colores supuestamente necesarios: ya que se revisten en los oficios de difuntos y en las procesiones festivas, teóricamente deberían tenerse tanto negras o moradas como blancas y rojas. Pero la única capa poseída puede ser negra, roja, verde o blanca. Incluso al adquirir simultáneamente dos sin tener más, se repite el blanco: una de simple lienzo y otra de damasco, rica³³⁶; entonces, la distinción vigente para los ritos litúrgicos oficiados con capa no es la de un sentido propio que exija un color fijo: es la calidad del tejido lo que jerarquiza las ceremonias como más o menos solemnes.

- En iglesias algo mejor dotadas, que integran un grupo distinto al anterior con un ajuar ligeramente más nutrido según nuestra tipificación, tampoco se abarca necesariamente la variedad de colores supuestamente ideal. Así, en la iglesia de El Viso siempre predomina el *blanco* en sus numerosas casullas (entre siete y doce de 1502 a 1537), ya que hay varias de lienzo común y más de una de damasco blanco, incluso incrementadas unas y otras por diversas donaciones; a ellas se añaden a lo largo del periodo los colores *rojo* y *azul*, y al final una casulla de damasco *negro*. La última, a juego con capa negra, se emplearía para oficios fúnebres o en tiempos penitenciales. Pero el uso de los demás tonos parece indistinto: por ejemplo, para decir misa entre semana se citan los “recabdos” de lienzo blanco, pero también se dedican a lo mismo tres casullas de lienzo de seda de grana (rojas); la iglesia llega a tener tres casullas de damasco blanco, pero no parece utilizar ninguna roja para ciertas fiestas y carece de vestidura verde. Hay varias capas (amarilla, verde, roja y negra), pero el color rojo se repite en tres de ellas mientras que falta el blanco.

³³⁶ Compraron dos capas blancas de esas telas las iglesias de Piedrabuena y Caracuel (ambas en 1493).

- En tercer lugar, recuérdese que en una serie de iglesias no demasiado bien dotadas encontrábamos que, entrado el siglo XVI (década de 1530) su ajuar se enriquecía notablemente. Cabría esperar encontrar, entonces, un surtido más completo de colores (¿entendidos como litúrgicos?).

En Corral de Caracuel, en las casullas de la primitiva iglesia parroquial de Santa María de la Paz faltaba el rojo (1493 a 1502), aunque como es habitual, se repetía el lienzo *blanco*; pero en 1502 se cita como recién adquirida no una casulla roja, sino *negra* de lienzo (a pesar de tener ya otra *morada*), a juego con el paño con cruz blanca “para los difuntos”. Se confirma la consideración como imprescindible de la casulla negra para las misas de Requiem y el afán de contar con equipos de prendas; y además se ve que no se consideran siempre asimilables el morado y el negro.

Pues bien, cuando en la misma localidad la nueva iglesia de Santa María de la Encarnación sustituye a la anterior en la función parroquial, absorbiendo buena parte de su ajuar pero incrementándolo, encontramos que sus diez casullas (1537) abarcan todo el surtido de colores *litúrgicos*, y además de modo bastante equilibrado aunque con predominio de tonos oscuros (las hay *verde*, *carmesí*, dos *moradas* y dos *negras*; y tres imprescindibles, un par de lienzo *blanco* y otra de damasco *blanco*). Varias de ellas habían sido donadas, en dos casos por jerarquías calatravas. Aquí, el dato de la variedad cromática completa, y el hecho de que las donaciones no hayan coincidido en los mismos colores, plantea la remota posibilidad de que se buscara disponer de colores fijados para fiestas y periodos litúrgicos (aunque no se indica en las descripciones del inventario).

- En cuarto lugar, queda examinar el ajuar de algunas iglesias del grupo establecido arriba como bien destacado de todo el resto, las que pueden considerarse ricas de manera constante.

Así, en la iglesia de Daimiel llegaba a haber catorce casullas. Pues bien, es significativo (y sorprendente) que entre ellas no hubiera ninguna negra ni morada, a no ser que alguna de las dos azules fuera tan oscura que cumpliera tal función. Junto al *azul*, estaban presentes el *rojo*, el *verde* y el *blanco*, dominando este último ya que eran

blancas una casulla rica (de damasco) y las ocho de lienzo comunes. Los responsables de este rico templo no sintieron la necesidad de casullas moradas o negras y en ningún momento las compraron. De todos modos, esta ausencia no es una excepción; se constata también en otros casos³³⁷ e introduce un elemento más de aleatoriedad en el uso litúrgico de los colores, que ni siquiera excluye a las celebraciones funerarias.

También en la iglesia de El Moral faltó siempre un color, el verde, entre las nueve casullas que llegó a tener. Llegaron a coexistir hasta seis de lienzo *blanco*, y además las había *roja* y *negra*. La renovación proporcionó una *azul*, una más de lienzo blanco, dos capas negras, dalmáticas *anaranjadas* con redropiés verdes, varias albas con guarnición predominante de carmesí ..., pero nunca se compró una casulla verde, aunque sí se contaba con una capa de este color. Además, constan dos especificaciones de uso interesantes (en un inventario de fecha muy tardía, pero ilustrativo). Primero, en Cuaresma prescindían del negro o morado y empleaban una casulla de terciopelo *colorado* (aunque sí colocaban en el altar un frontal negro): usaban en un tiempo penitencial el rojo supuestamente apropiado para las fiestas de los mártires, Pentecostés y, quizás, Corpus Christi. Y, segundo, en los días feriados no tienen como imprescindibles las de lienzo blanco corriente, costumbre común en la zona (no hablamos ya del verde prescrito para los días sin carácter especial en el tratado *De sacro altaris*, inexistente en esta iglesia): en efecto, entre semana usan también una que es *azul* (de chamelote, tejido recio que suele ser lana). Visto esto, en las fiestas sólo quedaba revestir una cierta casulla roja, con dalmáticas vistosas pero no a juego con ella (se podrían sacar también en las procesiones), ya que el conjunto de casulla y capa negra se limitaría a lo funerario.

³³⁷ Entre otros, en la iglesia de Torralba, villa cercana a Daimiel pero de dotación parroquial bastante más pobre: entre 1493 y 1539, el templo principal de Torralba nunca tuvo ni capa ni casulla alguna en negro ni en morado. La única capa, utilizada por lo tanto para todo rito que requiriese esta prenda incluidos los funerarios, era de chamelote *colorado* (eso sí, con cenefa de hilo de oro y decoración a base de imágenes). Entre sus casullas siempre hubo más de una *blanca* de lienzo, y otras (no en todo momento), *roja* y *verde*.

Todo ello confirma la *ausencia de criterios fijos para los colores de las vestiduras en función del momento litúrgico*, aún en iglesias que podrían abarcar toda la variedad de los mismos.

A.2. ESTOLAS, MANÍPULOS, AMITOS, ALBAS Y DALMÁTICAS.

Hasta aquí hemos atendido principalmente al color de las casullas, ya que, como vestiduras principales, marcan la pauta para las demás. En efecto, el color de las insignias mayores, estola y manípulo, es habitualmente el de la casulla a la que complementan (o el alba o la dalmática, en su caso), o al menos similar³³⁸, igual que suele ocurrir con el tejido³³⁹. Lo más frecuente es que, por esta razón, ni siquiera se indique su color (“una casulla de raso morado con cenefas de jarras y con *estola* y *manipulo de lo mismo*; “una casulla de terciopelo negro e una *estola dello* enforrada en lienço negro”³⁴⁰). Este dato se reseña más a menudo cuando son estolas y manípulos *exentos* (restos de conjuntos perdidos, o comprados así o donados sueltos), pero tampoco siempre, pues se atiende más a su tejido (descritos como estola y manípulos “de zarzahan”, una estola “labrada”).

Los colores de tales insignias no salen de las posibilidades habituales ya observadas (hay estolas y manípulos en blanco, negro, azul, amarillo, verde, el rojo y sus variaciones, el anaranjado...). Sólo cabe insistir en algunas cuestiones.

³³⁸ Por ejemplo, una casulla carmesí lleva la estola y el manípulo en grana.- 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel, igl. Sta. M^a Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 257v.

³³⁹ Estolas y manípulos son, como las casullas, de terciopelo, lienzo, chamelote, raso, damasco, etc.

³⁴⁰ Respectivamente: 1495, mayo 12, Bolaños, igl. Sta. M^a de Alta Virtud. Ibid., Leg. 6109, núm.35, fol. 65v [al margen]; 1491, marzo 17, Almagro, igl. S. Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122v.

Primero, puesto que la presencia de casullas de damasco blanco es constante, sus insignias de tales tejido y color pueden quedar como vestigio de un equipo completo, ya perdida la casulla; como además, se adquieren sueltas con esa factura, probablemente estolas y manípulos de damasco blanco se utilizarían a menudo con vestimentas de otros colores sin aparejo propio.

Segundo, se observa que, cuando las estolas no complementan casullas o albas sino que se dedican a administrar sacramentos -guardadas entonces en el sagrario-, son de telas ricas y delicadas y de colores vistosos. Por ejemplo, la iglesia de El Viso tiene en el sagrario “una estola de seda *verde* de terçiopelo verde [sic] con que dan los sacramentos”³⁴¹; un inventario posterior la consigna como de seda *verde para bautizar*. Pero no encontramos un color fijo en estas estolas sacramentales: las hay en carmesí, verde, azul, anaranjado con forro colorado, o también de damasco blanco. Y seguramente ocurre lo mismo cuando se emplean para otros ritos; así, se cita cierta estola *colorada* con su manípulo (vieja y rota) “para salir a ofreçer los domingos”, es decir, para llevar el clérigo cuando recoge las ofrendas durante el Ofertorio de la misa mayor festiva³⁴².

Tercero, recordemos que pueden combinar, igual que tejidos y motivos que les den variedad³⁴³, colores diferentes en el mismo anverso o en sus forros (además de tener a menudo cintas de colores): encontramos una estola de grana forrada de bocací azul; estola y manípulo en naranja y azul forrados de rojo; o en raso azul forrados de negro, etc. Con forros de otro color, es posible usarlos con más de una vestidura. Incluso, la estola puede combinarse no con el anverso sino con el reverso de la casulla; recuérdese

³⁴¹ 1502, enero 2, El Viso, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 9r.

³⁴² 1537, agosto [14], El Viso, igl. Nra Sra. Del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fols. 9r y 10v.

³⁴³ Un manípulo “de *bocaran e seda*”.-1502, enero 31, Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 186r; una estola “carmesí con ruedas de oro”.- 1537, noviembre 6, Argamasilla. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 94r.

que la amplitud de ésta y los gestos del celebrante al mover los brazos, sobre todo al abrirlos, permiten ese juego de tonalidades³⁴⁴.

Por lo tanto, la factura de estas insignias, estola y manípulo, contribuye ante todo a la vistosidad del conjunto. Y sus colores confirman la carencia de criterios litúrgicos para su uso cuando son los de las ropas que complementan, pero además multiplican la aleatoriedad cromática: no sólo por su propio colorido, sino porque las casullas sin aparejo (muy frecuentes, por pérdida de éste o porque fueron donadas o compradas así) deben recurrir a las insignias disponibles, sean del color que sean, con la consiguiente variedad cromática aún en la misma celebración.

De los amitos, rara vez hay indicación de color en los inventarios (sí de su tejido: son de lienzo, naval, cendal, ruán, etc., a veces con “çintas de hilo blanco”). Esto hace pensar que serían blancos, lo que confirmamos ocasionalmente³⁴⁵, como era habitual en todas partes. Así lo sobreentendían los tratadistas en sus comentarios alegóricos al referirse al “amictus”, aplicándole las interpretaciones comunes para el blanco y teniendo en cuenta la cualidad envolvente de la prenda (el amito significa la nube blanca que envuelve al Señor en su Ascensión, la nieve blanca de su humanidad que cubre su divinidad, etc.³⁴⁶). Por lo tanto, no parece que, frente a lo sucedido con las albas, se desvirtúe el color genuino de esta prenda por el afán decorativo; sólo como dato excepcional encontramos un “anito de seda verde” a juego con cierta alba³⁴⁷. Sí podían ser enriquecidos con guarniciones de las telas que llevara la vestidura principal³⁴⁸.

³⁴⁴ Es el caso de una estola “de seda turquesada” que no sirve a una casulla de este color (la hay en el templo, pero con su propio aparejo), sino a otra roja (de seda y terciopelo carmesí, decorada con alcachofas) con “el enves de lienço *asul*”.- 1495, mayo 15, Valenzuela, igl. S. Bartolomé. Leg. 6109, núm. 35, fol. 69v.

³⁴⁵ Se indica para un alba de lienzo con aplicación de raso verde que tanto las bocamangas como el amito que lleva son blancos.- 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 94.

³⁴⁶ *Vid. supra*, al tratar del amito entre las ropas litúrgicas menos frecuentes.

³⁴⁷ 1502, marzo 8, Puertollano, igl. Sta. M^a la Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75r.

³⁴⁸ Dos amitos guarnecidos “con faja de brocado” van con dalmáticas cuyos collares son de lo mismo y acompañan una casulla de brocado.- 1549, noviembre 15, El Moral. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fols. 1v-2r.

Los colores que presentan las guarniciones de las albas, desde que se revaloriza su uso a partir de los primeros años del siglo XVI y a la vez su condición de vestiduras ricas (ya se aludió a la suntuosidad de algunas³⁴⁹), responden a los de las casullas de cuyo equipo forman parte. Por ello, el análisis del cromatismo de esta prenda no añade nada a lo indicado para las casullas.

Sin embargo, son interesantes dos indicaciones de inventarios que muestran, de un lado, el uso restringido de ciertas albas para domingos y fiestas, y, de otro, cómo ya el hecho mismo de revestir albas ricas está reservado para las fiestas: en la iglesia de El Moral hay una con guarnición de raso *colorado* en los redropiés para los domingos³⁵⁰, y en la de El Viso existen cuatro “para los días de fiestas”³⁵¹, que no se describen y, además son las únicas que se tienen.

Puede comprobarse que, de nuevo, se distingue unas vestiduras de uso diario de otras para los días festivos, sin discriminar entre los últimos su sentido litúrgico que exigiría colores diferentes. El color rojo para *todos* los domingos, con independencia del tiempo, seguramente no determina la selección de este alba, escogida al contrario por su riqueza. Y en el otro caso las fiestas se ven realizadas por el hecho en sí de sacarse albas con sus estolas, manípulos y amitos, no empleadas en las misas cotidianas³⁵². Lo último indica también que en las fiestas otros clérigos adecuadamente revestidos acompañan al cura para celebrar el Sacrificio, mientras que entre semana dice misa cada uno en solitario, llevando sobrepelliz --y no alba-- como vestidura interior, y revistiendo uno de los dos “recabdos para decir misa entre semana, de lienço” existentes en el templo de El Viso.

³⁴⁹ *Vid. supra*, al tratar del alba entre las ropas litúrgicas menos frecuentes.

³⁵⁰ Pueden emplearse, dado su color, con una rica casulla y con dos dalmáticas que llevan sus propias albas adornadas con el mismo tono.- 1549, noviembre 15, El Moral. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 10, fol. 2r.

³⁵¹ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. Del Valle. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 6, fol. 10v.

³⁵² La iglesia de El Viso posee así mismo un frontal “de raso *pardillo e verde* para el altar mayor *para los días de fiestas* con sus frontaleras de raso azul”.

Sobre las dalmáticas, combinadas con casullas, con capas, o con ambas si el terno es muy completo, hay que recordar la versatilidad de sus colores (en campo, collares, redropiés, bocamangas) y las combinaciones que ello permite. Ya se indicó que, dentro de que no son prendas usuales, en ellas predominan el blanco (a juego con casulla rica de ese color) y el negro u oscuro (asociado a capas, normalmente). Puesto que las dalmáticas diaconal y subdiaconal habían de vestirse “en las fiestas principales del año, que por honrra de la yglesya e del pueblo lo deven de hazer”, como prescriben los visitantes³⁵³, encontramos aquí un indicio de la frecuencia del blanco en muchas fiestas, algo ya detectado en la preferencia de tantos templos por las casullas blancas de damasco.

En cuanto a las **donaciones de vestiduras**, ya se indicó sus objetivos, la multiplicación de ricas casullas y (menos) capas, y el suministro de conjuntos combinados. Es indiferente que las ropas concretas hayan sido elegidas por los donantes o bien por los responsables de las iglesias: no se encuentra que necesariamente sus colores respondan al criterio de servir de forma diversificada a los momentos litúrgicos, salvo, como suele ocurrir, en el caso del negro.

Así, en varios casos la vestidura donada repite el color de otra que ya se tenía. Por ejemplo, la iglesia de San Jorge en Aldea del Rey, que recibió del difunto maestro don Gonzalo López una casulla de raso colorado (1493), ya tenía otra roja con cenefas de terciopelo, aunque es cierto que era de chamelote, un tejido más recio que el raso; y a la de Valenzuela, que carecía de vestiduras ricas blancas, no uno sino dos donantes enviaron sendas casullas de damasco blanco.

En la de Valdepeñas, las muchas donaciones existentes diversificaron los colores de casullas: morado, blanco, negro, amarillo y rojo. Pero por un lado reiteraban

³⁵³ 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 269v. El mandamiento se apoya en lo prescrito en el Capítulo General de la Orden celebrado en Burgos en 1523.

los tonos oscuros, que llegaron a dominar notablemente³⁵⁴ (quizá esto reflejaba el sentir de los fieles, inducidos por los clérigos o no, sobre la necesidad de ropas negras para celebrar las honras fúnebres en la iglesia) y, por otro, varias mandas de casullas duplicaron colores ya existentes, tendiendo sobre todo a incrementar las blancas ricas y las de la gama del rojo. Sin embargo, no se mandó ninguna en verde y tampoco la tenía en su ajuar el templo, que en cambio contaba con prendas anaranjadas, un color fuera de los admitidos por *De sacro altaris mysterio*, igual que el azul de otra capa donada.

Probablemente, aparte de procurar suministrar vestiduras ricas en negro y en blanco (éstas, particularmente de damasco blanco) si el templo no las tenía, en el resto de los casos no se reparaba en seleccionar el color de lo donado; tampoco las mandas de casullas a iglesias necesitadas reflejan un esfuerzo por cubrir toda la gama cromática sino que, al contrario, pueden duplicar un color ya existente en la exigua dotación, pero aportando (parece evidente que es lo esencial) una vestidura rica. Lo importante es la suntuosidad y, cada vez más, lo completo de los equipos conjuntados en tejido y color. Quizá hay que destacar la preferencia por el rojo, o carmesí, o grana, que sin duda ya de por sí realzaría las vestiduras. Pero gustaba también que éstas llevaran aplicaciones de colores distintos en cenefas, mangas, collares, redropiés o forros.

Sólo cabe comentar algunos casos donde parece que las donaciones pudieron tener en cuenta la diversidad de colores litúrgicos.

En primer lugar, la nueva y rica iglesia de Corral de Caracuel (entrada la década de 1530) presenta de forma completa todos los colores en sus casullas, gracias en buena parte a donantes calatravos significados: no puede descartarse como hipótesis que en fechas tardías, bajo el control de personajes de alto rango conocedores de costumbres litúrgicas más o menos normalizadas, se intentó introducirlas en iglesias que se lo pueden permitir. En todo caso, no parece lo habitual.

³⁵⁴ Dos mandas distintas eran de casullas de terciopelo negro (una fue donada así y otra se confeccionó con un sayo regalado); había dos capas de chamelote negro también donadas, y dalmáticas de terciopelo del mismo color mandadas por otra persona; también se había donado a esta iglesia una casulla morada.

Y en segundo lugar, la modesta iglesia de Piedrabuena, cuyos clérigos entre 1471 y 1510 sólo disponen de una casulla común de lienzo blanco y una más rica de damasco en morado (tras perder otra roja), recibió una donación de su beneficiado-comendador consistente una casulla blanca de fina holanda bordada en oro (se cita en 1510). La manda repetía el blanco (no aportaba el rojo o el verde, que faltaban en el ajuar), pero respondía a una necesidad: la de simple lienzo no era adecuada para revestir en las misas festivas y, en cambio, para ello convenía poseer una casulla lujosa blanca. Hasta entonces, en el templo habían pasado sin ella, usando seguramente la morada en toda festividad (en cambio compraron capas blancas). Parece claro que la donación tuvo en cuenta un uso común pero no observado en este templo, el de revestir casullas blancas ricas en celebraciones litúrgicas solemnes, y tal vez el benefactor percibió lo inapropiado de utilizar el morado fuera de lo funerario y penitencial. De nuevo se trata de un donante culto y miembro de la Orden de Calatrava, que al mejorar la iglesia de la que es beneficiado quizás trata también de reconducirla a usos litúrgicos más correctos, aunque aún de forma incompleta puesto que el blanco no corresponde indistintamente a toda solemnidad (siempre según el *De sacro altaris*).

B) VARIEDAD CROMÁTICA EN LOS ENCARGOS DE LOS VISITADORES CALATRAVOS.

Como se ha hecho para otros aspectos, después de examinar la realidad de las iglesias calatravas cabe preguntarse por el punto de vista de los visitantes de la Orden.

Nótese que, cuando corrigen conductas relativas al modo de celebrar la misa, nunca se refieren a la adscripción cromática de las vestimentas a unos tiempos o fiestas. Pero aún así puede plantearse si cuando ellos encargan comprar vestiduras tienen en cuenta un uso particular de colores litúrgicos; al menos, si señalan el color y, en ese caso, buscan que se complete una cierta serie cromática. Ya se dijo que el criterio que parece guiarles es el de cubrir carencias básicas, pero esto no impediría lo anterior.

Pues bien, encontramos que no parecen conceder una especial importancia al color.

En efecto, falta esta especificación en casi todos los casos³⁵⁵. Por ejemplo, en 1471 se limitan a ordenar al mayordomo de la iglesia de Villamayor comprar “una casulla de seda con su aparejo de terciopelo bueno con su çenefa”; lo que les interesa es el tejido rico y que no falten los complementos (además, como siempre, de la integridad

³⁵⁵ Puede seguirse el listado de “Mandamientos de los visitantes calatravos referidos a la renovación de las vestiduras litúrgicas” (*vid. supra*). No señalan color para las casullas que encargan en las iglesias de Villamayor (1471), Gargantiel (1502), Almadén (1510), ni para la de Aldea del Rey (1537); en cambio, en muchos casos advierten que lleven su aparejo y, en todos, cuál ha de ser su tejido: seda y terciopelo, terciopelo, damasco, y seda, respectivamente. De los “vestimentos” exigidos para la iglesia de Villarrubia (1502) si siquiera mencionan sus telas. También dejan de indicar el color en el caso de otras prendas que mandan comprar: caso de las guarniciones que exigen para unas albas en la iglesia de Miguelturra (1502); lo mismo para cierta capa en El Viso (1509), y para un conjunto de casulla y capa en Daimiel (1509).

de los bienes de la iglesia)³⁵⁶. Es más, hay casos en que explícitamente dejan libertad sobre el color, caso de la iglesia de Gargantiel que por entonces carecía de casulla rica alguna; la que mandan se usará indistintamente en cualquier fiesta:

“Asy mismo vos mandamos ... hagays conprar e conpreys una casulla de terçiopelo *de la color que os paresçiere* con su aparejo para desyr misa e çelebrar el ofiçio divyno al tienpo que a la dicha yglesia se aya de desyr misa”³⁵⁷.

En algunos casos, los visitantes sí señalan el color de la prenda encargada al mayordomo.

Varias veces se trata de vestimentos blancos de lienzo³⁵⁸, de los revestidos *cotidianamente* como ellos mismos indican a propósito del templo de Aldea del Rey. Es el único caso en que exigen que una casulla inservible se sustituya por otra de igual color; y más aún, procuran su incremento, buscando que los templos posean dos o tres. Pero en realidad, aquí el uso del blanco no implica la adscripción de un color a la liturgia: refleja precisamente su carácter *alitúrgico*, ya que no se utilizaba en las fiestas, sino *en días no festivos* pero encuadrables en tiempos litúrgicos *diferentes*.

En segundo lugar, en cierta ocasión mandaron hacer “un paño *negro* para sobre las andas de los difuntos con una cruz grande de Calatrava de terçiopelo colorado”³⁵⁹. Como en el caso anterior, esto refleja una costumbre unánime observada en las iglesias, aquí la asociación del negro con lo funerario; al menos en cuanto al paño sobre las andas de los féretros, ya que en casullas y capas para exequias el negro no es tan

³⁵⁶ Como se ha advertido otras veces, insisten en el procedimiento: el mayordomo gastará de los bienes de la iglesia sólo “con mandado del conçejo e alcaldes del dicho lugar e con conseio del cura”. 1471, octubre 23, Villamayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 61v.

³⁵⁷ 1502, abril 6, Almadén. Ibid., Leg. 6110, núm. 15, fol. 168r.

³⁵⁸ Ordenaron comprar un vestimento blanco con aparejo de estolas y amito para el templo de Valenzuela (1502); dos vestimentas blancas con aparejo para el de Agudo (1510); y una para el de Aldea del Rey (1537).

³⁵⁹ 1510, junio, Agudo, igl. San Benito. Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 110r.

exclusivo (se emplean el morado y el negro en general, pero también otros colores cuando éstos no se tienen).

Y en tercer lugar, dos veces los freiles indicaron el color que debían tener las capas ordenadas para sendos templos. La que se debía comprar a costa de una manda en Calzada sería de terciopelo *verde o morado*, con cenefa buena³⁶⁰; y la que encargaron para Argamasilla sería de terciopelo de *grana*, indicado su destino: es para las fiestas principales, de las cuales enumeran algunas. Adviértase que *grana* puede significar *rojo* pero también una calidad especialmente fina del tejido.

Pues bien, comprobamos que la definición cromática es sólo aparente. En el primer templo, parece que lo que pretenden los visitantes es la simple variedad del colorido (poseía ya una capa de damasco blanco), pues la indeterminación entre el *verde o morado* sugiere que no piensan en su uso fijo. Y en cuanto a la capa de *grana* de Argamasilla, aún aceptando la acepción referida al color y no al tejido y el consiguiente interés de los freiles por que la capa fuera roja, nótese que muestran el mismo o mayor empeño en asegurar su riqueza (llevará buena cenefa, capilla de imaginería, bordados en oro y pectoral). Podría ser relevante el testimonio del uso litúrgico del rojo en las fiestas concretas (en sus procesiones) que enumeran los freiles, las de Cristo y de la Virgen y las Pascuas; pero creemos que esto ha de interpretarse de forma general: en lo que más insisten es en la necesidad de dicha capa para las “fiestas principales”, y aunque indican algunas³⁶¹, terminan refiriéndose a los “*otros días que se a de honrrar el culto divino*”³⁶². Probablemente los visitantes pretenden simplemente que el presbítero pueda revestirse suntuosamente, de acuerdo con la solemnidad de las procesiones de las *mayores* fiestas, sean éstas las que sean y en cualquier tiempo litúrgico; resaltan algunos

³⁶⁰ 1510, febrero, Calzada, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6076, núm. 21, fol. 211r.

³⁶¹ Puede ser una enumeración (según un estilo propio de la época) donde las especificaciones particulares encubren lo genérico que se quiere expresar.

³⁶² El párrafo completo se ha reproducido más arriba, al tratar de una de las líneas adoptadas por los visitantes cuando intervienen en la renovación de los ornamentos, la búsqueda de la suntuosidad.

entre ellos, pero sólo a modo de ejemplo, y por otro lado, nótese que “las pasquas” incluirían tanto días de carácter triunfal como el penitencial del Viernes de Pasión. No creemos que el mandato de comprar una capa *roja* (?) denote una especial sensibilidad de los visitantes relativa a la adecuación de color y ocasión litúrgica.

Los freiles calatravos no intentan introducir usos de colores *litúrgicos* en las iglesias bajo su supervisión, más allá de los que ya están más extendidos, y cuya convención ellos mismos comparten: el blanco para entre semana, pero no tanto seguramente por ser tal color, sino por la ausencia de tintura del lienzo y la sencillez de esta vestimenta, y el negro asociado a lo funerario.

Fuera de esto, lo esencial es la distinción entre las fiestas y los días sin ese carácter. Las vestimentas que lleven los clérigos en las celebraciones festivas deben ser las más vistosas en color y las más ricas en tejidos, aplicaciones y decoración.

3.10.3. Conclusiones.

El paradigma de los colores litúrgicos empleados en diversas fiestas o periodos, tal como se expone en el tratado *De sacro altaris mysterio*, no sirve para comprender el uso de ornamentos en las iglesias del Campo de Calatrava en las últimas décadas del siglo XV y las primeras del XVI. Recordemos que el futuro Inocencio III establece a fines del siglo XII el siguiente esquema:

- | | |
|---|--|
| a) <i>fiestas en general</i> (blanco) | c) <i>días de penitencia y celebraciones por los difuntos</i> (negro o morado) |
| b) <i>días de mártires y fiesta de Pentecostés</i> (rojo) | d) <i>días sin carácter especial</i> (verde). |

Pues bien, en estas iglesias sólo encontramos una coincidencia tangencial con lo anterior en cuanto al uso del negro y el blanco, muy matizable en el segundo. En realidad, no hay correspondencia, no ya en la selección de uno u otro color para cada caso, sino tampoco en la forma de estructurar las celebraciones en estos cuatro grupos para adjudicárselos.

En efecto, en los usos y concepciones de las iglesias calatravas el segundo grupo quedaría diluido en el primero, pues no hay indicios de un color propio de mártires y Pentecostés. Y en cambio, de las *fiestas en general* se desgajan algunas más importantes: las tres Pascuas (incluyen Pentecostés), y las de Jesucristo, de la Virgen y de los Apóstoles. La adjudicación de un color a los *días penitenciales y ritos funerarios* se practica sólo en parte: sí se atribuye a los segundos, lo que indica una clara percepción del carácter particular de dichos ritos, y también se aprecia como un tiempo propio la Cuaresma, pero no necesariamente se equiparan ambos bajo el mismo color, y desconocemos si en Adviento, periodo también penitencial, se observa el mismo criterio

(quizás podría aplicarse lo mismo a las cuatro témporas³⁶³). Por último, la distinción de *días sin carácter especial* corresponde al empleo de ornamentos de color fijo “entre semana”; pero de nuevo sólo en parte, ya que se prescinde del sentido del tiempo en el que se inserten los días feriados.

Así, resulta ocioso mantener aquel esquema para indagar sobre la variedad cromática empleada por los clérigos de las iglesias calatravas; pero más aún, no hay que preguntarse tanto por los colores *litúrgicos* que usan, sino si los tienen siquiera por tales. Nuestra respuesta es que, probablemente, esto ocurre sólo con algunos. Y puesto que una diversificación acuñada en el cromatismo indicaría que reconocen también como diverso el carácter de las celebraciones (sobre todo si ello ocurriera para *toda* ocasión posible como prevé el tratado citado), todo esto nos lleva más allá, a plantear hasta qué punto se percibe el cambiante sentido de la liturgia a lo largo del año.

Partiendo no de aquella división paradigmática, sino de los datos positivos para nuestros templos, podemos sintetizar los siguientes:

1. COLORES LITÚRGICOS (?) EMPLEADOS EN LAS IGLESIAS CALATRAVAS

- Usos más generales: Negro: Celebraciones por los difuntos.
Blanco: Días feriados (en todo tiempo litúrgico).
Fiestas en general.
Fiestas de la Virgen.
- Tendencias: Gama rojo-amarillo: Manifestaciones del culto eucarístico (Viático).

³⁶³ Cuatro conjuntos de tres días de penitencia y ayuno coincidentes con el inicio de las estaciones: el miércoles, viernes y sábado siguientes a cuatro fiestas, que son, como indica Hernando de Talavera, el primer domingo de Cuaresma, la Pascua del Espíritu Santo, la Santa Cruz del 14 de septiembre y Santa Lucía, el 13 de diciembre.- *Breve e muy provechosa doctrina de lo que deve saber todo cristiano*, ed. Bailly-Ballière, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, XVI, Escritores Místicos Españoles, 1. Madrid, 1911, p. 2.

- Datos aislados:
 - Rojo: Procesiones de las fiestas más solemnes.
Domingos y fiestas.
 - Blanco y rojo: Procesiones en general.
 - Rojo, negro y blanco: Cuaresma.
 - Negro: Navidad.
 - Blanco: Sábado.
 - Todos los colores: Fiestas más solemnes.
 - Todos los colores: Sacramentos.

2. DISTINCIONES LITÚRGICAS VIGENTES EN LAS IGLESIAS CALATRAVAS SEGÚN EL EMPLEO DE ORNAMENTOS.

- | | |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> - Días feriados - Sábado. - Domingos y fiestas - ritos dentro de la misa festiva - Fiestas más solemnes: Pascuas (Navidad, Resurrección y Pentecostés), fiestas en honor de Cristo, la Virgen y los Apóstoles. - Tiempo de Cuaresma. - Celebraciones por los difuntos (oficios y misa). - Culto a la Eucaristía al ser llevada como Viático. | <p><i>Criterio en la adjudicación de vestiduras</i></p> <p><i>Color y calidad:</i> blanco, lienzo sencillo.</p> <p><i>Color y calidad:</i> blanco, tejido rico.</p> <p><i>Calidad:</i> tejidos ricos</p> <p><i>Tipo de prendas:</i> albas ricas, dalmáticas</p> <p><i>Tendencia en color:</i> preferencia por el rojo y el blanco / Otros colores</p> <p><i>Color:</i> rojo</p> <p><i>Calidad:</i> tejidos ricos</p> <p><i>Tipo de prendas:</i> ternos completos a juego; capa procesional rica</p> <p><i>Color no fijo:</i> negro, rojo, blanco</p> <p><i>Tipo de prendas:</i> velos o cortinas en el altar</p> <p><i>Color:</i> negro (menos: morado, oscuro, otros)</p> <p><i>Calidad:</i> tejidos ricos</p> <p><i>Tipo de prendas:</i> diversos paños</p> <p><i>Tendencia en color:</i> preferencia por el rojo, anaranjado y amarillo.</p> |
|---|---|

De acuerdo con todo lo anterior, podemos establecer las siguientes conclusiones:

a) Las adjudicaciones de color más seguras se refieren al negro y el blanco, y creemos que a ellos se limita el sentido litúrgico de los colores: el negro para lo funerario y el blanco para las fiestas en general pero no en exclusiva, y sí especialmente para las de la Virgen.

- El *negro* se usa en las honras fúnebres de un modo bastante general, pero no absoluto (incluso algunas iglesias donde falta se encuentran entre las más ricas). Llevan ese color los paños de las andas de finados y las capas para responsos y horas de difuntos, y *se prefiere* la casulla negra para las misas de Requiem. Se suele tener al menos una prenda negra, capa o casulla³⁶⁴ y a veces dalmáticas. Todas ellas entran en las preferencias de los donantes. A veces se llama *prieto* al color de las vestiduras funerarias, pero el morado o carmesí morado no parece apreciarse tanto como el negro para dicho uso, e incluso hay datos de que no se consideran equivalentes. En Cuaresma documentamos prendas negras, pero también lienzos blancos para cubrir los altares y casullas rojas.

- El *blanco* es el color más constante en el ajuar de los templos, que suelen tener equipos así de casulla y aparejo (éste puede no existir o ser incompleto), en lienzo y en damasco. Se emplea para diario y, en segundo lugar, en muchas fiestas, en particular las de la Virgen, así como los sábados, según cierto indicio. Pero el carácter litúrgico del blanco sólo corresponde a las fiestas marianas (se viste el sábado por la dedicación del día a la Virgen), puesto que en el primer caso el uso lo da la sencillez del lienzo y en las demás fiestas se alterna aleatoriamente con otros colores.

³⁶⁴ Como ornamentos negros, parece más imprescindible la pareja de paño de andas y capa que la casulla. Las iglesias tienen casi siempre ese paño (y los visitantes lo encargan) y adquieren capas negras, incluso siendo pobres, a expensas de otras vestiduras; pero hay templos que carecen de casulla negra u oscura, de modo que en ellos las misas exequiales se decían con vestiduras blanca, verde o roja.

Las iglesias poseen de forma constante la vestidura blanca y de lienzo corriente para las misa “de continuo” o “entre semana”³⁶⁵. Puede admitirse con seguridad como un uso común en la zona, con alguna excepción³⁶⁶. Así, no se adjudica a los días sin carácter especial el verde prescrito en *De sacro altaris mysterio*, pero el blanco en este caso tiene un carácter en cierto modo alitúrgico, pues los clérigos parecen revestirlo en cualquier tiempo siempre que se trate de días feriados.

En cuanto a las casullas ricas blancas casi siempre de damasco, es claro su empleo en muchas fiestas: parecen imprescindibles en las iglesias (a menudo les son donadas), y a veces son la única alternativa a las vestiduras corrientes diarias; también prolifera la capa procesional blanca. Pero fácilmente coexisten con equipos ricos de otros colores y entonces no hay datos de la adjudicación de cada uno a fiestas concretas, salvo la citada asociación del blanco con la Virgen.

b) Hay datos sobre ciertos colores *empleados* para determinadas celebraciones en algunos templos, pero no es posible asegurar que estén *asociados* a ellas de forma fija; solamente cabe admitir ciertas tendencias. Los elementos que subrayan lo particular de fiestas o ritos, más que el color, son otros: la calidad rica del tejido y las guarniciones, y el tipo de prenda diferente.

Es el caso del *culto eucarístico*, al trasladar el Viático (carecemos de datos específicos para la procesión del Corpus): detectamos la *preferencia por la gama de tonos rojizos hasta el amarillo* (rojo, carmesí, anaranjado, leonado, amarillo), pero lo más importante es la vistosidad, la riqueza y el uso mismo de capetas, paños para portar

³⁶⁵ Hay una vestimenta así, al menos, en todas las parroquias, pero casi siempre más (en alto número en las iglesias importantes), renovada e incrementada por iniciativa propia o a requerimiento de los visitantes.

³⁶⁶ Se han documentado, destinadas a las misas de diario, casullas en azul también de tela recia (chamelote), y algunas de lienzo no tan sencillas, pues las hay de “lienzo de seda de grana”.

la custodia o el relicario y palios en su caso³⁶⁷. Lo mismo ocurre en los *domingos* y las *fiestas en general*: se sacan las citadas vestiduras *blancas* adamascadas y en muchos casos *se prefiere el rojo* (aunque no siempre³⁶⁸), sea en los ternos, en las guarniciones de las albas o en prendas dedicadas a ciertos ritos dentro de la misa mayor festiva, como, a veces, la capa de seda roja para la aspersion del agua bendita o la estola roja para “salir a ofrecer”. Pero lo esencial es que cada iglesia destina a estas fiestas sus mejores vestiduras (ricas albas con su aparejo, equipos completos en tejidos lujosos) por oposición a los días feriados, o así deben hacerlo, y tales ropas “buenas” presentan todos los colores posibles, incluidos los más oscuros si no hay otros. El mismo esquema se aplica a las *fiestas más solemnes* ya indicadas, cuando lo importante es la suntuosidad de los mejores ornamentos combinados entre sí, sean blancos (entonces, habría coincidencia con la prescripción del *De sacro altaris*, pero no seguramente no buscada) o bien de otros colores vivos, entre los cuales de nuevo el rojo es preferido a veces (consta en una rica capa procesional y en equipos de iglesias pudientes).

c) Así, en las iglesias del señorío calatravo *no* existe una concepción integral del uso litúrgico de los colores. No se detecta la preocupación por completar los cuatro o los cinco del *De sacro altaris mysterio* (referencia convencional nuestra), sino sólo el interés por asegurar una gama muy básica: casullas blancas ricas para fiestas, de María en particular, y prendas negras para ritos funerarios (alternadas con las moradas a veces), además de las blancas de lienzo para uso diario. Desde esa base común, las adquisiciones de los templos, las donaciones y los encargos de los visitantes pueden

³⁶⁷ El color de estos paños siempre ricos (de damasco y raso, con flecos de colores o cabos de hilo de oro) puede ser azul, verde, morado, o blanco en velos finos. Las capetas, de otros colores incluso el negro, son de damasco, terciopelo, raso, brocado, con guarnición de hilo de plata y cordones de seda, ojales de plata y bordados en capillas (imaginería), campo (letras de oro, jarra de azucenas, estrellas en oro) o cenefas.

³⁶⁸ Hay datos específicos sobre el uso de otros colores en los días festivos o domingos: frontales en verde, estolas de colores muy diversos para los ritos de la misa y llevar al dar los sacramentos...

abarcar todos los colores posibles en las vestiduras para las fiestas, pero no parece haber intención de darles un uso litúrgico fijo, quitando los dos primeros. Aún quedaría la posibilidad de que fuera así y lo omitieran las fuentes, pero a esto se oponen las siguientes comprobaciones:

- al renovar el ajuar, no necesariamente sustituyen los colores perdidos en ropas desechadas;

- el verde no se utiliza ni mucho menos sistemáticamente;

- aparecen otros no contemplados en el tratado citado y cuyo uso en los templos calatravos no es fijo para días determinados: anaranjado, amarillo, azul, “pardillo”, “turquesado”...; éstos y todo el resto de colores vivos, siempre en ricos ornamentos, parecen alternarse entre sí indistintamente aunque suele estar presente el rojo, carmesí o grana, a veces preferido por los donantes;

- y los visitantes calatravos tampoco otorgan una atención especial al color en sus encargos: sólo se hacen eco de la costumbre existente en la zona e incluso dejan traslucir una indiferencia por el color; también redundan en los usos más comunes ciertas donaciones de personajes calatravos eminentes, al surtir de vestimentas blancas ricas a iglesias que no las tenían.

Cuando puede incrementarse la dotación de vestimentas por encima de lo básico (con compras o donaciones), lo que tiene prioridad no es una supuesta necesidad de que los clérigos alternen en el año litúrgico los colores blanco, rojo, verde y morado-negro: es la riqueza en tejidos y adornos, lo completo del equipo y la diversificación añadiendo capas, albas o dalmáticas.

d) En relación con lo anterior, es cierto que hay iglesias bien surtidas cuyo ajuar presenta una diversidad cromática que vendría a acomodarse a la gama prescrita en los

tratados. Pero no por ello hay que deducir que en templos pudientes sí se dé la identificación de color y liturgia, con lo que ésta quedaría condicionada a las posibilidades económicas. Deducimos que aquello se debe a la incorporación de prendas ricas, a la preferencia por la variedad del colorido en sí, y, lógicamente, a la disponibilidad de tales vestiduras en los talleres, principalmente los toledanos. Incluso en iglesias de este tipo, el gusto por combinar colores vistosos puede impedir que domine uno solo en una ropa. Nos referimos no ya a los contrastes conseguidos con las aplicaciones³⁶⁹, sino a vestiduras no monocromáticas, descritas como una casulla de damasco *morado, colorado y verde*; otra de lienzo *amarillo y azul*; una capa de zarzafán *amarilla y azul*³⁷⁰. La coexistencia de varios colores en pie de igualdad en una misma vestidura no sería nada ortodoxa según los tratados que parten de la correspondencia fija color-liturgia, pero responde a ese gusto evidente por la vistosidad; además, revela que en los talleres de confección de ornamentos se comparte la misma indefinición.

e) ¿Qué consecuencias tiene todo ello en la vivencia diferenciada de la liturgia?

Parece claro que no existe en el Campo de Calatrava la costumbre de utilizar paramentos de color distinto en cada fiesta o tiempo, quitando los dos únicos *litúrgicos*: salvo la pureza en el blanco de los días de la Virgen, y el luto y tinieblas de la muerte expresados en el negro para lo funerario, al color no se le da un simbolismo alegórico, místico o teológico y, por lo tanto, no se concibe de por sí, siempre, como un signo de diferenciación litúrgica.

Para alternar el uso de ornamentos en la liturgia, encontramos dos criterios o normas que se superponen: el *color* pero sólo parcialmente, sólo para pocos tipos de celebraciones, y la *suntuosidad*. Y prevalece el último. Claro está que, además, se eligen

³⁶⁹ Por ejemplo, en cuatro casullas de la iglesia de Manzanares: hay una de chamelote colorado con cenefa de terciopelo negro, a juego con un frontal similar; otra de terciopelo azul con cenefa de oro; otra de carmesí con púrpuras y cenefa de oro; otra de lienzo cárdeno con cruces blancas ...1495, mayo 24, Manzanares, igl. Sta. M^a la Mayor. Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 131v.

³⁷⁰ Ibid.

tipos concretos de ornamentos según la necesidad ritual, pero aparte de ello la selección vendría a reducirse a dos opciones: ropas de diario y ropas de domingos y fiestas. En ciertas iglesias un tercer conjunto de vestiduras se dedica a fiestas especialmente destacadas, pero su elección responde sólo a una cuestión de grado: son aquellas que, por su especial riqueza, no deben prodigarse ni siquiera en todas las fiestas. Rige el mismo criterio que para otros elementos del ajuar, diferenciados por el uso cotidiano (los más sencillos) y por su reserva para las fiestas (los más ricos), como las cruces y al revestimiento del altar con sábanas y frontales. Los frontales y también las franjas y cintas de las sábanas, habrían admitido alternar colores diferentes según la liturgia, pero esto no se tiene en cuenta.

Ahora bien, ¿significa esta simplificación que en los círculos clericales exista una deficiente percepción del sentido propio de las fiestas y tiempos fijados por la liturgia a lo largo del año?

A partir de los elementos que estamos manejando, cabe responder que en cierto modo es así. Hablamos de una percepción que vaya más allá de la diferencia básica entre, de un lado, unos días prescritos como festivos en los que los fieles deben acudir a los oficios divinos y la misa mayor, y de otro los demás días de la semana; a esta distinción rudimentaria se debía de atener una buena parte de la feligresía, e incluso parece casi limitarse a ella la mentalidad del clero en ciertas iglesias muy modestas, siempre según el indicador que estamos manejando, el uso de las vestiduras.

Ahora bien, la alternancia de ornamentos refleja una voluntad de diferenciar la liturgia más allá de ese binomio, como se vio en los esquemas presentados arriba: se tienen como especiales las celebraciones funerarias, las fiestas de la Virgen, actos que derivan en culto eucarístico, y la Cuaresma (para la que se reservan unos colores, aunque no fijos). Pero en el concepto de “fiestas” se engloba todo lo demás, fuera de la percepción de la especial importancia de algunas; y así, por ejemplo, el sentido triunfal de los días de mártires y el de Pentecostés (al que los tratados atribuyen su color propio) no parece valorarse; incluso tampoco el sentido de los tiempos litúrgicos como periodos continuados (excepto la Cuaresma), pues en sus días feriados se usan las ropas corrientes.

Se aprecia que en la *mentalidad de los clérigos*, según la selección de ornamentos, lo que adquiere un protagonismo propio en el año litúrgico (aparte de los cultos locales) es lo siguiente:

1) Ritos específicos: honras fúnebres, traslado del Viático, procesión del Corpus.

2) Periodos marcados por otros elementos aparte de la liturgia, disciplinares u ornamentales: la Cuaresma, con su exigencia de penitencias regladas y con el uso de cubrir los altares.

3) Las fiestas de la Virgen.

4) Fiestas *muy solemnes*, en particular aquéllas con un sentido más acusado de por sí y más acompañadas de ritos propios:

- las Pascuas: además de la Navidad con su significado tan preciso, la de Resurrección por lo mismo y con sus ritos del Jueves y el Viernes de Pasión (respectivamente la preparación del “monumento” y el oficio de tinieblas), pero tal vez en menor medida la de Pentecostés;

- fiestas precisas en honor de Jesucristo y de los apóstoles que incluyan procesión: Corpus Christi, procesiones con imágenes.

Parece que al menos se comprende el papel que tiene la liturgia en cuanto a *a)* subrayar las claves esenciales del misterio cristiano (encarnación en Navidad; pasión y resurrección en Pascua, quizás no tan valorada la efusión del Espíritu Santo), *b)* promover la necesidad de la ascesis (Cuaresma), y *c)* encauzar devociones muy arraigadas y creencias con una fuerte proyección vital.

En cuanto a lo último, la devoción a la Virgen encaja bien en su expresión litúrgica y sus fiestas deben de estar entre las más esperadas; la devoción eucarística va dando forma a su propio ritual (ligado a la administración sacramental); el sentido de la vida eterna (salvación-condenación, intercesión por los difuntos) se vive litúrgicamente en los ritos funerarios; y las procesiones realzan las fiestas aportando un factor sensorial probablemente muy eficaz.

La vida religiosa no se limita a la liturgia sino que la desborda a menudo y, a la inversa, como se ve, no toda la riqueza de matices propuesta en fiestas y ciclos parece captarse, de modo que se infrutiliza la capacidad de la liturgia para enriquecer la religiosidad y enseñar; se podría resaltar el sentido peculiar de algunos días mediante un signo tan gráfico como el color; pero éste es aleatorio, según criterios estéticos y pragmáticos en función de las posibilidades de las iglesias.

Sin embargo, parece haber una correspondencia suficiente entre tres elementos: lo esencial de la doctrina, la devoción, y la variedad de la liturgia. A su manera, elementos litúrgicos como las vestiduras empleadas en las misas y otras ceremonias contribuyen a ello. Y en estos usos y mentalidades, con sus contenidos positivos y sus carencias, coinciden el clero parroquial local y las jerarquías calatravas (éstas no pretenden introducir usos nuevos), y seguramente también el pueblo comprende lo que expresa la selección de las vestiduras y otros paramentos y objetos.

Es decir, si bien la variedad cromática de las vestiduras clericales no se identifica simbólicamente con determinados ritos y fiestas, al menos no globalmente, en cierto modo no deja de expresar la variedad celebrativa. Esto, paradójicamente, se logra dando al color un *sentido profano*, si se quiere: el blanco en el lienzo de las vestiduras cotidianas se identifica, por exclusión, con la austeridad de la vida diaria, y el colorido viene a ser sinónimo de opulencia --estrechamente unido a la calidad rica de los tejidos-- como medio de honrar las fiestas religiosas y mostrar la propia honra del pueblo. Así, el color no tiene un simbolismo místico, pero sí en conjunto una función diferenciadora, cercana a la que se maneja en el ámbito secular (también rige en las órdenes religiosas

con sus normas sobre los hábitos, pero con un criterio parecido al de las leyes suntuarias civiles³⁷¹). Añadiéndose a las vestiduras todo el resto de la escenografía cultural (objetos sencillos frente a los ricos, añadido de elementos según ritos y solemnidad de la ocasión), todo ello en conjunto conseguiría expresar y transmitir un cierto sentido litúrgico, diferenciador de las celebraciones, a los feligreses de las parroquias.

3.11. CONCLUSIONES GENERALES AL ESTUDIO DE LAS VESTIDURAS LITÚRGICAS DE LAS PARROQUIAS DEL CAMPO DE CALATRAVA: TIPOS, USOS Y NOCIONES RELIGIOSAS.

Se ha procurado conocer qué vestiduras se utilizan durante las celebraciones y cómo son, no limitándonos a su recuento en los inventarios sino intentando evaluar su suficiencia con arreglo a los modelos imperantes. Y ya que esta variable, como elemento litúrgico material, pertenece a la esfera de la práctica religiosa encauzada por la parroquia, también se ha pretendido partir de ella para profundizar en algunos

³⁷¹ Se aplica lo mismo al clero secular: sus hábitos no pueden ser de colores claros ni vivos ni de telas como seda. Lo prescriben sínodos y concilios como los toledanos (J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 90) y tratados sobre la vida de los sacerdotes (por ejemplo, N. LÓPEZ MARTÍNEZ: “El ‘tratado’ para sacerdotes, de Juan de Calahorra” (a. 1468), *Burguense*, 12, 1971, p. 336). En general, las disposiciones disciplinarias de las sinodales hispánicas se hacen eco de las del Concilio IV de Letrán en cuanto a los abusos del clero relacionados con el lujo y su secularización, que afectan también a la vestimenta. *Vid.* entre otros J. FERNÁNDEZ CONDE: *La clerecía ovetense en la baja Edad Media. Estudio socioeconómico*. Oviedo, 1982, pp. 42 ss.

aspectos de la religiosidad de estas poblaciones: entre otros, la importancia que dan al ajuar que sirve al culto y en función de qué valores; los gustos y costumbres clericales en el uso de ornamentos, confrontados con las propuestas teóricas de la época; la percepción del variable sentido de la liturgia, a la que remite lo anterior; la convergencia o no en el manejo de conceptos religiosos por parte de clero local, pueblo y autoridad calatrava. En las páginas precedentes se advirtió de ciertos problemas que presenta la información; se ha sistematizado la disponible según enfoques distintos, pero ha habido que atender a una abundante casuística sin minimizar los detalles descriptivos como base para las generalizaciones sobre usos y mentalidades. Se deben tener presentes los indicados límites metodológicos para las conclusiones siguientes.

1. En cuanto a los **tipos de vestiduras e insignias litúrgicas**, en los templos del Campo de Calatrava se documentan todos los acostumbrados en la época, examinados sus inventarios en conjunto. Otra cuestión es la suficiencia o no del ajuar necesario para el culto, analizado en particular el de cada iglesia y con un enfoque integrador según la funcionalidad de las prendas: entonces, el panorama más extendido es negativo, aunque tiende a cambiar desde los inicios del siglo XVI. Adviértase que consideramos la situación más frecuente, que es la de los numerosos templos parroquiales de condición modesta, dejando a un lado los casos extremos.

El mal estado de muchas ropas hace que de hecho no estén disponibles, y aún el frecuente deterioro de las empleadas de continuo podría provocar una apariencia del clero no muy digna; en cada iglesia suele faltar una u otra de los distintos tipos, y en conjunto hay algunas muy poco usuales; además, prevalece la escasez de conjuntos para alternar su empleo (conjuntos o *equipos* que definimos integrados por la vestidura básica, casulla, y sus complementos, o el alba y los suyos si no se trata del presbítero que preside la misa; el *terno* añade más piezas combinadas). Y, lo que es más importante, en los usos clericales más comunes --siempre con excepciones-- estos *equipos* son incompletos: se limitan a un mínimo imprescindible (casulla con estola y manípulo, pero aún no siempre el último, e incluso se visten casullas sin ningún aparejo)

en el que no figuran el amito, el alba ni la dalmática, vistos como prendas de lujo para ocasiones especiales, aunque las dos últimas las tienen en cuenta donantes pudientes y las tres tienden a incorporarse más al ajuar a partir de 1500. Incluso hay indicios de que no siempre se conoce cuál es el conjunto correcto de vestuario litúrgico (ni siquiera como un ideal al que aspirar) según el manejo por tratadistas y liturgistas.

En particular se tiende a prescindir del amito, aunque la acción litúrgica que protagoniza al inicio de la misa quizás la puedan desempeñar unas piezas de la casulla y la dalmática que parecen independientes, la *cenefa* y el *collar*. El caso de la dalmática es especial puesto que no es imprescindible, en principio, si no hay diáconos y subdiáconos. Pero llama la atención la escasez del alba, propia de todo clérigo en cualquier función litúrgica como vestidura interior (bajo casullas o capas) o sola con las insignias (estola y manípulo); en su lugar, suelen vestir la sencilla sobrepelliz blanca. Es la sobrepelliz, exigida también a los sacristanes y vestida por los mozos, el hábito para ocasiones y lugares sagrados que marca de un modo más elemental la ruptura con lo cotidiano.

2. La frecuencia del uso de unas y otras vestiduras permite apreciar una cierta **evolución en el modo de celebrar la liturgia**, marcada por la tendencia a una mayor suntuosidad. Se inicia poco después de 1500 y se acentúa a medida que transcurren las primeras décadas del siglo XVI.

Observamos entonces la revalorización del alba (dato indicador, quizás, de un mayor respeto por el sacerdocio o la condición clerical), integrante a menudo de equipos más amplios a juego con casullas y complementos, aunque con ello el alba no desbanca a la sobrepelliz; esto es paralelo al enriquecimiento de sus guarniciones en tejidos y color, reproduciendo el fenómeno general de desvirtuarse el simbolismo genuino del alba como túnica blanca; hay también un ligero aumento del uso de amitos; se procura poseer las suntuosas dalmáticas, con independencia del grado del orden clerical de sus usuarios, aceptado que las funciones diaconal y subdiaconal las desempeñan presbíteros (capellanes) y aún recogido esto en la normativa calatrava; con ello se diversifican las

acciones rituales en la misa a cargo de clérigos diferentes. A la vez, se impone cada vez más la noción integral del equipo, con la tendencia a adquirirlo así y (menos) a completar los que se tienen; y, dando un paso más, los donantes y a veces los visitantes procuran reunir *ternos* completos con la mayor variedad de prendas ricas combinadas entre sí (incluida la ornamentación del altar), que logran un efecto de elaborados juegos de colores y tejidos lujosos.

Es un afán por incrementar la magnificencia del culto y a la vez su perfección formal, de acuerdo con los modelos de iglesias importantes y gracias a la amplia oferta de los talleres de Toledo, en el contexto de la gran relevancia de la ciudad como centro del arte de los ornamentos sagrados, en pleno apogeo entonces; y en estos objetivos coinciden los gustos locales con los de los visitantes, quienes alguna vez procuran inducir dichos usos. Se concibe la apariencia de los clérigos en el presbiterio, y el culto mismo, de un modo más global en lo decorativo, pero no sólo subyace en ello una motivación estética, sino también el afán de prestigio de la iglesia y la localidad, considerado todo a su vez como un modo de servir y honrar más a Dios.

En cuanto a los ritos extralitúrgicos, esta tendencia coincide con el despliegue del culto eucarístico ligado a la conducción del Viático hasta los enfermos; en las primeras décadas del siglo XVI se impone en la zona el uso creciente de la rica capeta del sacerdote que lleva el recipiente eucarístico y de paramentos de telas finas para cubrirlo o tomarlo, con otros elementos de realce. Ya antes se habían revalorizado otros actos extralitúrgicos, con la frecuente compra de capas pluviales en templos que no las poseían (aún a costa de atender necesidades perentorias relacionadas con las casullas y sus aparejos); su introducción refleja la voluntad de solemnizar ceremonias como las procesiones y las exequias. Todo ello surge de un impulso eminentemente local.

La diversificación de vestiduras y su complicación ornamental constituyen un exponente más de la tendencia a recargar la liturgia, un fenómeno general en Occidente y conocido en cuanto a las palabras y acciones --reflejado en misales y otros libros antes de su depuración subsiguiente a Trento--, que en nuestra zona observamos también en cuanto al espacio (construcción de capillas mayores para subrayar la sacralidad del presbiterio), la ornamentación del altar y la multiplicación de mediaciones entre los

clérigos y las especies consagradas. También hay que situar nuestras conclusiones para esta zona en el contexto del reformismo de los siglos XV y XVI: el celo pastoral y litúrgico de muchos preladados incluía la preocupación por dotar las iglesias con ornamentos dignos, frente al fenómeno de abandono de la institución parroquial³⁷². Sin embargo, en las aspiraciones de los responsables de las iglesias del Campo de Calatrava parece no tener tanta cabida la mejora general y de raíz del propio ajuar en aras de la dignidad y decoro del culto por sí mismo, cuanto el afán de añadir elementos suntuosos emulando los usos de la época.

3. En efecto, la **renovación de las vestiduras litúrgicas** por iniciativa de las propias parroquias, debida a los clérigos y los oficiales concejiles como responsables de la gestión de sus bienes, resulta escasa en general, tanto en lo referente a la sustitución de las deterioradas como a su incremento. No parece que consideren vitales las mejoras en este terreno, aún cuando hay bastantes carencias en el nivel elemental (equipos incompletos, casullas viejas, imposibilidad de alternarlas en cantidad suficiente, falta de iniciativa para reparar y convertir piezas, pobreza en los ornamentos de uso diario). En general compran sólo elementos de bajo coste; también casullas, pero con demasiada lentitud. Sin embargo, es evidente su interés por añadir a una infraestructura tantas veces defectuosa una o más prendas lujosas, sea invirtiendo haberes parroquiales en las citadas capas de uso extralitúrgico, o bien recibiendo mandas (alentándolas quizá) que permitan realzar las fiestas.

Las donaciones piadosas, en general, atienden la parte más rica que debe existir en la dotación de cada iglesia (con el desahogo que no pueden o no quieren permitirse los gestores locales). Suministran prendas de calidad, como albas ricas y equipos

³⁷² J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN: “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, *Historia de la Iglesia en España* (dir. R. García-Villoslada), III-1ª: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. Madrid, 1980, p. 380.

amplios de los reservados para las fiestas, siempre con casullas de colores vivos y tejidos costosos. También donan capas pluviales y capas negras o el par de capa y casulla negras, con lo que participan del interés general por realzar las procesiones y los ritos funerarios (en el último caso, esas prendas hacen juego con los paños negros de las andas, que al ser de bajo coste, sí son adquiridos por los propios templos). Estas donaciones ricas no son exclusivas de donantes pudientes (dignidades calatravas a menudo): las realizan también feligreses medios, y entonces se aprecia que el pueblo comparte el gusto clerical por lo suntuoso y por solemnizar la muerte; a la vez, la calidad de lo donado satisface una probable necesidad de ostentación compatible con la piedad y el afán de salvación. Ello contrasta con las intervenciones de los visitantes, que al ordenar comprar vestiduras (no a menudo) suelen atender carencias primarias, aquéllas que han sido descuidadas en la propia iglesia.

4. La combinación de los elementos anteriores caracteriza el **tipo de iglesia parroquial** más frecuente en el Campo de Calatrava, no pobre pero sí modesta según su ajuar de vestimentas, aunque en bastantes casos acusa una mejora ya muy notable en la tercera década del siglo XVI. Este ajuar de nivel medio se mantiene en el límite de la penuria tanto en calidad como en cantidad³⁷³; los responsables locales lo renuevan a un ritmo insuficiente y su enriquecimiento depende de la generosidad de feligreses y benefactores calatravos. Por debajo de este tipo hay iglesias pobres. Un tercer grupo lo conforman algunas con una situación algo más desahogada que la descrita como mayoritaria. Y en cuarto lugar unas pocas iglesias destacan bastante de las demás: como

³⁷³ En ellos hay poca costumbre de usar albas, tienen dos casullas nada más en muchos casos y hasta cinco como mucho, algunas ya viejas y varias carentes de todos los complementos, a lo que añaden una sola capa en la última década del siglo XV, y habitualmente, contrastando con lo anterior, incorporan alguna casulla rica donada --pero si es vieja o rota tarda en renovarse-- o incluso un terno.

corresponde a la importancia de sus localidades (Almagro, por ejemplo), presentan un ajuar completo, variado y rico que permite afrontar mejor las pérdidas por deterioro; los clérigos usan albas con normalidad; hay conjuntos de vestiduras dignas para diario y alternan ternos suntuosos en las fiestas.

Este último uso es inducido por los visitantes calatravos en ciertas iglesias, que son de categoría media pero cuyo esplendor en los actos litúrgicos y extralitúrgicos ellos pretenden fomentar entrada la primera mitad del siglo XVI; siguen la tendencia imperante entonces, pero rompen su línea habitual de exigir el desembolso parroquial sólo para necesidades primordiales: parece clara su voluntad de promocionar parroquias de villas vinculadas institucionalmente a dignidades importantes en la Orden, como Argamasilla y Aldea del Rey.

5. Las deficiencias en cuanto al **cuidado de las vestiduras** por sus responsables, tal como las tratan y custodian, pueden darse en todos los tipos de iglesia, aún en las más importantes y en las que están resultando muy ampliadas y mejoradas desde el comienzo del siglo XVI.

Las denuncias de los visitantes revelan que a veces no reservan las más ricas y las prestan fácilmente, pero sobre todo, aunque hay excepciones, que frecuentemente las vestimentas se ven afectadas por el descuido, la suciedad y la mala custodia (de hecho una buena proporción aparece deteriorada, según los inventarios). En conjunto no están a buen recaudo en arcas y bajo llave, y no siempre hay sacristías para resguardarlas, o bien son pequeñas, oscuras y sucias (más bien, huecos en el acceso a una pieza superior para los clérigos, cuya chimenea amenaza los ornamentos), sin protección contra los intrusos. A menudo las ropas se guardan en casa del mayordomo, lo que tampoco garantiza su cuidado. Los visitantes se esforzaban (no siempre con éxito) por promover la habilitación de sacristías espaciosas, iluminadas y donde el polvo no dañara los ornamentos bien guardados en cajones, abiertas al altar y a una nave, donde los clérigos pudieran revestirse y celebrar misas privadas en pequeños altares. Pero se constata que en las propias iglesias no valoraban el disponer de tales sacristías, ni

siquiera al concebir ampliaciones de la cabecera o de todo el templo; en la nueva construcción se primaban los espacios más expuestos a la vista de todos.

6. No se detecta en el clero parroquial, según lo anterior, la **consideración de las vestiduras litúrgicas como elementos sacros**, o no especialmente, en contraste con las nociones que vemos reflejadas en tratados sobre la misa (desde época carolingia y en particular en el siglo XII), en penitenciales de fines del siglo XV y en las normas canónicas, tanto generales (Concilio IV de Letrán) como propias de la provincia eclesiástica toledana en la baja Edad Media. Todos estos textos ponderan su dignidad sagrada, les atribuyen un simbolismo teológico y conmemorativo y, finalmente, las equiparan con los paños que revisten el propio altar, lo que introduce para las vestiduras el concepto de sacrilegio y las prohibiciones al respecto. Pero si no se manifiestan estas concepciones en las iglesias de nuestra zona, tampoco las apreciamos en las jerarquías calatravas supervisoras de la vida religiosa en su señorío. Reclaman con insistencia la preservación de los ornamentos, pero, según parece, desde un sentido patrimonial aplicado a elementos costosos necesarios para el decoro del culto; no exigen para las vestiduras un especial respeto o veneración. La diligencia en cuidar el templo y todos los objetos del culto, sin jerarquizarlos por su sacralidad, cumple la función de *servir a Dios* y, en cuanto se logre mejor, reflejará la *honra* de sus servidores.

Vemos aquí una manifestación de que, en el ejercicio de su jurisdicción eclesiástica, las autoridades calatravas pueden provocar cierto empobrecimiento o simplificación del contenido de algunos mensajes religiosos, si se comparan con las nociones manejadas por la autoridad diocesana de Toledo, en sintonía, a su vez, con reflexiones presentes en los tratadistas y en la norma canónica general. Estas simplificaciones de los conceptos teológicos o espirituales que habrían de sustentar las correcciones disciplinares de la Orden van en detrimento, teóricamente, de la vida religiosa de los habitantes de su señorío, al verse bajo la autoridad de una institución con un carácter tan secular como religioso (y por lo tanto, un cuerpo no

profesionalmente eclesiástico) en lugar de integrarse con normalidad en el marco de la jurisdicción ordinaria.

7. Nos hemos preguntado por la relación entre las **vestiduras y los colores y usos litúrgicos**: es decir, en qué medida constituyen un signo del sentido variable de la liturgia al ser vestidas según los ritos, días y tiempos. Así debería ocurrir, en principio. En la tradición de la Iglesia, un elemento clave al respecto es el **color litúrgico**, seleccionado cada vez según ciertos usos que se van sistematizando en tratados sobre la misa; destaca el del futuro Inocencio III a fines del siglo XII (*De sacro altaris mysterio*), que propone un modelo derivado de la costumbre romana.

Pues bien, en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava este elemento no parece considerarse importante. Encontramos sólo una concepción parcial del sentido litúrgico del color: en el uso general, se limita al *negro* para los ritos funerarios, y aún no siempre, y a la inversa el negro no se circunscribe a ellos, y al *blanco* como básico --no único-- para las fiestas, en particular las marianas, lo que puede extenderse al sábado (siempre serán ropas ricas: la calidad es tan imprescindible como el color o más). Detectamos también una asociación entre liturgia y color para la Cuaresma, pero es variable en los usos locales (negro, blanco, rojo) e incluso en una misma iglesia. Más allá, sólo pueden apreciarse algunas preferencias también locales, como el rojo en domingos y en procesiones de fiestas solemnes, la gama del rojo al amarillo para conducir el Viático, etc.

En suma, no está vigente el uso particular de los colores recogido por los tratadistas. Además, el modelo referido arriba, circunscrito a cinco o cuatro (verde, blanco, rojo, negro y morado, o negro-morado), se ve ampliado en las iglesias calatravas con una mayor variedad cromática (hay ropas en amarillo, azul, anaranjado...). Sin embargo, esto no hay que interpretarlo como una desviación disciplinar de las iglesias de la zona; sólo confirma la pluralidad de costumbres litúrgicas antes de su ordenación en Trento y en el misal romano de 1570.

La carencia casi completa del sentido litúrgico del color suscita la cuestión de si la distinción entre días y ritos se expresa de algún otro modo a través de las vestimentas (y, más allá, en qué medida se comprende tal distinción o qué celebraciones se destacan). Encontramos que es el grado de *suntuosidad* (calidad, combinación ornamental entre varias prendas, diversificación de tipos) el criterio para distinguir las celebraciones en una gradación limitada a dos niveles: los días feriados --sin tener en cuenta el tiempo litúrgico-- y los domingos y fiestas, usando respectivamente ropas de lienzo blanco sin adornos, y ropas o conjuntos ricos. Tiende a añadirse, como hacen iglesias con ajuar suficiente, un tercer grado donde sacan lo más selecto del ajuar, el de las fiestas tenidas por principales: Pascuas, fiestas de Jesucristo, de los apóstoles --sin aparente distinción de vestiduras-- y las de la Virgen para las que predominan los “recaudos” blancos.

La calidad supone riqueza decorativa, y ésta, variedad cromática y tonos vivos: así, el color, sin simbolismos místicos salvo algunos, sí cumple en abstracto una función diferenciadora de la liturgia, paradójicamente de tipo más profano que religioso.

Por otro lado detectamos una voluntad de significar ciertos rituales mediante la selección del *tipo* de vestidura: esencialmente, capas en lo funerario, formando parte de un conjunto de paramentos, de nuevo capas en las procesiones, y capetas para llevar el Sacramento a los enfermos.

Hay que notar que estos criterios manejados en las iglesias parecen ser plenamente compartidos por los visitantes. Y también por los donantes, cuya participación en el enriquecimiento de los ajuares es esencial. Se trate de personajes de la nobleza, dignidades de la Orden o feligreses sin una condición social elevada, hombres o mujeres, sus donaciones suelen seguir la misma línea y reflejan su valoración de los ritos funerarios y de las procesiones, alguna vez su sensibilidad hacia la Cuaresma, y el gusto por las vestiduras suntuosas, diversificadas y combinadas para

exhibirlas en las fiestas, a menudo incluyendo la casulla o terno blanco para los días en honor de la Virgen³⁷⁴.

8. Se puede intentar reconstruir los **usos más comunes** en cuanto a la apariencia de los clérigos en las **ceremonias litúrgicas** según sus vestimentas.

En una gran mayoría de iglesias, al menos hasta entrada la primera mitad del siglo XVI, el único oficiante de las misas cotidianas lleva una casulla de lienzo blanco corriente sobre su sobrepelliz, y además su estola y manípulo sencillos (incluso a veces faltaría éste); esto es atribuible al cura que *reza* su misa matutina (no es *cantada* la misa diaria), al capellán que debe aplicarla por las ánimas del purgatorio al alba, y al resto de capellanes que celebran sus misas privadas, a quienes la parroquia suministra casi siempre el aparejo necesario, según sabemos.

Los domingos y fiestas el cura cambiaría la sobrepelliz por el alba y la casulla de lienzo por otra de tejido rico y color vistoso con su aparejo (aunque a menudo de aspecto muy usado), pero el resto de los clérigos, ayudantes en el altar o integrantes del coro, no siempre podrían revestir alba dada su escasez, así que al llevar sólo sobrepelliz su aspecto sería similar al de los sacristanes, si éstos se la ponen tal como deben, y al de los imprescindibles mozos o niños auxiliares (para los cuales sí hay siempre sobrepellices en abundancia), si bien dichos clérigos ayudantes debieran usar al menos estola y manípulo (pocas veces llevarían amito) con su hábito básico, alba o sobrepelliz.

Se ha comprobado a través de los mandamientos de los visitantes que, en efecto, el ajuar considerado imprescindible consta de dos sencillas vestimentas de lienzo blanco, sin adornos, para los días feriados, y una casulla de damasco, seda o terciopelo

³⁷⁴ Como se advirtió, es posible que en ocasiones el objeto no fuera elegido por los mismos donantes (de hecho, constan casos así), pero creemos que sí lo hacían las dignidades de la Orden, al menos las vinculadas al lugar e incluso a la iglesia afectada. En todo caso, las mandas responden a unas sensibilidades comunes.

(preferentemente de damasco blanco) para los domingos y fiestas; añádase la creciente inclusión de las albas en esta concepción de la dotación mínima a partir de los inicios del siglo XVI.

En iglesias ricas, los domingos y fiestas mejoraba ostensiblemente el conjunto del vestuario sacado en la misa mayor (y es de suponer que en el rezo previo de las horas, tercia por lo común); en las demás se tendía a hacerlo, y lo fueron logrando a partir de los primeros años del siglo XVI. A la vez, aumentaba la presencia clerical en el presbiterio gracias al concurso de los capellanes, o así debía ser. En esos días además de sacarse cruces de plata con sus mejores mangas y frontales y sábanas ricos, todo clérigo procurará llevar alba, si es posible con guarniciones vistosas y sus insignias a juego; el cura empleará un conjunto lujoso de casulla, alba y aparejo completo de factura combinada, y en la armonización de color y tejido participarán las ricas dalmáticas revestidas por otros clérigos oficiando como diácono y subdiácono, en particular para leer el Evangelio y la Epístola. Lleva estola lujosa el clérigo que recoge las ofrendas, y capa el que procede a la aspersion del agua bendita. Los ternos más suntuosos, en los que ocasionalmente se incluye el revestimiento del altar a juego, debían reservarse para fiestas muy significadas como las Pascuas.

La misma gradación de posibilidades se da en los actos extralitúrgicos. Las procesiones son presididas, prácticamente en todas las iglesias en la última década del siglo XV, por el rector con su capa pluvial, cuya ornamentación es cada vez mayor; los demás clérigos irán con sobrepelliz o alba, y en los templos más pudientes, alguno de ellos llevará dalmática a juego con la capa; se cubren con paños las andas de la imagen o de la custodia, y ésta va bajo palio y adornada con velos en la procesión del Corpus. Niños o muchachos con sobrepelliz pueden acompañar los cortejos en todas las iglesias. Si se trata de llevar el Viático a los enfermos, ya en la tercera década del siglo XVI la mayoría de los curas usan capeta rica, toman el recipiente eucarístico en las manos mediante un paño fino (quizás como paño humeral) y lo recubren con otro, o tal vez cuatro clérigos sostienen un palio sobre él, vestidos al menos con sobrepelliz. En el caso de los entierros y honras fúnebres, es común llevar el cadáver en andas cubiertas con un paño negro, a menudo con cruces blancas o rojas como la capa de igual color para

acompañar el cuerpo y decir los responsos y horas de difuntos, y vestir casulla similar (no tan extendida) para las misas de requiem; ocasionalmente clérigos acompañantes revisten dalmáticas negras para solemnizar algunas exequias.

9. El examen de las vestiduras litúrgicas de las parroquias ayuda a conocer algunas **concepciones religiosas** (siempre con la cautela lógica al tratarse de una aproximación parcial), teniendo en cuenta un esquema convencional de tres categorías de sujetos: el clero parroquial local, los fieles laicos y la autoridad calatrava representada por sus visitantes. La actuación normativa y correctora de los últimos, proyectada sobre los usos tradicionales de los anteriores, viene a completar las bases del modo de vivir el cristianismo en el señorío; entiéndase en su nivel más nuclear, pues el universo religioso de sus habitantes (como otros aspectos de las mentalidades) no es algo cerrado, sino que se nutrirá previa y simultáneamente de otras instancias menos cercanas.

Comenzamos considerando el diálogo entre la parroquia, como cauce de vida religiosa, y sus feligreses. Se aprecia que en el transcurrir de la liturgia la parroquia da relieve a algunas celebraciones y, por lo tanto, a determinadas nociones religiosas; ofrece propuestas a los laicos a través de la liturgia que, por lo tanto, cumple el papel no sólo de aportar formas de expresar el culto a Dios, sino también el de transmitir de continuo unos mensajes.

En segundo lugar, se considerará el factor de la actuación supervisora calatrava para plantear si refleja o no diferencias respecto a las sensibilidades predominantes en la vida parroquial local.

A) Los aludidos criterios para adjudicar vestiduras a las celebraciones (grado de calidad o suntuosidad, su color sólo en ocasiones concretas) indican que se trazan diferencias entre unos y otros días no tanto por su sentido litúrgico sino por su *importancia*: es evidente entonces que no se da o no se expresa una comprensión plena de la liturgia en su desarrollo cíclico. Aparentemente, se diluye el sentido propio de las fiestas de mártires y el de los tiempos litúrgicos en su duración (en sus días feriados se

vuelve al lienzo blanco sencillo, y en sus domingos, a las vestiduras usadas en cualquier domingo del año), salvo la Cuaresma; se igualan muchas de “las fiestas” y no se percibe su estructuración sistemática en función de su carácter, etc. Pero junto a este insuficiente reconocimiento de la riqueza de las propuestas litúrgicas (según nuestra hipótesis), hay que valorar los aspectos positivos: son los hitos claves del misterio cristiano los que se ven subrayados, pues las “fiestas principales” son las que conmemoran de modo recurrente lo esencial de la doctrina (encarnación-pasión-resurrección), y el *periodo* cuaresmal supone reconocer el valor de la ascesis en la vida cristiana; se cultivan litúrgicamente la devoción a María y la creencia en el más allá; y se privilegian actos extralitúrgicos probablemente de fuerte proyección sobre los fieles.

Lo último se hace, primero, creando medios para expresar la devoción a la Eucaristía, aunque de un modo que no implica tanto el acercamiento a ella sino su veneración (no hay indicios de que se fomente la comunión, y de hecho, el culto asociado al Viático puede reflejar lo contrario: se ve excepcional recibir este sacramento). Y en segundo lugar, realizando las procesiones. La procesión, sin salir del tiempo sacro marcado por la liturgia al ser un acto que subraya la fiesta oficial (aparte del papel de la procesión con sus *rogaciones* como *sacramental* bajo circunstancias concretas), acerca a las gentes el objeto de culto. Las invita a una participación más completa, no sólo cognitiva sino emocional, no sólo lograda con acudir al templo sino viéndose aprehendidos por la celebración; fomenta el sentido cívico de la religión y expande el espacio sagrado del templo, con lo que da fe de la proyección de la iglesia local en su población. Pero seguramente todo este mensaje no sigue una sola dirección, como llegado a los fieles desde una instancia ajena; también debe de sintonizar con sus aspiraciones: la vida parroquial acoge las devociones de aquéllos y asegura una serie de actos “de suma importancia para la religiosidad del hombre medieval, ávida de

ceremoniales y de significativos gestos”³⁷⁵. Añádase que, por lo que sabemos sobre las familiares relaciones de los laicos con el templo y sus objetos tan a menudo suministrados por ellos, pueden apreciar e identificarse con los elementos materiales de la procesión. De hecho, donan capas, paños ornamentales, ropas para vestir imágenes, etc.; incluso las mandas *post mortem* indican el aprecio por ello. No será difícil que estos actos se vivan como una expresión religiosa colectiva.

Visto todo lo anterior, si partiéramos del esquema de oposición entre religiosidad culta clerical y religiosidad popular diríamos que la primera cede ante la segunda, en el sentido de que da el mayor relieve a lo que el pueblo es capaz de asimilar. En realidad, juzgamos más ajustado considerar que las preferencias en cuanto a las expresiones religiosas, con los contenidos que encierran y los que dejan de lado, son compartidas por el clero parroquial local y por el pueblo. Ya se indicaron las opciones que prevalecen en las donaciones de vestiduras por las gentes. Parece que unos y otros sintonizan en la necesidad de realzar el misterio de la muerte, en la importancia de las formas colectivas de purificación, y en el gusto por solemnizar las fiestas con una escenografía sagrada más rica en torno al altar y en las calles. Lo último, al menos, contribuye a que el culto no se trivialice, pero también puede fomentar una religiosidad ritualista al pasar a primer plano los aspectos materiales. Seguramente en la mentalidad religiosa que cabe asociar a todo ello ocupa un lugar muy importante la noción de la grandeza de Dios, su poder y su justicia; y menos, en contrapartida, la idea del Dios cercano y personal encarnado en Jesucristo: tal vez Cristo es más recordado (en su nacimiento y en su pasión) que tenido por centro actual del Sacrificio salvador.

³⁷⁵ Iluminado SANZ SANCHO se refiere a “la proliferación de nuevos ceremoniales litúrgicos” asumidos por el clero parroquial, entre ellos las procesiones, además de letanías, aspersiones, bendiciones, etc.-: “Las parroquias en la sociedad urbana cordobesa bajomedieval”, *Actas del VI Coloquio de Historia Medieval de Andalucía. Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI)*. Universidad de Málaga, 1991, p. 318.

Los objetos litúrgicos, incluidas las vestiduras, cumplen la función de transmitir los mensajes básicos de la fe; uno de sus códigos, el visual, seguramente es bien comprendido por las gentes, despojado de profundos simbolismos y de complejidades teológicas.

Hay que reconocer el papel de la liturgia como vía de formación religiosa para los laicos (su contribución al menos), como han apuntado relevantes estudiosos de la religiosidad³⁷⁶; añádase para nuestras parroquias la familiarización con el culto que supone la implicación continua de niños y adolescentes como auxiliares en el ritual, constatada prácticamente en todas. Pero además, pensamos que debe de tratarse de un medio eficaz, en el sentido de la correspondencia entre *emisores* y *receptores*. Aquellos contenidos religiosos esenciales seguramente llegan a los fieles tal como los valoran los propios clérigos, con pocas diferencias. Las posibles simplificaciones, carencias o desequilibrios que se aprecien en la formación y la espiritualidad de los laicos no siempre son achacables a la degradación de todo mensaje complejo al ser transmitido, en este caso del clero al pueblo; el empobrecimiento de las implicaciones de la fe, si lo hay (ritualismo, falta de personalización, de vida sacramental continua y de proyección ética, desconocimiento de los matices espirituales de la propia responsabilidad), puede estar en la base religiosa de los propios pastores locales, y no derivar de una pedagogía acomodaticia. Ciñéndonos a la relación que mantiene el clero parroquial con los objetos litúrgicos, de hecho parecen existir lagunas en su preparación, tanto en el conocimiento de los usos correctos para revestirse como en los conceptos. Al menos, no se aprecia que su formación incluya la consideración especialmente sacra de las vestiduras, ni las equivalencias simbólicas elaboradas por los tratadistas durante siglos, aplicadas a las

³⁷⁶ José SÁNCHEZ HERRERO considera la liturgia uno de los medios de formación cristiana del pueblo junto con la enseñanza de la doctrina cristiana y la predicación de la Palabra de Dios. Vid. “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II, Tenerife, 1982, p. 279.

ropas litúrgicas y a su significado alegórico en la misa³⁷⁷; por otro lado, no parece que aprecien el valor del Sacrificio de por sí y en lo cotidiano, sino en función de unos elementos materiales añadidos cuando los fieles están obligados a asistir; ni que perciban todos los matices encerrados en la diferenciación entre días o tiempos que la liturgia marca, al menos según el modo de vestirse.

B) Por último, tomemos en consideración a los visitantes calatravos y las líneas que siguen sus intervenciones sobre el ajuar en vestiduras de las iglesias.

Primero, no manejan un sentido litúrgico del color fuera del aceptado comúnmente en el territorio, muy limitado como se dijo.

Segundo, cabría esperar que promovieran el uso más correcto de los tipos de vestiduras e insignias de empleo simultáneo (recuérdese el empleo escaso del amito, y del alba hasta cierto momento, la falta de manípulos para muchas casullas, etc.), pero suelen darlos por válidos, salvo algunos casos en que exigen vestimentas que hemos considerado como más básicas (casullas para diario, o ricas para templos que no tienen ninguna) y, excepcionalmente, vestiduras suntuosas combinadas. Al parecer, carecen en buena medida del sentido global del *equipo* necesario, igual que el clero parroquial, y empiezan a valorarlo tardíamente (entrada la primera mitad del siglo XVI) igual que aquél; lo mismo puede decirse de sus mandatos sobre albas “muy neçesarias”,

³⁷⁷ No hemos hallado indicios de la difusión de estas alegorías en el territorio calatravo ni alusiones a ellas por parte de las jerarquías de la Orden; esta falta de datos es extensiva a las alegorías que interpretaban las palabras y gestos del celebrante --es decir, toda la misa-- en clave conmemorativa de la vida y Pasión de Jesús, un sistema de comprensión de la misa que se tiene por muy popular en la Edad Media, sobre todo a partir de los siglos XII y XIII. La carencia de noticias no implica que aquí se desconociesen, pero justifica la duda, en principio al menos, de que las manejaran los fieles del señorío.

realizados cuando ya está difundida su revalorización³⁷⁸. La autoridad calatrava no parece ir por delante de las iglesias parroquiales del señorío reclamando el empleo equilibrado de los tipos más o menos normalizados de ropas litúrgicas. Después se evoluciona en este sentido, y los calatravos participan de la tendencia nueva en los gustos: se diversifican las prendas, y si bien entonces crece la perfección formal del culto, también lo hace su magnificencia, y quizás es éste el primer objetivo, tanto para el clero local como para los benefactores y, también, para los visitantes. Incluso éstos fomentan un cierto deslizamiento del fondo a las formas: actúan así cuando sancionan como norma el uso de las dalmáticas diaconal y subdiaconal, cuya razón de ser no puede sino consistir en el ornato y variedad que aportan al culto, ya que, como los visitantes mismos dicen, las vestirán clérigos (los capellanes adscritos a las iglesias) que han sobrepasado los grados de subdiácono y diácono.

En tercer lugar, es cierto que se afanan por corregir las negligencias en el cuidado de los ornamentos (es el único aspecto donde hay una confrontación abierta entre el modelo que quieren imponer y unas conductas arraigadas, y donde más beligerantes se muestran), y nos parece que también valoran más que los mismos responsables de las iglesias el decoro en el culto habitual en lo que toca a la integridad, pulcritud y disponibilidad mínima de paramentos. De hecho, vinculan todo ello, en particular su limpieza, a la devoción de los fieles.

Fuera de esto, no encontramos un desfase entre los usos y concepciones del clero parroquial local, bastante en línea con sus feligreses según creemos, y los que promueve la autoridad calatrava; su celo mismo por el cuidado de las vestiduras parece proceder de considerarlas de un modo más instrumental que particularmente sagrado. El posible desajuste aludido podría venir dado por unas previsibles diferencias de formación religiosa. Pero no lo apreciamos ni en lo referente al modelo de los ornamentos

³⁷⁸ Además, como las albas no son ya simples túnicas blancas sino ropas lujosas, cabe preguntarse si el interés de los calatravos por ellas se debe al prurito de la corrección formal del culto o, más bien, al protagonismo que está ganando el factor riqueza en los ornamentos.

necesarios para las celebraciones, ni, por ello, en las ideas sobre la función particular de cada prenda; ni en cuanto a su empleo suficientemente diferenciado para marcar el sentido cambiante de la liturgia explotando las posibilidades cromáticas.

En todo ello, la intervención de la autoridad calatrava se muestra bastante conservadora y complaciente con los usos acuñados, con un trasfondo más que nada formalista, inferior en contenido religioso a los paradigmas cultos sobre lo sagrado y sobre los signos litúrgicos.

A través de la disponibilidad de vestiduras en los templos, su renovación y su uso, parece que tanto para el clero y el pueblo como para la autoridad calatrava adquieren una importancia creciente los aspectos estéticos de *ciertas* celebraciones --dejado fuera el culto cotidiano, privado o de hecho casi privado--, a la vez que se siente que la riqueza y la belleza son debidas al *honor* de Dios y acrecentándolas se le presta un *servicio*. Esto manifiesta el prestigio de los donantes particulares, y también (según insisten los visitantes) refleja la *honra* del pueblo y tiene el efecto de aumentar la *devoción* de los fieles.

II. LA LITURGIA DE LAS HORAS

En primer lugar se tratará de las condiciones en que se produce tal celebración en las iglesias del Campo de Calatrava, en el contexto de las características del oficio en la época. En segundo lugar, constatado que los fieles de la zona asisten en muchas ocasiones a su celebración, expondremos las consideraciones que apuntan a su carácter de oficio festivo complementario de la misa mayor, previa la cuestión de su obligatoriedad o no como parte del precepto dominical-festivo exigida por las jerarquías calatravas. Y por último se referirán algunos aspectos del modo en que el pueblo se conducía durante la oración canónica, según los testimonios de las visitas y desde la premisa de la familiaridad de los laicos con este modo de plegaria eclesiástica y con sus contenidos, especialmente con algunos elementos más conocidos.

Sólo en relación con el segundo punto se tratará de otra zona del señorío calatravo, el partido de Zorita, pues la información se limita a vincular preceptivamente a los fieles con la oración canónica.

Capítulo 1

LA CELEBRACIÓN DE LAS HORAS EN EL SEÑORÍO CALATRAVO

En las iglesias del Campo de Calatrava, es indudable que los clérigos cumplían con la obligación del rezo de las Horas canónicas, aunque su celebración coral o comunitaria pudiera restringirse a los días de fiesta.

En cuanto a las condiciones materiales, nos referiremos a los libros litúrgicos. En este terreno, la base de la información la constituyen los inventarios recogidos en los libros de visitas a las iglesias; consta que dichos inventarios se renuevan de una a otra inspección: aparte de las distintas denominaciones empleadas para un mismo ejemplar de un año a otro, aparecen libros comprados, libros nuevos, etc. También son útiles los mandamientos hechos a los oficiales concejiles (visita al concejo), quienes deben cubrir las carencias de los templos con el concurso del mayordomo parroquial y el consejo del cura.

Por otra parte, las visitas proporcionan algunos datos sobre el modo de la celebración del oficio por parte de los clérigos, según la doble normativa dirigida de un lado a los freiles calatravos y, de otro, a asegurar el rezo de las Horas en las iglesias parroquiales.

1.1. LOS LIBROS UTILIZADOS PARA LA CELEBRACIÓN DEL OFICIO Y SUS TIPOS.

Los inventarios de los templos muestran la existencia suficiente de libros necesarios para el oficio¹. Sólo en contadas ocasiones los visitadores ordenan adquirir alguno, normalmente para reponer otro en mal estado. En esencia, los libros destinados a la plegaria canónica son los siguientes: oficios, dominicales, santorales, salterios, pasionarios, colecciones de historias de santos, calendarios, breviarios, y otros de variada nomenclatura que recogen oficios concretos o partes aisladas.

A través de las heterogéneas relaciones recogidas en tales listas de bienes, puede hacerse abstracción del equipamiento típico de libros para el oficio en las iglesias; consiste en cinco clases de libros:

oficiero
dominical (u *oficiero dominical*)
santoral (u *oficiero santoral*)
salterio
historias (y *pasionarios*, menos).

¹ Las referencias documentales relativas a la existencia de determinados libros en los templos atenderán sólo a la primera fecha en que éstos aparecen en un inventario.

Es raro que falte alguno de ellos en las iglesias, teniendo en cuenta las diferentes combinaciones de los tres primeros; en cambio, fuera de este grupo los demás aparecen esporádicamente.

Cuando los visitantes advierten la carencia de los libros necesarios para el oficio, se trata de alguno de los cinco reseñados². Pero aparte del relativo celo de los inspectores calatravos, las iglesias proceden por sí mismas a su renovación, cuando los clérigos perciben la necesidad: resulta bastante habitual contar con dos ejemplares, uno nuevo y otro viejo, de oficios, santorales, dominicales, salterios e historias. Alguna indicación aislada revela que podían comprarse (o se mandaban hacer³) en Toledo, en todo caso con una gran demora⁴, y a veces se pagaban poco a poco⁵. También hay testimonios de que se compraban en Calzada⁶.

² Por ejemplo, los visitantes de 1471 ordenaron al concejo de **Piedrabuena** comprar un dominical y un santorale (en el mismo año tenía otros, pero viejos y rotos). El inventario recogido en la siguiente visita, en 1491, ya cita dos dominicales y dos santorales, el viejo y el nuevo en cada caso.- 1471, Piedrabuena, igl. Santa María. A.H.N., OO.MM., Leg. 6075, núm. 1, fol. 69v; 1491, Piedrabuena. Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 159v.

En 1493 se ordena comprar un salterio para la iglesia de Santa María de **Alcolea**, que poseía uno viejo (Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fols. 59v y 61v); el inventario de 1502 ya cita dos salterios (Ibid., Leg. 6110, núm. 17, fol. 210v. El mismo libro, “en pergamino bien encuadernado”, debía adquirir el concejo de **Aldea del Rey** en 1510 para su iglesia (Ibid., Leg. 6076, núm. 17, fol. 258r); en este caso se trata, excepcionalmente, de la adquisición de un libro que no se había tenido antes, o al menos es omitido en los inventarios de 1491 y 1493.

Para la iglesia de **Agudo** era necesario comprar un oficiero santoral en 1510 (Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 110r); para la de **Mestanza**, un oficiero de mano, en pergamino, el mismo año (Ibid., Leg. 6076, núm. 16, fol. 334r), y lo mismo para la de Santa María de **Miguelturra** (1510, Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 242r), que ya dispondrá de él, junto con otro oficiero viejo de papel, en 1538 (Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 23r).

³ El mandamiento de 1509 al concejo de **El Viso** incluye el “*acabar de hacer*” el dominical que está empezado y *comprar* unas “cinco ystorias” para la iglesia de Santa María.- Ibid., Leg. 6076, núm. 5, fol. 27v; al concejo de **Granátula** se ordena en 1510 mandar *hacer* un santoral de cantoría, de pergamino.- Ibid., Leg. 6076, núm. 19, fol. 352r.

⁴ Cuando en 1502 los visitantes mandan comprar el santoral a los oficiales del concejo de Corral de Caracuel, les dan el plazo de un año para hacerlo.- Ibid., Leg. 6110, núm. 13, fol. 124v. En el mandamiento al mayordomo de Santa María, de

A veces no se cumplían los mandatos de los visitadores⁷, probablemente a causa de su elevado precio⁸. En 1471, para poder comprar un dominical, un santoral de lectura y además un manual para la misa, hizo falta en la iglesia de Piedrabuena contar con un ingreso extraordinario procedente de dos donaciones, 15.000 mrs. más una taza de plata que se vendería⁹. Por otra parte, un libro oficio santoral y dominical grande costó 8.000 mrs. en una fecha anterior pero próxima a 1502¹⁰; hay que tener en cuenta que en 1495 y en 1498 el Convento

Villarrubia, en 1549, se incluye lo siguiente: “... y que el libro de las cinco estorias y el santoral que *estan mandados hazer a juan daltra librero* se acaben, pues dello tyene mucha neçesydad la yglesia por no los tener, lo qual todo os mandamos que hagays hazer *dentro de medio año...*”.- Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 59r.

⁵ “Asy mismo vos encargamos dedes horden como se trayga el libro que nos dexistes que teneys abenido e començado a pagar en toledo” (mandamiento de 1495 al mayordomo de la iglesia de Santa María de las Cruces de Saceruela.- Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 126r).

⁶ Sólo se reseña este dato para el oficio que en 1502 tiene la iglesia de San Andrés de El Moral.- Ibid., Leg. 6075, núm. 25, fol. 82v.

⁷ En 1502 los visitadores mandan comprar un oficio para Santa María La Blanca de **Torralba**. En realidad, el templo disponía de “un oficio de quinta regla en dos cuerpos”, pero debía de estar en mal estado (Ibid., Leg. 6075, núm. 30, fols. 202v-203r). Pues bien, durante la visita de 1510 se hubo de reiterar el mandato de adquirir el oficio, ahora junto con un salterio (Ibid., Leg. 6076, núm. 14, fol. 199r). Sólo bastante más adelante, en 1539, la iglesia contará ya con estos nuevos libros (Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fols. 128r-128v).

⁸ En 1538 los visitadores recordaban al concejo de Malagón que la iglesia necesitaba dos libros de cantoría, un dominical y un santoral; al parecer ya los visitadores anteriores habían ordenado comprarlos, pero no se había hecho. Ahora, los enviados calatravos reconocen que ha sido “porque la yglesia a tenido e tiene neçesydad de dineros mediante la obra que se a fecho en ella”, y mandan adquirirlos “lo mas presto que ser pudiere” y que sean de calidad (“de buena letra e punto e bien adereçados y enquadernados”).- Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 28r.

⁹ La taza de plata de 6 onzas la dejó un particular; los 15.000 mrs. procedían del propio maestro de la Orden (debió de ser don Pedro Girón, muerto en 1466), que en su testamento determinó destinarlos a la iglesia de Piedrabuena como satisfacción al concejo “de una coyada que se llevo deste logar quando su merçed vino tomar la dignidad”.- Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 70v.

¹⁰ Es el libro adquirido en Calzada para San Andrés de El Moral (*vid.* la nota anterior).

Sirvan como término de comparación algunas cifras de gastos procedentes de la “esaminacion de las cuentas” de la misma iglesia: entre el 31 de enero de 1500 y el 7 de enero de 1502, el total ingresado fue de poco más de 35.000 mrs. procedentes de

de Calatrava había gastado en libros un total de 547.521 mrs.¹¹ Con ello, podía disuadir de la adquisición el hecho de contar con el libro, aunque fuera en muy mal estado o simplificado su contenido en otro ejemplar¹². Pero en ocasiones el templo parece haber carecido siempre de él y aún así, se persiste en desobedecer el mandato de comprarlo, algo que resulta ser responsabilidad de los oficiales de los concejos¹³. Es lo que ocurrió en la iglesia de El Viso, a pesar de que la carencia parecía ser total; en 1502 la visita al concejo concluyó el examen de cuentas de la institución local con la siguiente admonición:

“lo mas presto que pudieredes fagays conprar e conpreis los libros que en la visytaçion pasada [1495] vos fueron mandados conprar, por que allende de ser serviçio de dios paresçe mal en yglesia tan honrrada como esta no aver libros con que se ofiçe la misa e se digan las oras en ella”¹⁴.

cinco partidas; de ello el mayordomo gastó casi 26.000 mrs.; es decir, el coste del libro adquirido supone casi la tercera parte de todo el desembolso hecho a lo largo de un año. El propio salario anual del mayordomo era de 1000 mrs.; el sacristán recibía 12 fanegas de trigo al año (unos 480 mrs.), etc.- Ibid., Leg. 6075, núm. 25, fols. 83r-83v.

¹¹ Según los datos de las cuentas que los visitadores generales rinden ante los definidores del Capítulo General de Sevilla. 1511, marzo 8. Sevilla. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva. Cód. 813 B, fol. 60r.

¹² Precisamente la iglesia de Santa María Magdalena de Malagón posee “un ofiçerio dominical e santural de canturia en un cuerpo” según el inventario de 1538, el mismo año en que, como se ha visto en una nota anterior, hubo que reiterar el mandato de comprar el dominical y el santoral como libros exentos.

¹³ Especialmente desprovista de los libros imprescindibles parece la iglesia de San Salvador de **Picón**; el visitador de 1538 amenaza al concejo con cierta pena pecuniaria si en cuatro meses no adquiere un salterio y otros libros (misal, epistolero y bautisterio). Recuerda que esto mismo se mandó en la visita anterior y que, al parecer, la orden había sido incluida ya en visitas previas a su vez. Sin embargo, el templo disponía en 1491 de un ofiçiero viejo y un breviario de molde (*Vid. infra* a propósito de los breviarios).

¹⁴ 1502, enero 1. El Viso, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 14r.

Por otra parte, los visitadores instaban a los mayordomos y sacristanes de las iglesias a cuidar los libros de coro o cantoría, guardándolos en el sitio apropiado¹⁵, y en ocasiones mandaban encuadernarlos¹⁶.

Teniendo en cuenta no sólo los cinco tipos reseñados sino todos los libros destinados al oficio, nos encontramos con tres modalidades de libros para celebrar las Horas. Hay que advertir que se trata de una sistematización artificial, plagada de excepciones.

- En primer lugar, según la tendencia imperante entonces, los que agrupan los elementos del oficio en un volumen: los *breviarios*.

- En segundo lugar, los que tienden a hacerlo, de manera que deben de diseñar la estructura básica pero requieren el concurso de otros libros para ciertas partes que, por lo demás, son fundamentales en todo oficio (salmos y lecturas, aunque no siempre las últimas): son los *oficeros*, a veces, en dos volúmenes. Estos se alternan según se trate o bien del oficio del tiempo o de los santos, y entonces aparecen como *dominicales* y *santorales*¹⁷, o bien, suponemos, del oficio ferial (son los denominados sólo “oficeros”). Así, los “oficeros”, “dominicales” y “santorales” necesitan complementarse mutuamente para completar el oficio del año, aunque cada uno por sí mismo sirva para las Horas de un día concreto.

¹⁵ Los libros de cantoría “y los otros que sirven en el coro” debían guardarse en un cajón, en la tribuna de la iglesia. 1537, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 112r.

¹⁶ Por ejemplo, en 1510 todos los libros de la iglesia de San Benito de **Agudo** tenían que ser encuadernados (Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 110r); en el mismo año, en **Corral de Caracuel** era el dominical santoral de Santa María de La Paz (Ibid., Leg. 6076, núm. 31, fol. 178v). En 1537, el visitador de la iglesia de Santa María en **Santa Cruz de Mudela** ha visto “los libros de canturia della desbaratados e desenquadrados algunos dellos”, por lo que manda al mayordomo que con el parecer del rector los haga “encuadernar e adereçar, poniendo tablas e manezuelas a los que tovieran neçesydad”, so pena de 500 mrs.- Ibid., Leg. 6079, núm. 7, fol. 73v.

¹⁷ Empleado el término a veces como adjetivo (“oficiero dominical”, “oficiero santoral”) o sustantivado (simplemente: “un dominical”, “un santoral”).

- En tercer lugar, persisten reminiscencias de la pluralidad de libros que recogían, cada uno, distintas partes de la plegaria canónica: *salterios* y *leccionarios* (aunque los volúmenes que recogen las lecciones no suelen recibir ese nombre, sino el de historias o pasionarios). Además en este grupo, por su carácter fragmentario, hay que incluir otros tipos muy variados de libros.

Teóricamente, la época objeto de nuestro análisis está ya plenamente caracterizada por la posibilidad de rezar las Horas reduciendo notablemente el intercambio de libros, e incluso seguirlas por uno solo, a causa de la difusión del breviario (cuestión distinta es la de las variaciones locales de su contenido): se están imponiendo en la liturgia los libros plenarios. Pero en contra lo que cabría esperar, nuestros datos revelan que entre el último tercio del siglo XV y la primera mitad del siglo XVI existe en el Campo de Calatrava una proliferación de tipos de libros para el oficio en pleno uso que permite calificar la situación de intermedia entre la compilación y la descomposición de sus elementos.

Efectivamente, es necesario recordar que desde el siglo XIII se había producido en Occidente la auténtica difusión del breviario (en la centuria anterior se conocen grandes breviarios de coro en uno o dos volúmenes, aunque nacieron ya en el siglo XI para el rezo privado¹⁸). Esto suponía un gran avance, ya que anteriormente eran necesarios ocho libros al menos para poder celebrar la liturgia de las Horas¹⁹, en función de sus tres componentes fundamentales: salmos, lecciones o lecturas y oraciones. Se trataba de *salterios* para los salmos e *himnarios* para los himnos (éstos, incluidos desde los inicios del siglo XIII en el oficio secular); *antifonarios* para las antífonas que enmarcan o salpican los

¹⁸ P. SALMON: “La oración de las Horas”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1964, pp. 888-889.

¹⁹ Un extenso y erudito desarrollo de los sintéticos datos que siguen, relativos a los libros necesarios al oficio divino y a sus elementos constitutivos, se encontrará en M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, en la parte dedicada a “El Breviario”, pp. 1078-1341.

salmos (el libro más antiguo²⁰); para las lecciones se requerían varios: la *Biblia* (lecturas de todo el año, del Antiguo y el Nuevo Testamento, perícopas del Evangelio, las epístolas), *sermonarios* y *homilarios* (sermones de los Santos Padres --segundo nocturno-- y homilías suyas sobre el Evangelio del día --tercer nocturno--) y *pasionarios* (historias de santos, para el oficio común y propio de los santos). El *responsorial* contenía los versículos y responsorios que seguían a las lecciones; los *colectarios*, oraciones diversas. Los *calendarios* señalaban las fiestas en el curso del año. Por último, desde el siglo XII se manejó el *Ordo*, variable según lugares, que compilaba el conjunto de las rúbricas o prescripciones concernientes a los oficios, antes transmitidas oralmente e indicadas por el maestro de coro.

Pues bien, frente a tal fragmentación en el siglo XIII triunfó el *Breviarium Curiae* preparado por Inocencio III (en realidad, romano-franciscano, al ser difundido por los miembros de esta Orden con las adiciones introducidas por ellos), conocido en su propia época como “breviario moderno”. Dirigido en principio al rezo privado pero extendido después al coral, inspiró prácticamente todos los conocidos. Y a lo largo de los siglos XIV y XV, a pesar de la multiplicidad de añadidos que recargaron, complicaron y diversificaron para cada lugar el oficio (que quedó también devaluado en su calidad), lo substancial de la estructura de aquél persistió, hasta el punto de constituir la base para el definitivo Breviario Romano reformado por el Concilio de Trento y Pío V (1568). Según el *Breviarium Curiae* (ejemplar de comienzos del siglo XIV), este género de libro incluía todos los elementos necesarios: el *calendario* sobre el eje de la Pascua; el *salterio* en el orden en que se suceden los salmos en el oficio dominical y ferial con cánticos, himnos, antífonas, versículos; el *temporal*, con los oficios del ciclo litúrgico desde Adviento hasta el último domingo posterior a Pentecostés y sus antífonas, lecciones (los fragmentos ya preparados

²⁰ En el siglo IX consta de cuatro volúmenes, tres para el oficio nocturno y uno para el diurno.

de la Biblia y de los Santos Padres), responsorios y oraciones relativas; y el *santorale*, tanto el propio como el común de los santos con sus nueve salmos y nueve lecciones en ambos casos. Una última parte la constituían los *oficios suplementarios*: de beata y de difuntos²¹.

Con la referencia del esquema tipológico anterior, sigue un intento de sistematización de los libros utilizados para la liturgia de las Horas en el Campo de Calatrava. Se han estudiado los inventarios combinando el análisis del equipo de cada templo en particular, su posible incremento posterior y la comparación entre los de unos y otros lugares, en un total de 34 iglesias parroquiales cuyas visitas incluyendo dichas relaciones de libros se han conservado entre 1471 y 1550.

²¹ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 1139-1140.

1.1.1. Libros compiladores del oficio: breviarios.

Del libro caracterizado así por excelencia, el *breviario*, buscamos la posible existencia de ejemplares utilizados por los clérigos en los templos para el rezo de las Horas en cuanto oración eclesial; inventariados, por lo tanto, junto con el resto de los bienes de las iglesias al haber sido adquiridos de sus propios. Es decir, diferenciándose de los *breviarios de la Orden de Calatrava* que todo freile profeso que no habitara en el Sacro Convento teóricamente debía poseer a título personal para el rezo del oficio “conforme a la horden”, y que era pagado con libramientos de la milicia o de sus bienes particulares.

Pues bien, se constata que en el ajuar de los templos la proporción de *breviarios* es pequeña: sólo 15 iglesias cuentan con este tipo de libro del conjunto de 34.

Hay que advertir, sin embargo, que la fiabilidad de los inventarios no es total; no siempre parecen recoger exhaustivamente los libros del templo: así, la iglesia de Aldea del Rey tiene un breviario en 1491, pero no es citado en la visita de 1493 ni en la de 1510 y en cambio reaparece en la de 1537 bajo los mismos términos (“un breviario viejo”²²; “un breviario viejo roto”²³); en Pozuelo no se reseña este libro sino hasta 1550²⁴, pero aunque entonces ya está “viejo” no apareció en visitas anteriores. Este último caso quizá pueda ser análogo al de Calzada, cuya iglesia de Santa María La Mayor recoge en su inventario de 1502

²² 1491, Aldea del Rey, igl. San Jorge. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 6, fol. 107v.

²³ 1537, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 106r.

²⁴ 1550, Pozuelo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6080, núm. 16, fol. 2 [b]v.

otro breviario viejo; pues bien, el hecho de no figurar en 1491 se debía probablemente a que se trataba de un libro de uso particular del cura u otro clérigo de la iglesia, ya que en 1502 se describe como “un breviario viejo de mano que fue de Pero Ferrandes”²⁵.

Esto hace pensar que muchos clérigos pudieran ser propietarios a título personal de breviarios que manejarían privadamente; en algún caso se dice expresamente que el breviario citado lo compró el cura, del que no se indica que sea freile: “un breviario de molde que compro el cura lorenço peres que tiene el capellan”²⁶. Por lo tanto, los curas y los capellanes podrían rezar las Horas fuera del oficio coral (según la práctica tan extendida en la época) utilizando breviarios que no figuran entre los bienes del templo, al igual que específicamente lo hacían los calatravos.

Según nuestros datos y contando con las reservas aludidas, disponen de breviario en algún momento los clérigos de los siguientes lugares:

Aldea del Rey	1491			1537
Bolaños		1495		
Cabezarados	1493	1495		
Calzada			1502	
Corral de Caracuel	1493		1502	1537
Malagón			1502	
Miguelturra			1502	
Picón	1491			
Pozuelo				1550
Puebla de Don Rodrigo	1493	1495		
Saceruela	1493	1495		
Tirteafuera			1502	
Valenzuela	1491	1495	1502	1549

²⁵ 1502, Calzada.- Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 330v.

²⁶ 1502, Miguelturra, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 371r.

Villamayor		1502
Villarrubia	1491	1502

A diferencia de los grandes libros de coro, de pergamino, todos estos breviarios suelen estar confeccionados en papel, impresos (“de molde”) y en buenas condiciones (“un breviario bueno...”), salvo los viejos o viejos y rotos de Aldea del Rey, Corral de Caracuel²⁷, Calzada y Pozuelo. Serían volúmenes ligeros, fáciles de manejar: Tirteafuera tiene “un breviario *pequeño*”²⁸; Puebla de Don Rodrigo, “un breviario *de mano* en papel”²⁹. Nótese que carecen de breviarios las iglesias parroquiales de villas tan importantes como Almagro, Daimiel o El Moral, que sí aparecen bien surtidas de libros de coro.

Por otra parte, los breviarios no figuran entre los libros relativos al oficio que a veces los visitantes mandan adquirir o renovar para los templos. No se consideran, por lo tanto, imprescindibles para el rezo de las Horas canónicas. La mayoría debía de tener un uso privado.

Además, normalmente coexisten con los otros libros de coro necesarios. Pero en algunos casos extremos (lugares de poca entidad) no es así: en Picón, el inventario de su iglesia de San Salvador sólo recoge en 1491 (fuera de libros para la misa) “un ofiçerio viejo” y el breviario de molde³⁰; la iglesia de San Juan de Cabezardos no tiene en total más que dos misales y “un breviario bueno de molde”³¹. O bien en estos lugares no había rezo coral del oficio o

²⁷ Igl. mayor Santa María de la Paz: 1493, Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 52r; 1502, Leg. 6110, núm. 13, fol. 126r. En 1537 (igl. mayor Nuestra Señora de la Encarnación) se cita simplemente como un “breviario de molde”.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 259v.

²⁸ 1502, igl. Santa Catalina.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65v.

²⁹ 1493, Igl. San Juan. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 90r; 1495, Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 231r.

³⁰ Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 178v.

³¹ 1493. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 81v.

bien, si se celebraba, era de modo simplificado siguiendo el breviario disponible.

Respecto a los tipos de breviarios manejados, nada aclaran los inventarios, salvo en un caso tardío: contamos con la mención de “un breviario de los de don Alonso de Fonseca” en 1549³²; pensamos que debe de tratarse del personaje de la familia de los Fonseca, culto, fundador de colegios, que fue precisamente arzobispo de Toledo desde 1523 después de ocupar la sede compostelana y murió en 1534³³ (más que de su padre, que con el mismo nombre fue su antecesor en Santiago).

Aparte de este tipo de fechas avanzadas, puede pensarse que la mayor parte de los que constan a partir de 1491 respondieran al breviario de la archidiócesis toledana, impreso desde 1482³⁴; tendría la estructura habitual de estos libros, tal como aparece en otros que empiezan a imprimirse entre 1479 y 1490: *salterio* con cánticos, himnos, antífonas y capítulos; *dominical*, *santoral*, y la parte variable de una diócesis a otra con diversos oficios, bendiciones y oraciones³⁵.

De todos modos, en cuanto a la modalidad del breviario que se utilizase hay que tener en cuenta que, respecto al clero secular, la época se caracteriza por una gran variedad litúrgica: a falta de formularios precisos impuestos por una ley general se habían multiplicado breviarios distintos, y cada clérigo escogería fácilmente lo menos gravoso y modificaría arbitrariamente la plegaria canónica (en parte también a causa de la confusión de las rúbricas), como al

³² 1549, Valenzuela, igl. San Bartolomé. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 4, fol. 100v.

³³ A. ORIVE: “Fonseca, Alonso de”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* dir. por Q. ALDEA, T. MARÍN, J. VIVES, II, Madrid, 1972, pp. 949-950.

³⁴ A. ODRIOZOLA: “Liturgia: liturgia romana”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* dir. por Q. ALDEA, T. MARÍN, J. VIVES, II, Madrid, 1972, p. 1327.

³⁵ *Ibid.*, p. 1326.

parecer se hacía en general³⁶. Así, es posible que breviarios de otras diócesis fueran también conocidos por los clérigos de nuestra zona. Siempre serían, de todos modos, breviarios inspirados en el romano-franciscano, que no había logrado imponerse uniformemente pero sí extender su sistematización del oficio. Por otro lado, en las fechas más tardías quizá disponían algunos clérigos de nuestra zona de un breviario que obtuvo un éxito inmediato (más de cien ediciones) desde su publicación en 1536 hasta que fue prohibido por su excesivo antitradicionalismo en 1538: se trata del llamado breviario de Quiñones o *Breviarium Sanctae Crucis* elaborado para el uso privado por el hispano Francisco de Quiñones, cardenal de Santa Cruz de Jerusalén, de gran aceptación porque abreviaba notoriamente el oficio y lo depuraba de muchos añadidos de poco valor. Aunque no tuvo carácter oficial, parece que se difundió especialmente en España, incluso públicamente en algunas catedrales; de hecho, los prelados hispánicos asistentes al Concilio de Trento se quejaron allí de que en las tierras hispánicas el breviario de Quiñones había suplantado al romano también en el oficio público³⁷. Por último, los curas freiles tenían que utilizar el breviario de la Orden de Calatrava, tal como se exige en las visitas, aunque muchos no lo hacían y rezaban según el de tipo romano.

En todo caso, en conjunto en nuestra zona los breviarios parecen quedar reservados para el rezo privado de las Horas (los freiles, por obligación específica; los clérigos *de San Pedro*, siguiendo la corriente imperante), aunque no puede descartarse su empleo comunitario en algunos lugares, en exclusiva o

³⁶ En estos términos describe M. RIGHETTI la situación de la oración canónica refiriéndose a la baja Edad Media y especialmente a la etapa previa a la reforma de Pío V.- *Historia de la liturgia*, I, pp. 1139 y 1141.

³⁷ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 1147, n. 13; 1148. Sin embargo, no es conocida al parecer sino una edición impresa en España, la de Salamanca de 1567, según A. ODRIOZOLA: "Liturgia: liturgia romana", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* dir. por Q. ALDEA, T. MARÍN, J. VIVES, II, Madrid, 1972, p. 1326.

subsidiariamente cuando falta alguno de los libros oficios, santorales o dominicales, como se verá en el siguiente apartado.

1.1.2. Libros parcialmente compiladores del oficio: oficios, dominicales y santorales.

Recordemos que en el Campo de Calatrava el grupo habitual de libros para el rezo del oficio está integrado por oficios, dominicales, santorales, salterios y libros con lecciones. De los dos últimos trataremos en el apartado siguiente, pero hay que advertir que si bien aparece muy clara la necesidad del salterio, cuyo contenido no se incluiría en los anteriores, no ocurre otro tanto con las lecturas.

Los oficios, dominicales y santorales son, en general, los grandes libros de coro por excelencia; la mayoría, de canto. Parecen guardar una relación complementaria entre sí (al menos, desde luego, el dominical y el santoral, aunque excepcionalmente falte uno u otro), y ofrecen una particularidad: la de estar destinados en muchos casos a los “oficios divinos” tal como se entienden en la época; es decir, sirven conjuntamente para seguir la liturgia de la misa y la liturgia de la plegaria canónica, de modo que aunque el templo disponga de misal sigue siendo necesario por ejemplo el libro oficio, especie de compendio del oficio en su sentido amplio, que englobaría la misa y las

Horas para el mismo día³⁸. En algún caso, el contenido del oficio se refiere sólo a las misas³⁹, pero entonces se advierte en el inventario.

Lo mismo ocurre con los dominicales y los santorales. Encontramos “un dominical de canturia para oficiar misa” y “un santoral de oficiar misa” co-existiendo en el mismo templo con otro dominical nuevo y con un santoral, de los que no se especifica el uso⁴⁰.

Se trata, por lo tanto, de libros litúrgicos parcialmente plenarios para el oficio pero que siguen en cuanto a su estructura, al menos muchos de ellos, el modelo del hispánico *liber mysticus* (mixto), el cual ya en época visigótico-mozárabe presentaba una refundición de casi todos los elementos necesarios para el oficio catedral festivo y de la misa (*officia et missae*)⁴¹.

El libro básicamente necesario parece ser el *oficiero*, que aparece en prácticamente todos los templos. En cuanto a su contenido, en realidad resulta difícil orientarse entre la diversidad de denominaciones y combinaciones de

³⁸ La iglesia de Torralba recoge en su inventario de 1502 un misal de molde y otro misal colectorio; y además, un oficio, un santoral y un dominical (aparte de su salterio y sus “çinquistorias”). Aún así, el mayordomo recibe de los visitantes el mandato de hacer comprar un oficio, con el argumento de que con el que ahora se tiene no se puede oficiar la misa ni decir las Horas.- Ibid., Leg. 6075, núm. 30.

³⁹ En 1502 se reseña para la iglesia de Santa María Magdalena de **Malagón** un “pedaço de oficio de pargamino con otros çiertos oficios viejos que comiençan asperges me domine” (Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 187r); la última frase se refiere al rito de la aspersión del inicio de la misa. Por otra parte, “dos oficios de misa” figuran en la iglesia de Santa María La Blanca de **Torralba** en 1539.- Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 128r.

⁴⁰ 1502, **Calzada**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 31. La misma combinación aparece en el inventario de 1537 de la iglesia de San Jorge en **Aldea del Rey** (Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 106r); aquí, junto con el dominical y el santoral, ambos “para misa”, existen un dominical y un santoral nuevos. La iglesia de **Tirteafuera** dispone en 1502 de tres dominicales: de uno de ellos se dice que es un “dominical misal bueno de mano”.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65v.

⁴¹ J.M. PINELL: “Liturgia: Liturgia hispánica”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* dir. por Q. ALDEA, T. MARÍN, J. VIVES, II, Madrid, 1972, p. 1309.

ellas que aparecen en los inventarios. Además de admitir distintas modalidades según el tipo de oficio litúrgico, como se ha visto, si en ocasiones la designación de “oficiero” es específica, en otras, por el contrario, parece genérica, pues al rastrear los inventarios cabe la duda de diferenciar o no el oficiero de los otros dos tipos, *dominical* y *santoral*. En todo caso, es uno de los libros específicamente musicales⁴².

Veamos los oficieros propiamente dichos (con un contenido propio y distinto), que son los más interesantes, y los oficieros como libros genéricos del oficio.

-- Efectivamente, la mayoría de las veces el *oficiero* así nombrado se diferencia claramente del *dominical* y del *santoral*, con los que coexiste en la misma iglesia, y los oficieros se renuevan (es corriente que los templos dispongan de uno viejo y otro nuevo) a despecho de contar con los otros dos.

Incluso hay unos pocos templos donde no existen dominicales ni santorales, y para el rezo de las Horas basta el conjunto formado por oficiero, salterio e historias; esto hace pensar en el oficiero como soporte fundamental del oficio, con lo que se acercaría a la estructura plenaria del breviario. Pertenecen estas iglesias habitualmente a poblaciones poco importantes⁴³. También es interesante constatar que, en compensación, todas ellas disponen de breviario, que quizás

⁴² A. ODRIOZOLA: “Liturgia: liturgia romana”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* dir. por Q. ALDEA, T. MARÍN, J. VIVES, II, Madrid, 1972, p. 1328.

⁴³ 1491, **Bolaños**, igl. Santa María de Alta Virtud. Ibid., Leg. 6075, núm. 8, fol. 163r. Lo mismo en el siguiente inventario, de 1495, que añade un breviario (Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 65v). También la iglesia de **Picón** carecía de santoral y dominical y sólo tenía un oficiero viejo en 1491 (Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 178v), e igualmente las iglesias de **Corral de Caracuel**, sólo con dos oficieros en 1493 (Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 52r), y de **Puebla de Don Rodrigo** en el mismo año y en 1495, aunque en esta ocasión se trata de un oficiero dominical (Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 114[a]r; Leg. 6109, núm. 40, fol. 231r).

en estas iglesias concretas sirva para completar el ciclo dominical y el santoral sin canto (a falta de libros específicos), privadamente o ayudado el cura ocasionalmente por otro clérigo capellán. Pero también hay algún caso como el de Manzanares en que, sin breviario ni santoral, el templo parece bastarse con oficios y dominicales⁴⁴: de nuevo el oficio llenaría lagunas, en este caso la del oficio de los santos, aunque probablemente de modo menos completo que el libro santoral.

Pero fuera de estos casos, parecen ser necesarios conjuntamente los oficios (simples), los dominicales y los santorales. Encontramos los tres tipos simultáneamente en las iglesias siguientes según los inventarios de la fecha:

Iglesias con oficio, dominical y santoral

Alcolea	1471			1502
Almagro		1491		
Argamasilla			1493	
Calzada		1491		
Caracuel	1471		1493	
Corral de Caracuel	1471			1537
Daimiel		1491	1493 1495	
Granátula		1491		1539
Malagón		1491		
Miguelturra				1538
El Moral			1493 1495	
Piedrabuena	1471	1491	1495	1510
Saceruela			1493 1495	
Santa Cruz de Mudela		1491		

⁴⁴ Teniendo ya dos oficios (viejos) se había adquirido otro más, nuevo; hay también dos dominicales viejos. 1495, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 132r.

Torralba	1493		
Valdepeñas			1537
Valenzuela	1491	1495	
Villarrubia	1491		
El Viso			1537

Considerando, según lo anterior, que los tres libros son necesarios, cabe suponer que los dominicales siguen el oficio temporal del año según las solemnidades cristológicas (Navidad, Epifanía, Pascua, Ascensión y Pentecostés) y los santorales contendrían los oficios del común de los santos y del propio de los santos (además, hay oficios *de fiestas*). Y por último, los llamados simplemente oficios podrían estar destinados al oficio ferial, pero también al ofrecer un contenido más completo, según lo visto arriba, servirían como guía para el conjunto de la plegaria canónica (frente a los voluminosos santorales y dominicales, a veces se citan “oficios de mano”). Hay que advertir que a menudo el dominical y el santoral aparecen reunidos en un mismo volumen.

-- Sin embargo, en otras ocasiones la denominación de “oficio” parece ser genérica, equivalente a “libro para el oficio”, el que después se especifica: existe el “oficio dominical”, el “oficio santoral”, el “oficio dominical santoral”. Varias iglesias disponen sólo de éstos, dominical y santoral o ambos unidos, con o sin el apelativo de oficio, y no tienen el llamado sin más “oficio”:

Iglesias sin oficio, con dominical y santoral

Abenójar	1493	
Alcolea ⁴⁵	1493	
Agudo ⁴⁶	1495	
Calzada ⁴⁷		1502
Carrión	1493	
Malagón ⁴⁸		1538
Miguelturra	1502	
Pozuelo ⁴⁹	1495	
Tirteafuera	1502	
Villamayor		1502

Pues bien, no parece echarse de menos el oficio en la mayor parte de estos casos, lo que indica que un “oficio santoral” o un “oficio dominical” (o también ciertos santorales y dominicales) reúnen ya el contenido del simple “oficio”, que resulta así innecesario. De las iglesias citadas, sólo aparece un oficio nuevo en Alcolea en 1502⁵⁰ y se manda comprar uno para Miguelturra en 1510⁵¹, cuya iglesia tenía en 1502 tres dominicales y dos santorales⁵². Era

⁴⁵ Sólo es citado un oficio en 1471, que debió de quedar inservible.

⁴⁶ En 1495 su iglesia de San Benito tiene, en cambio, tres dominicales y tres santorales (unos, de canto y otros de lecciones y oraciones).- Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 233r.

⁴⁷ Su iglesia de Santa María La Mayor tenía un oficio en 1491, pero carece de él en 1502 (Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 330r); para entonces, ha incrementado los dominicales.

⁴⁸ Sí tenía dos oficios en 1491 y sólo uno viejo en 1502, que en 1538 es descrito como “oficio dominical y santoral de cantoria”.

⁴⁹ Cuenta con un santoral y con tres dominicales, uno de ellos “dominical santoral”. 1495, igl. San Juan. Leg. 6109, núm. 39, fol. 191r.

⁵⁰ Ibid., Leg. 6110, núm. 17, fol. 210v.

⁵¹ Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 242r.

necesario el oficio en Miguelturra pero en cambio a la iglesia de Malagón lo que le faltaba (como se señala en más de una visita) eran volúmenes aparte de dominical y de santoral⁵³, a pesar de disponer de un “oficio dominical y santoral de cantoría”⁵⁴. Y no un “oficio” sino un “oficio santoral” es el libro que el concejo de Agudo debe comprar en 1510⁵⁵, aunque en 1495 tenía ya tres “santorales”⁵⁶.

Aún se pueden añadir a este grupo de templos sin oficio algunos que no poseen simultáneamente los otros dos, santoral y dominical. Carece del primero y se sirve sólo de dominicales el de Aldea del Rey, donde vuelve a encontrarse un breviario⁵⁷; sí disponía de “historias”, pero no de salterio, que se manda comprar en 1510⁵⁸ y, finalmente, la iglesia cuenta con un santoral nuevo en 1537⁵⁹, pero no se ordena comprar entonces ni anteriormente el oficio. A la inversa, en otros lugares como Malagón (también con breviario) hay oficio y santoral, pero no dominical, en 1502⁶⁰.

En conclusión, en cuanto a la materia objeto de estos libros, puede mantenerse en líneas generales la hipótesis de que la estructura básica del oficio está recogida en el “oficio”; el temporal, en el “dominical”; y el oficio de los santos en el “santoral”. Pero como puede verse, aún desde la premisa lógica de

⁵² Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370v.

⁵³ 1538. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 28r.

⁵⁴ Ibid., fol. 20v.

⁵⁵ Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 110r.

⁵⁶ Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 233r.

⁵⁷ Tiene dos dominicales, uno viejo y otro de lectura y canto, en 1491 y en 1493.- Respectivamente: Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 107v; Ibid., Leg. 6075, núm. 12, fol. 39v.

⁵⁸ Ibid., Leg. 6076, núm. 17, fol. 258r.

⁵⁹ Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 106r.

⁶⁰ Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fols. 186v-187r.

que en cada iglesia se trataba de cubrir la liturgia en su totalidad, la variedad de combinaciones entre unos y otros libros y la diversidad terminológica dificultan las deducciones más detalladas sobre el tipo o la parte del oficio que podría constituir el contenido de cada uno, sobre todo de los oficios. Por otro lado, el ensayo de sistematización presentado arriba puede quedar parcialmente invalidado por esas mismas variaciones en las descripciones del mismo libro de un inventario a otro.

En todo caso hay que decir que en estos oficios, dominicales y santorales, considerados de modo abstracto y prescindiendo del nivel de descripción, el esfuerzo de compilación es desde luego sólo parcial: no hay un tipo de libro para posibilitar por sí solo el rezo completo del oficio, y el breviario parece insuficiente para ello. Recuérdese que además los grandes libros de coro requieren el complemento del salterio y de historias hagiográficas.

En contrapartida, de un lado algunos se refieren también a las misas; de otro lado, estos volúmenes parcialmente compiladores sí reunirían algunos elementos del oficio que no aparecen separadamente en otros tipos de libros.

Efectivamente, en las iglesias de la zona no existen *responsoriales*, *antifonarios* ni *himanarios*, por lo que los responsorios de las lecturas podrían aparecer en los oficios, dominicales y santorales; quizá también las antífonas (para el salmo correspondiente, que vendría sólo indicado), aunque éstas también pueden figurar en los salterios, ya intercaladas en su salmo igual que ocurre con los himnos (todo depende del tipo de salterio, según se trate del libro de la Biblia sin más o bien de los salmos ya estructurados para las Horas con los otros dos elementos, a ejemplo del salterio contenido en el *Breviarium Curiae*). Incluirían así mismo las lecciones patrísticas⁶¹. Y también las colectas aparecerían en los libros genéricamente oficios, según nuestra hipótesis, ya

⁶¹ *Vid. infra.*

que los libros *colectarios* que frecuentemente aparecen en los inventarios se citan siempre entre los destinados al oficio de la misa.

Pero además, cada uno por su parte, los oficios, dominicales y santorales están lejos de ser siempre iguales. En realidad, esta simple denominación es bastante imprecisa: más allá de un tipo básico de oficio para cada uno, es evidente que el contenido no era homogéneo en los libros con la misma designación. No sólo porque, tal como se ha visto, el disponer de un mismo tipo de libro puede a la vez cubrir y no cubrir la necesidad de otro complementario⁶², sino además porque los propios inventarios recogen esas variaciones de un santoral a otro, de un dominical a otro, etc. Véanse los siguientes ejemplos, correspondientes a un periodo amplio (se recogen sólo los libros de este tipo):

Ejemplos de la heterogeneidad en nomenclatura y descripciones de libros oficios, dominicales y santorales

Corral de Caracuel, igl. Santa María, 1471⁶³:

un libro santoral

⁶² De hecho, el análisis de las ediciones impresas de libros litúrgicos musicales hasta el Concilio de Trento en España lleva a afirmar a A. ODRIÓZOLA que “reina gran diversidad, pues no solamente son variadísimos los títulos de los libros, sino que con frecuencia tienen distinto contenido diversas ediciones de libros que llevan el mismo título”, entre cuyos textos son muy abundantes las interferencias e intercambios.- “Liturgia: liturgia romana”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* dir. por Q. ALDEA, T. MARÍN, J. VIVES, II, Madrid, 1972, p. 1328.

⁶³ *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 1, fol. 63v.

*otro domynical
un ofiçiero viejo e otro ofiçiero nuevo questa en dos cuerpos
otro ofiçiero nuevo de fiestas que no es complido*

Almagro, igl. San Bartolomé, 1491⁶⁴:

*un ofiçerio de quinta regla nuevo [al margen:] en dos cuerpos
otro ofiçerio viejo de quinta regla
un dominical e santoral de cantoria en dos cuerpos
un dominical de letura nuevo
otro dominical de letura e cantoria
dos santorales de letura*

Daimiel, igl. Santa María, 1491⁶⁵:

*un dominical viejo de una regla
otro dominical e santoral de una regla
un santoral medio de quinta regla con letura
un dominical de una regla con letura
un ofiçerio de quinta regla en dos cuerpos
dos ofiçerios viejos*

Carrión, igl. Santiago, 1493⁶⁶:

*un ofiçerio dominical de una rregla
otro ofiçerio santural de prima rregla
otro dominical con un pedaço de santural de una rregla
otro dominical de una rregla
un pedaço de santural de una rregla viejo*

El Moral, igl. San Andrés, 1493⁶⁷:

*un cuerpo de libro escripto en pargamino de letura cantoria que
se llama quaresmal*

⁶⁴ Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 123r.

⁶⁵ Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fols. 181v-182r.

⁶⁶ Ibid., Leg. 6075, núm. 19, fol. 311r.

⁶⁷ Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 213v.

*otro cuerpo de libro escrito en pargamino de letura e cantoria
que se llama el libro de santa maria comiença en el ofi-
çio de resurreçion
un libro santoral de letura e cantoria que se llama de las ta-
blas nuevas
un santoral viejo de una Regla escrito en pargamino de letura
e cantoria
un cuerpo de libro de cantoria en pargamino grande que enpieça
el primer dia de aviento
otro libro de cantoria grande en pargamino grande que enpieça
el sabado de resurreçion*

Malagón, igl. Santa María Magdalena, 1502⁶⁸:

*un ofiçerio de pargamino viejo encuadernado en madera
otro pedaço de ofiçerio de pargamino con otros çiertos ofiços
viejos que comiençan asperges me domine
una parte de santoral de pargamino encuadernado en tablas
guarneçido en cuero colorado con sus bollones que
comiença en la fiesta de vincula sante petri
otro libro de pargamino pintado guarneçido en tablas con çier-
tos bollones de cada parte que comiença en el ofiçio de
las tiniebras*

Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María La Mayor, 1502⁶⁹:

*un dominical de cantoria ofiçerio e un santoral de cantoria
un dominical santoral de cantoria en un cuerpo
un ofiçerio pequeño de una rregla
un dominical de evangelios e pasyones e epistolas en pargamino*

Valdepeñas, igl. Santa María, 1537⁷⁰:

*quatro cuerpos de santurales de canturia en pergamino
encuadernados con sus tablas e tachones e manezuelas*

⁶⁸ Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 187r.

⁶⁹ Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fols. 28v-29r.

⁷⁰ Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fols. 228v-229r.

*dos cuerpos de dominicales de pergamino de canturia
guarneçidos como los de suso
dos cuerpos de salterio de pargamino de santural e dominical
un ofiçerio de pargamino de canturia viejo
otro santural de pergamino viejo con sus tablas syn guarniçion
de canturia
otro santural de pergamino viejo
otro dominical de pergamino e canturia
otro ofiçerio viejo de pergamino de marca
otro ofiçerio dominical nuevo que comiença desde dominica in
adventus domini hasta dominica in Ramis palmas*

Puede observarse que las **variaciones** entre unos y otros libros (prescindiendo de las condiciones externas, material, tamaño, cubierta, carácter manuscrito o impreso) dependen de varios factores:

a) El grado de totalidad del contenido: a veces lo que se tiene son pedazos de oficio o de los otros libros, o cuadernos sueltos (“onçe quadernos de dominical de cantoria” junto a otros cuatro tipos de dominicales⁷¹) o una parte del ciclo santoral o temporal, o sólo determinadas Horas: aparecen también santorales diurnales, y santorales o dominicales para vísperas⁷².

b) Hay elementos incluidos o no como el canto y las lecturas; a este respecto hay que señalar que para las lecciones del oficio puede bastar, por ejemplo, el libro santoral (“santorales de lectura”, de “lecciones y responsos” o responsoriales) o bien ser necesario otro con vidas de santos.

⁷¹ 1502, Puertollano, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75v.

⁷² Vid. infra.

c) Por último, aparece muy frecuentemente otro factor de diversidad de difícil interpretación, lo que se describe como “prima regla” o “quinta regla”: estas expresiones aparecen añadidas tanto a oficios como a dominicales y santorales. El único elemento diferenciador entre unos y otros libros es que los de una regla o prima regla parecen anteriores en el tiempo (suelen ser “viejos”), y en cambio los “de quinta regla” aparecen entre los de adquisición más reciente (los “nuevos” o los que sin serlo no son viejos todavía, aunque también los hay ya en mal estado). Como meras hipótesis, proponemos dos.

1) Por una parte, podrían aludir a una determinada regla para celebrar el oficio, una de las colecciones concretas de prescripciones o rúbricas, aunque el término latino que se emplea para ello es el de *ordo* o *rubrica*; los *ordines* variaban de una iglesia a otra⁷³: la “prima” y la “quinta” regla podrían referirse a diferentes modalidades en la celebración del oficio, en uso en la archidiócesis toledana, quizás a una variedad más primitiva y a otra más moderna.

2) También pueden ser interpretados estos términos desde la perspectiva musical, ya que se refieren a libros de cantoría, en dos sentidos: la melodía y la notación.

En cuanto a la melodía, recuérdese que una novedad introducida en el canto litúrgico fue el *organum*, por el cual una segunda voz (*vox organalis*) acompaña a la primera melodía gregoriana, cantando lo mismo en un *intervalo de quinta superior* (o de cuarta inferior); esta nueva forma se desarrolló lentamente a partir del siglo X desde el norte hasta el sur de Europa, al igual que el *discantus*, donde la segunda voz con ese nombre teje ya sobre el *cantus firmus* bien medido otra trama melódica que ya no es idéntica a la anterior, sino inventada. ¿”Prima” y “quinta” regla podrían ser sinónimos de canto a una sola voz y canto a dos voces según la armonía continua de quintas y cuartas?

⁷³ P. SALMON: “La oración de las Horas”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1964, pp. 895-896.

Por otra parte, en la notación musical también hubo una evolución por la cual se tendía cada vez más a señalar el grado exacto de las notas, superando la mera notación neumática primitiva: y en un momento dado, a una *primera línea* que separaba los neumas escritos arriba y abajo se añadió en distinto color una *segunda línea a distancia de intervalo de quinta* respecto a la nota de la primera (por ejemplo: fa-do), lo que facilitaba mucho más la localización de las notas de la melodía; es el antecedente del tetragrama obra de Guido de Arezzo, en el siglo XI, que tardaría en generalizarse⁷⁴.

Hay que reconocer, sin embargo, que aceptar una u otra explicación para el ámbito de la música sagrada implicaría que al final del siglo XV y primera mitad del XVI subsistieran formas ya cada vez más desplazadas respectivamente por la polifonía y por la notación en tetragrama.

1.1.3. Libros que recogen elementos concretos del oficio u oficios determinados.

En contraposición con los dos grupos anteriores, los tipos de libros que se agrupan aquí tienen en común su carácter fragmentario, por contener sólo partes determinadas de la oración canónica o bien por quedar restringido su uso a ciertos oficios.

A) LIBROS CON ELEMENTOS CONCRETOS DEL OFICIO.

⁷⁴ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 620-629.

Como se ha advertido, en relación con el manejo de libros para el rezo del oficio en las iglesias del Campo de Calatrava se aprecia una situación intermedia entre el uso de volúmenes que tienden a compilar los elementos de aquél (pero que también necesitan complementarse entre sí, según se acaba de exponer) y, por otra parte, la vigencia de libros que aíslan componentes determinados. Es cierto que son ya muy pocos los elementos de la plegaria canónica contenidos en ejemplares aparte; ni los himnos, ni las antífonas, ni los responsorios ni las colectas han de buscarse separadamente cuando llega el momento de rezarlos o cantarlos. Pero sí quedan todavía otros componentes fundamentales que lo requieren.

En concreto, dos tipos de libros forman parte regularmente del equipo de las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava: los dedicados a los **salmos** (*Salterios*) y los que contienen las **lecturas** (de variada nomenclatura). Marginalmente y en tercer lugar, hay que mencionar otros mucho más escasos, más bien cuadernos, como los **calendarios**; no recogen propiamente una parte concreta de la oración canónica, sino un instrumento auxiliar para poder fijar el oficio del día, pero sigue tratándose de un elemento del breviario que se tiene aislado.

a.1. Destacan especialmente los *salterios*. Los hay en las iglesias con pocas excepciones; en algunos templos parroquiales que no los tienen, sospechamos que no se celebraba el oficio de coro, sino sólo el privado⁷⁵. Son libros

⁷⁵ Por ejemplo, en Picón se había incumplido reiteradamente el mandamiento de comprar para la iglesia un salterio y también otros libros (1538.- Ibid., Leg. 6079, núm. 19, fol. 107r). No disponemos del texto de visitas anteriores salvo la de 1491. Es interesante recordar que según el inventario de 1491 sí había en la iglesia de San Salvador un breviario de molde, que resultaría suficiente para la recitación privada del oficio (Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 178v).

manuscritos o impresos, a veces escritos en dos columnas, que se van renovando (de nuevo se constata lo habitual de contar con dos ejemplares, uno nuevo y otro viejo); también los visitantes mandan comprarlos si no los hay -- aunque tardíamente a veces⁷⁶-- o a causa del mal estado del salterio disponible⁷⁷. Parecen traer los salmos preparados según el orden que siguen en el oficio, al menos algunos de ellos⁷⁸. Excepcionalmente, se tienen los salmos penitenciales aparte⁷⁹.

a.2. En cuanto a las **lecturas o lecciones**, recordemos que en el oficio de las Horas son de dos tipos: fragmentos de vidas de santos y lecciones patrísticas, tomadas éstas de homilías de los santos padres sobre el evangelio del día.

⁷⁶ La iglesia de San Jorge de Aldea del Rey no tiene salterio ni en 1491 ni en 1493. Los visitantes de 1510 ordenan comprar un salterio “en pergamino bien encuadernado”.- Ibid., Leg. 6076, núm. 17, fol. 258r. El inventario recogido en la visita de 1537 incluirá “un salterio de molde viejo”.- Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 106r.

⁷⁷ En casos como los siguientes citan los inventarios un salterio viejo, pero en el mandamiento del final de la visita --dirigido a los concejos y al mayordomo de las iglesias-- se ordena la adquisición de otro: 1493, **Alcolea**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 59v; 1510, **Torralba**, igl. Santa María La Blanca.- Ibid., Leg. 6076, núm. 14, fol. 199r.

⁷⁸ Normalmente no se describe la configuración del salterio; se aclara en todo caso si es nuevo o viejo y su tamaño, o si es de pergamino, papel o “de molde” (impreso), pero en alguna ocasión se especifica algo más: en 1502 la iglesia de Malagón, además de “un salterio de pargamino grande”, tiene “un manual pequeño en questa el salterio con unas letras de breviario” (Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 187r). La parroquia de Valdepeñas dispone en 1537 de “dos cuerpos de salterio de pargamino, de santural e dominical” (Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 228v).

⁷⁹ 1491, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 3, fol. 34r.

-- Por lo que respecta a las sacadas de vidas de santos algunas iglesias cuentan con un “libro con las pasyones”⁸⁰ o bien cuadernos de lo mismo⁸¹ o “*pasyonario*”⁸², con la relación de la vida del santo o mártir en latín (hay también un “*flor sanctorum*”⁸³), aunque a veces están integradas en otros libros litúrgicos, como el dominical de pergamino “de evangelios e *pasyones* e epistolas”⁸⁴. Hay que advertir que si se trata de *pasionarios* impresos no contienen ya los relatos de las pasiones de los mártires, sino textos con la Pasión de Cristo según los cuatro evangelistas para uso en Semana Santa⁸⁵.

Igualmente proliferan los libros santorales “**de lecciones**”⁸⁶, leccionarios⁸⁷, o santorales “de lectura”⁸⁸ o “con lectura”⁸⁹, y libros con la fiesta de un

⁸⁰ 1502, Villamayor, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 12, fol. 99v.

⁸¹ 1493, Mestanza, iglesia mayor de San Esteban y ermitas de San Alfonso y San Cristóbal. Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 198v.

⁸² 1537, **Cabezarados**, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 367v; 1537, **El Viso**, igl. Nuestra Señora del Valle. Ibid., núm. 6, fol. 11v; 1549, **El Moral**, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 3r; 1549, **Valenzuela**, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 100v; 1550, **Pozuelo**, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6080, núm. 16, fol. 3r.

⁸³ 1502, Tirteafuera, igl. Santa Catalina. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65v.

⁸⁴ 1502, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María La Mayor. Leg. 6075, núm. 23, fol. 29r.

⁸⁵ A. ODRIOZOLA: “Liturgia: liturgia romana”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* dir. por Q. ALDEA, T. MARÍN, J. VIVES, II, Madrid, 1972, p. 1328.

⁸⁶ “Un santoral de liçiones y responsos”. 1495, Abenójar, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 221r.

⁸⁷ “Un santoral viejo traydo liçionario e cantoria”. 1502, Villarrubia, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 174v.

⁸⁸ 1471, **Piedrabuena**, iglesia de Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 69v; 1493, **El Moral**, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 213v. En la iglesia de Santa María La Mayor de **Villamayor**: “un santoral viejo de lectura e cantoria de una regla”. 1502, Ibid., Leg. 6110, núm. 12, fol. 99r.

⁸⁹ “Un medio santoral de quinta regla con letura”: 1493, Daimiel, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 18, fol. 275v.

santo concreto o unos pocos agrupados, que contendrían las lecciones respectivas⁹⁰.

Pero lo interesante es la constatación de que en prácticamente todos los templos se dispone de “*historias*” (mucho más que de “*pasyones*”, aunque a veces coincidan los dos tipos de libro⁹¹), con relatos de vidas de santos escritos en romance y que muy probablemente el pueblo gustaría de escuchar: aparecen “un libro de *estorias de santos*”⁹², “un estorial de una regla”⁹³, “un manual de pergamino de una regla que tiene el Aviento e el Corpus Christi e la ystoria de San Blas”⁹⁴, etc.

Muy a menudo se agrupan en bloques de cinco. Son las “*çinco ystorias*” o “*çinquistorias*” que tan profusamente aparecen en los inventarios⁹⁵. ¿Son

⁹⁰ “Un santoral que se dize el libro de santistevan, viejo / otro libro en questa la fiesta de santa calina e san sebastian e la vysytaçion”: 1549, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2 [b]v.

⁹¹ Ocorre así en la iglesia de Santa Ana de **Granátula**, en 1491. Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 100r. También en 1537 en **El Viso**, iglesia de Nuestra Señora del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 11v. Y según el inventario del mismo año, en la de San Juan de **Cabezarados**. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 367v; también en 1549 en **El Moral**. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 3r.

⁹² 1491, Piedrabuena, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 159v.

⁹³ 1493, Carrión, iglesia de Santiago. Ibid., Leg. 6075, núm. 19, fol. 311r.

⁹⁴ Se encuentra en la iglesia de San Bartolomé de Valenzuela; así en 1502 (Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 316r). Ya el inventario de 1495 lo recogía como “otro manual que tiene el Aviento y corpus xpi e san blas en una regla de pergamino” (Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 70r).

⁹⁵ A la presente relación hay que añadir los datos de las notas siguientes, hasta la n. 107. Indicamos sólo la primera de las fechas en que el libro de visita recoge las “*cinco historias*” en el inventario:

- En 1491: **Aldea del Rey**, iglesia de San Jorge. Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 107v; **Bolaños**, igl. Santa María de Alta Virtud. Ibid., núm. 8, fol. 163r; **Calzada**, igl. Santa María.- Ibid., núm. 5, fol. 84v; **Malagón**, igl. Santa Magdalena. Ibid., núm. 11, fol. 255r; **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María. Ibid., núm. 3, fol. 34r; **Villarrubia**, igl. Santa María.- Ibid., núm. 10, fol. 195r; **Valenzuela**, igl. San Bartolomé.- Ibid., núm. 7, fol. 114 [a]r.

- En 1493: **Abenójar**, igl. Santa María. Ibid., núm. 14, fol. 85v; **Alcolea**, igl. Santa María. Ibid., núm. 13, fol. 61v; **Argamasilla**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., núm. 21, fol. 187r; **Saceruela**, igl. Santa María de las Cruces.- Ibid. núm. 14, fol. 95r; **Torralba**, igl. Santa María La Blanca. Ibid., núm. 20, fol. 324r.

cinco fragmentos de la vida de un mismo santo? ¿se trata de textos para el oficio de cinco santos cuyas vidas tradicionalmente se leen en romance? ¿el número alude a historias de santos estructuradas en cinco partes? En todo caso, su manejo se encuentra en plena vigencia en las últimas décadas del siglo XV puesto que estos libros a veces se adquieren recientemente para sustituir a otros en mal estado: aparecen “unas cinco estorias *nuevas*” en Piedrabuena en 1471⁹⁶, en Mestanza⁹⁷, en Almagro en 1491⁹⁸ donde se añaden a las “cinco estorias viejas”, como también ocurre en Daimiel⁹⁹, Granátula¹⁰⁰, Carrión¹⁰¹, Valenzuela¹⁰², Argamasilla¹⁰³, etc. También constan bajo otras denominaciones:

- En 1495: **Manzanares**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 132r; **El Moral**, igl. San Andrés.- Ibid., núm. 36, fol. 92r; **Pozuelo**, igl. San Juan. Ibid., núm. 39, fol. 191; **Puebla de Don Rodrigo**, igl. San Juan. Ibid., núm. 40, fol. 231r.

- En 1502: **Corral de Caracuel**, igl. Santa María de La Paz. Ibid., Leg. 6110, núm. 13, fol. 126r; **Miguelturra**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 371r; **Puertollano**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75v; **Villamayor**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., núm. 12, fol. 99r.

- En 1537: **Cabezarados**, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 367v; **Valdepeñas**, igl. Santa María. Ibid., núm. 9, fol. 228v; **El Viso**, igl. Nuestra Señora del Valle. Ibid., núm. 6, fol. 11v.

⁹⁶ Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 69v. Esta misma iglesia contará en 1491 con unas “cinco estorias” nuevas, otras viejas, y además un “libro de estorias de santos”; sigue duplicando las cinco historias en los años siguientes hasta que en 1510 sólo se cita un ejemplar (Ibid., Leg. 6076, núm. 33, fol. 199r).

⁹⁷ 1493, iglesia mayor de San Esteban y ermitas de San Alfonso y San Cristóbal. Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 198v.

⁹⁸ Iglesia de San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 123r.

⁹⁹ 1491, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181v.

¹⁰⁰ 1491, iglesia de Santa Ana. Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 100r. En 1537, ya sólo dispone de “unas cincustodias viejas”. Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 177r.

¹⁰¹ El inventario de 1493 de la iglesia de Santiago de Carrión recoge “un estorial de una regla” y, más abajo, “unas cinco estorias nuevas de quinta regla”. Ibid., Leg. 6075, núm. 19, fol. 311r.

¹⁰² En 1491 su iglesia de San Bartolomé sólo tiene uno de estos libros; en 1495, además de las “cinco historias de una regla en pergamino viejas”, cuenta con “cinco estorias de pergamino en quinta regla nuevas”.- 1495, Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 69v.

¹⁰³ En 1537 el inventario de la iglesia mayor de Santa María reseña, junto con las viejas, otras “cinco historias de canturia encuadernadas con tablas que dio el señor Gonçalo Hernandez”.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 96r.

“unas cinco estorias de cantoria” o “con canto y lectura”¹⁰⁴; “un santoral en cinco estorias de cantoria”¹⁰⁵, etc.

A comienzos del siglo XVI se ordena la adquisición de este libro cuando falta¹⁰⁶ y entrada la centuria se obtiene mediante donación o compra¹⁰⁷.

Quizá habría que incluir las llamadas “costumbres”¹⁰⁸ en este tipo de libros con relatos hagiográficos integradores de las lecciones en las fiestas de los santos, aunque también pudiera tratarse de un conjunto de lecciones patrísticas de carácter moralizante o incluso de las rúbricas o normas para celebrar los oficios divinos (Horas, misas), a modo de *ordo*.

-- En lo que respecta a las lecciones patrísticas, en contraste con las lecciones hagiográficas sólo muy ocasionalmente hay volúmenes o cuadernos con homilías, que en cambio vendrían incluidas en los libros oficiosos o dominicales “de lectura”. Sólo aparece “un apostyla devangelios en latyn”¹⁰⁹ y, en otro caso, las homilías con sus responsorios (“un libro grande viejo de

¹⁰⁴ 1493, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 213v.

¹⁰⁵ 1495, Agudo, igl. San Benito. Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 233r.

¹⁰⁶ 1509, El Viso, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6076, núm. 5, fol. 27v.

¹⁰⁷ Consecuencia de una donación es el libro nuevo que aparece en el inventario de 1537 de la iglesia de Santa María de Argamasilla, para añadirse al libro viejo que ya se tenía.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 96r. Al filo de la mitad del siglo XVI se apremia para la finalización del libro de las “cinco estorias” que se había encargado a un librero para Villarrubia.- 1549, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 59r.

¹⁰⁸ 1491, **Piedrabuena**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 159v; 1491, **Picón**, igl. San Salvador.- Ibid., núm. 2, fol. 178v; 1491, **Calzada**, igl. Santa María. Ibid., núm. 5, fol. 84v; 1491, **Daimiel**, igl. Santa María. Ibid., núm. 9, fol. 181v; 1493, **Abenójar**, igl. Santa María. Ibid., núm. 14, fol. 85v; 1493, **Argamasilla**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., núm. 21, fol. 187r; 1495, Agudo, igl. San Benito. Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 233r; 1502, **Alcolea**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6110, núm. 17, fol. 210v; 1502, **Puertollano**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., núm. 10, fol. 75v; 1502, Tirteafuera, igl. Santa Catalina. Ibid., núm. 10, fol. 65v.

¹⁰⁹ 1495, Bolaños, igl. Santa María de Alta Virtud. Ibid., Leg. 6109, núm. 35r.

omelias e oraciones”¹¹⁰), aunque posiblemente estos homilarios se utilizarían también para sermones de misas.

a.3. Ocasionalmente se encuentran *calendarios* exentos: normalmente incluidos en los breviarios y es de suponer que también en los oficios, se tienen a veces en cuadernos aparte¹¹¹. Se utilizaban también para las misas.

B) LIBROS CON OFICIOS DETERMINADOS.

En segundo lugar, dentro del grupo de ejemplares fragmentarios para el oficio existe una serie de ellos ya no tan extendidos como los de salmos y lecturas, sino citados sólo esporádicamente; es lógico, pues no se trata ahora de volúmenes con partes siempre presentes en la oración canónica, sino adecuados a rezos de días especiales. Algunos vienen a recoger separadamente oficios concretos; otros, grupos de ellos; finalmente, otros cuadernos o libros se limitan a contener elementos sólo indicados para una determinada celebración. En este grupo heterogéneo puede distinguirse cinco tipos:

¹¹⁰ 1502, Miguelturna, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 371r.

¹¹¹ Son relativamente poco frecuentes. Los hay en 1493, **Abenójar**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 85v; 1493, **Gargantiel**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 96v; 1539, **Torralba**, igl. Santa María La Blanca. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 128v.

b.1. Cuadernos o libros para oficios determinados, aisladamente: las Horas de la Cruz¹¹², y, más frecuentes, las Horas de Santa María o de Nuestra Señora¹¹³, ambos de devoción privada; el oficio de difuntos¹¹⁴ (a veces se le llama cuaderno “de fynados”¹¹⁵, pero descartamos que se trate de un registro de defunciones por lo temprano de la fecha); y el oficio de tinieblas¹¹⁶.

b.2. Otros ejemplares contienen ciertos tipos de oficios reunidos: las Horas menores o diurnas (prima, tercia, sexta y nona): “unas oras menores escriptas en palgaminio”¹¹⁷, “un santural diornal de canturia”¹¹⁸; las vísperas, sean

¹¹² 1502, **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 29r.

¹¹³ 1493, **El Moral**, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 213v; 1495, **Pozuelo**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 191r; 1502, **Miguelturra**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 371r; 1502, **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 29r.

¹¹⁴ 1495, **Pozuelo**, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 191r. Como libro llamado “defecerun” aparece en Santa María en **Villarrubia**. 1510, Ibid., Leg. 6076, núm. 29, fol. 298. Como “de feçermur”, en **El Viso**, igl. Nuestra Señora del Valle, en 1537. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 11v.

¹¹⁵ 1493, Puebla de Don Rodrigo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 90r.

¹¹⁶ 1491, **Malagón**, igl. Santa Magdalena. Ibid., Leg. 6075, núm. 11, fol. 256r; 1491, **Piedrabuena**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 159v; 1495, **Pozuelo**, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 191r; 1502, **Puertollano**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75v; 1493, **Argamasilla**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 187r.

¹¹⁷ 1502, Tirteafuera, igl. Santa Catalina. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65v.

¹¹⁸ 1537, Corral de Caracuel, igl. Nuestra Señora de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 259v.

dominicales o bien del oficio de los santos¹¹⁹, y otros que no se especifican (“un quaderno con çiertos ofiços”, un libro “con çiertos ofiços del año¹²⁰”).

b.3. En muchas ocasiones hay cuadernos que individualizan ciertas fiestas, incluidos probablemente en ellos de manera conjunta la misa y el oficio de las Horas, como los cuadernos con la fiesta del Corpus Christi que son los más frecuentes (“un quaderno del ofiço del Corpus Christi”)¹²¹, o la fiesta de la Visitación¹²² o la Asunción (“un quaderno de la Asçensyon [sic] de nuestra señora”¹²³).

¹¹⁹ “Dos libros dominicales para bisperas; dos santurales para bisperas”, en 1538 en **Miguelturra**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 23v. El inventario de 1539 de **Torralba** recoge un dominical y un santoral ambos de vísperas. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 128r. El de 1549 de la iglesia de San Bartolomé de **Valenzuela** cita “otro libro dominical bisperal” y “un santural bisperal”. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 100v.

¹²⁰ 1493, Caracuel, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 56r; 1538, Miguelturra, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 23v.

¹²¹ 1491, **Almagro**, igl. San Bartolomé. Leg. 6075, núm. 7, fol. 123r; 1491, **Daimiel**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181v; 1493, **Abenójar**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 85v; 1493, **Gargantiel**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 96v; 1493, **Mestanza**, igl. San Esteban y ermitas San Alfonso y San Cristóbal. Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 198v; 1495, **Pozuelo**, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 191r; 1502, **Miguelturra**, igl. Santa María La Mayor (en este caso, “dos quadernos del Corpus Xpi”). Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 371r; 1502, **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 29r; 1502, **Villarrubia**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 174v.

¹²² 1491, **Almagro**, igl. San Bartolomé. Leg. 6075, núm. 7, fol. 123r; 1493, **El Moral**, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 213v; 1502, **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 29r.

¹²³ 1502, **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 29r.

b.4. Otros reúnen un grupo de ellas: fiestas marianas (“un libro que enpieça el domingo de ramos en que ay fiestas de la virgen”¹²⁴), otras no declaradas (“un libro en questan çiertas fiestas”¹²⁵) o fiestas variadas: “otro libro en que esta la fiesta de santa calina [sic] e san sebastian e la visytaçion”¹²⁶.

b.5. Por último, a veces se dispone de cuadernos o libros que contienen sólo una parte de oficios concretos, como los de letanías¹²⁷ que hay que asociar al oficio de difuntos; y, mucho más raros, cuadernos con el extraño *canto de la Sibila*¹²⁸, de carácter escatológico¹²⁹, incluido en el oficio de Navidad (cantado después del sexto nocturno de maitines, de forma dialogada entre el cantor solista y el pueblo)¹³⁰ que, según se ha documentado, se cantaba en la catedral de Toledo ya en romance durante el siglo XV¹³¹.

¹²⁴ 1495, Agudo, igl. San Benito. Ibid., Leg. 6109, núm. 41r.

¹²⁵ 1471, Caracuel, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 1; 1491, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 114 [a]r.

¹²⁶ 1549, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2 [b]v.

¹²⁷ Cuadernos de letanías hay en la iglesia de Santa María, en **Calzada**, en 1491 (Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 84v) y también en 1502; en la de Santiago, en **Carrión** (1493, Ibid., núm. 19, fol. 311r); en la de Santa María de las Cruces de **Saceruela** (1493, Ibid. núm. 14, fol. 95r). La de San Juan en **Puebla de Don Rodrigo** posee en el mismo año “una letania de mano en pergamino” (Ibid., núm. 14, fol. 90r), y también en 1495. En **Agudo**, su iglesia de San Benito tiene un “libro con las letanias de fynados” (1495, Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 233r). En **Pozuelo**, la iglesia de San Juan tiene otro cuaderno “en questan las ledanias apuntadas” (1495, Ibid., núm. 39, fol. 191r).

¹²⁸ Únicamente aparece en los inventarios de la iglesia de Santa María de Calzada: en 1491 tiene “un quaderno de la sevilla” (Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 84v); en 1502 se cita “un quaderno de la letania viejo y la senilda” (Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 33v).

¹²⁹ A propósito de las profecías sibilinas grecorromanas y su adaptación por el cristianismo hasta su gran popularidad durante la Edad Media, vid. J. PAUL: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, 2/ *El despertar evangélico y las mentalidades religiosas*, Barcelona, 1988, pp. 550-554; N. COHN: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, 1981, pp. 29-34.

¹³⁰ Sobre las peculiaridades musicales de este canto, de reminiscencias mozárabes, vid. J.M. LLORENS: “Música religiosa”, en *Diccionario de Historia Ecle-*

1.2. EL MODO DE CELEBRACIÓN DEL OFICIO.

Sobre la base de las conclusiones extraídas de los tipos de libros analizados y también en función de ciertas normas que afectan a los clérigos y de otros datos, se indican primero una serie de características de tipo global en el marco de las tendencias de la época. Son relativas al carácter heterogéneo de la oración canónica, a la prevalencia del oficio de los santos y al terreno musical.

Después se tratarán aspectos más concretos conocidos a través de las visitas, diferenciando el oficio propio de los freiles calatravos del oficio coral de las parroquias.

1.2.1. Condiciones generales.

siástica de España dir. por Q. ALDEA, T. MARÍN, J. VIVES, III, Madrid, 1973, p. 1756.

¹³¹ El canto de la Sibila es uno de los tropos, en este caso incluido en el *Ordo Prophetarum* dentro del oficio de Navidad, cuyo desarrollo escenificado se encuentra en la raíz de los dramas sacros.- J. FERNÁNDEZ CONDE: “Religiosidad popular y piedad culta”, en *Historia de la Iglesia en España*, II-2º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, Madrid, B.A.C., 1982, pp. 340-341. Ya para el siglo XIII se conoce la representación rudimentaria del *cantus Sibilae* en Toledo, en castellano, que no prosperó entonces como drama vernáculo frente al rigor litúrgico cluniacense, según H. LÓPEZ MORALES: “El 'Eya Velar' y el teatro medieval castellano”, en *Actas de las II Jornadas de Estudios Berceanos (Berceo, 94-95)*, Logroño, 1978, pp. 275-276.

-- En toda Europa, el periodo del final de la Edad Media y hasta el Concilio de Trento viene marcado por la decadencia litúrgica, tanto en el modo de celebrar el oficio por parte del clero como por el oficio mismo, que en el marco de la variedad y extrema libertad de cada iglesia para modificarlo adolecía en su estructura de una gran prolijidad, con numerosos elementos añadidos (multiplicación de las fiestas) y de poco valor, y en su estilo, de barbarismos e incorrecciones, a lo que hay que añadir el carácter confuso y oscuro de las rúbricas. En suma, se ha hablado de verdadera “anarquía litúrgica”¹³².

Los propios prelados toledanos reconocen, admiten e incluso fomentan esta pluralidad disciplinar; cuando ordenan en los sínodos que los clérigos del arzobispado recen cotidianamente todas las Horas, prescriben que lo hagan según los distintos usos locales: “en el desir dellas sigan la costumbre y forma de las iglesias do fueren beneficiados”¹³³. Esto último obligaba en general a todos los clérigos: debían respetar siempre la costumbre de su iglesia respectiva salvo si encontrándose de viaje no llevaran su libro, y entonces seguirían la norma del templo del lugar¹³⁴.

No es posible entrar en el contenido concreto del oficio rezado en el Campo de Calatrava para contrastar su carácter decadente en cuanto a la libre interpretación de las rúbricas o la personal abreviación o multiplicación de sus elementos. Pero sí creemos que el análisis del conjunto de libros disponibles en estas iglesias confirma la realidad descrita en el sentido de que el rezo de las Horas canónicas en la zona adolece de **falta de homogeneidad**.

¹³² La medida de esta decadencia en relación con el oficio tradicional de la Iglesia la dan los criterios de reforma que se suceden desde el siglo XV y que culminarán con la que tiene lugar en el Concilio de Trento. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 1140-1152.

¹³³ Sínodo diocesano de Alcalá del 10 de junio de 1480, 21.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 316.

¹³⁴ *Catecismo* de Pedro de Cuéllar, fol. 45.- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, p. 235.

Efectivamente, aparte de la dicotomía entre el rezo privado y el oficio coral, hay muchas variaciones de un templo a otro en cuanto a la existencia de libros o cuadernos para las fiestas; se garantiza una estructura homogénea en sus líneas generales por la presencia de oficios, dominicales y santorales, salterios e historias de santos; pero no se puede asegurar lo mismo para los detalles, en cuanto al oficio *propio* de cada día, puesto que los ejemplares de un mismo tipo varían en su contenido. Además, el rezo reviste una complejidad derivada de la necesidad de intercambiar libros, de nuevo en diferente grado de un lugar a otro.

-- Por otra parte, destaca la **importancia del oficio santoral**. Así lo confirma la profusión de libros “santorales” que incluyen o no las lecturas (a los que se añaden los llamados “oficios santorales”), de manera que es frecuente la existencia de dos ejemplares de contenido diverso en la misma iglesia, y hasta tres o más. Véase por ejemplo el caso de San Benito en Agudo. Tiene tres en 1495: santoral de lectura y canto de quinta regla; santoral en cinco historias de cantoría; santoral de lectura con lecciones y oraciones; y aún así en 1510 necesitará otro más. Añádanse los denominados “oficios de fiestas”; los cuadernos con fiestas separadas; y especialmente la universal disponibilidad de compilaciones de “historias” de santos.

Parece que en el Campo de Calatrava se reproduce perfectamente la situación general en este sentido: puesto que durante la baja Edad Media se había producido una desmedida multiplicación de fiestas de santos en el calendario, el oficio santoral se había acrecentado en desventaja del oficio ferial y aún dominical, que quedaron muy disminuidos: en suma, el santoral se había sobrepuesto al temporal hasta excluirlo casi del todo. Hay que tener en cuenta que además de la propia fiesta del santo, a menudo se celebraba su Octava. El Breviario de Pío V (1568) simplificaría después el calendario, de manera que sólo quedaron 182 días festivos (aún así, suponen casi la mitad del año), y trabajaría por la “restauración” de la celebración del domingo, cuyo oficio prevalecería sobre el de ciertos tipos de fiestas; igual que en las ferias se

deberían rezar sus propios salmos aunque se tratara de fiestas, si eran de rito simple¹³⁵. Pero antes de la reforma tridentina, al “viejo tronco del oficio canónico” se había añadido, en suma, una superestructura de oficios en los que figuraban también los suplementarios (es decir, de beata y de difuntos, que llegaron a ser de obligación cotidiana), junto con oraciones añadidas y los salmos penitenciales y los graduales. También el citado Breviario de 1568 excluiría muchos de estos elementos; en general, se aligeró de los oficios sobreañadidos.

Hay que recordar que dichos **oficios suplementarios** ocupan así mismo su lugar en la celebración litúrgica de las iglesias calatravas, a tenor de la existencia de libros y cuadernos de Horas de la Virgen y de difuntos, aparte de que se pudieran encontrar incluidos en otros volúmenes.

Por lo tanto, en esta época, en el oficio celebrado en el Campo de Calatrava quedaría muy diluido el sentido propio del ciclo litúrgico en torno al eje de la Pascua, para prevalecer el culto a la gran proliferación de santos y santas; un culto que comprendía, como uno de sus elementos más destacados, el contacto con la vida del santo.

En efecto, hay que tener en cuenta que en las fiestas de los santos, las narraciones sobre ellos (tomadas de *passiones, vitae, legendarios* y, como en nuestra zona, *historias* en lengua vulgar) sustituyen a las de la Escritura, de manera que ya desde el siglo XIII de las nueve lecciones seis están sacadas de la vida y actas del santo y sólo tres de homilías de los Santos Padres sobre el evangelio de la misa relativa¹³⁶, aunque a veces las leyendas pueden ocupar incluso hasta las nueve lecturas¹³⁷. La imposición de las lecturas hagiográficas sobre las

¹³⁵ Vid. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 1140-1141 y 1150; Dom B. BOTTE: “Esbozo de una historia de la liturgia”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1964, p. 75.

¹³⁶ Según el *Breviarium Curiae* preparado por Inocencio III y difundido por los franciscanos.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 1140.

¹³⁷ P. SALMON: “La oración de las Horas”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 893.

patrísticas fue otro de los efectos de la sobreabundancia de fiestas en el calendario.

Y es de suponer que el contenido de estos relatos o “lecciones históricas” en las iglesias del Campo de Calatrava seguiría la tendencia general de devaluación progresiva, pues se multiplicaron las leyendas apócrifas y todas recibieron numerosos añadidos de valor dudoso o nulo. De hecho, las reformas del oficio ya desde la primera mitad del siglo XVI tendrían como uno de sus objetivos descartar de las lecciones de los santos todo lo legendario e infundado¹³⁸, línea que seguiría el breviario oficial piano¹³⁹.

-- En el aspecto musical, cabe al menos constatar que en estas iglesias existen muchos libros de cantoría y también órganos; y también puede suponerse fundadamente una **formación musical de los clérigos**. Se cantaba el oficio, pero no es posible saber cómo. Normalmente se reflejaría también la situación general.

En esta época, en los textos oficiales se habían insertado otros (secuencias, tropos) que además de recargarlos se cantaban con formas melódicas más silábicas y rítmicas (más simples en este sentido). Y éstas, al posibilitar la diafonía y el discanto, alimentaron también los abusos textuales: cuando en el discanto la segunda voz teje sobre el “cantus firmus” una trama melódica distinta, lo hace incluso con texto independiente. La complejidad era mayor en las formas polifónicas que se iban desarrollando.

¹³⁸ Hubo una amplia labor de depuración en este sentido en el “Breviario de Quiñones”, de 1536 en su edición definitiva. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 1144-1146.

¹³⁹ Precisamente los retoques más profundos (se trataba de recuperar la pureza de la tradición, tomando como base el breviario romano-franciscano de los siglos XIII y XIV) afectaron a las lecciones hagiográficas y patrísticas, con la supresión de todo lo apócrifo y no totalmente ortodoxo. De hecho, en este punto sí se siguió el no aceptado breviario de Quiñones, incluso sacando de él lecciones para más de treinta santos. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 1151.

No contamos con noticias concretas sobre el grado de pericia musical de los clérigos de nuestra zona, pero su conocimiento o *habilidad* en el canto figuraba entre las cualidades que se esperaba que poseyeran.

En el Convento de Calatrava se exigía de los candidatos a freiles el saber cantar, entre otros requisitos¹⁴⁰, y desde luego allí se cuidaba el oficio. Recuérdese en este sentido el aprecio existente hacia los llamados “freiles de coro”¹⁴¹. Lo confirman las numerosas disposiciones *pro anima* hechas por caballeros, freiles clérigos y vasallos que les encargan vigiliias, letanías y salterios, y las elevadas cantidades gastadas en libros por el Convento¹⁴². Precisamente el prestigio religioso que tiene el Sacro Convento en el seno de la Orden y entre los laicos se fundamenta en que “desde el principio e fundaçion desta horden aca, nuestro señor fue y es servido en la yglesia del nuestro convento, donde siempre el serviçio divino de noche e de dia muy devotamente es çelebrado por el prior y freyles que en el han estado e estan de continuo”¹⁴³.

Los freiles calatravos que obtuvieran un curazgo tendrían la suficiente formación al respecto, después del año mínimo de estancia en el Convento en calidad de “probación” antes de profesar.

Y por otro lado, al menos desde 1523 todo clérigo destinado a ocupar un beneficio debía demostrar su aptitud musical, ya fuera religioso de la Orden o bien secular, presentado por comendadores o por el rey. Mediante un examen

¹⁴⁰ Lo recuerda el Capítulo General de la Orden celebrado en Sevilla en 1511.- A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 19r.

¹⁴¹ Reciben una consideración especial. Por ejemplo, entre las peticiones que en 1443 hace el Convento de Calatrava ante el Capítulo General de la Orden allí celebrado, se recuerda que los freiles de coro tienen derecho a que todos los gastos referentes a sus camas y mantos se cubran con los bienes de la mesa maestra.- 1443, marzo 2. Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Dipl., Carp. 467, núm. 321r.

¹⁴² *Vid. supra*, a propósito de la renovación de los libros y su elevado coste.

¹⁴³ Se incluye en la exposición de motivos de la donación de ciertas casas y tiendas en Almagro a favor del Sacro Convento hecha por el último maestre de la Orden.- 1489, enero 1. Almagro. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Dipl., Carp. 469 (1), núm. 370r.

dos capellanes calatravos de la Corte tenían que determinar “si tiene habilidad ansi en gramatica como en bien leer y *en el canto* y administracion de los sanctos sacramentos como en todo lo demas que como curas son obligados a saber...”¹⁴⁴.

Finalmente, en favor de la suficiencia musical de los encargados de la cura de almas, que quizá no lo fuera tanto en el caso de los otros clérigos no curas sino capellanes, hay que tener presente que aquellas novedades melódicas citadas llevaron a hacer olvidar el concepto del ritmo libre gregoriano, tan cuidadosamente transmitido hasta el siglo XII aproximadamente¹⁴⁵ y tan complejo. La consecuencia fue que se hizo mucho más accesible el canto litúrgico, ajustado a melodías *mensuratae* con una notación más exacta e incluso penetradas de elementos populares extralitúrgicos¹⁴⁶.

Sobre estas condiciones generales, los testimonios directos relativos al modo de celebrar el oficio en las iglesias del Campo de Calatrava son poco abundantes, ya que no constituye sistemáticamente un objeto de inspección de los visitantes.

Hay que distinguir de un lado a) el rezo privado del oficio por los religiosos de la Orden (según la tradición benedictina, supliendo su ausencia del convento) y, de otro, b) el oficio coral celebrado en las iglesias por el clero adscrito a ellas, los curas --sean freiles o no-- y los demás.

1.2.2. El rezo del oficio por los freiles calatravos adscritos a parroquias.

¹⁴⁴ 1523, sept. 8. Burgos. Capítulo General de la Orden definido en Valladolid en 1525.- A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 828 B, capít. CX, fol. 133r.

¹⁴⁵ En cuanto a la música gregoriana y su evolución, vid. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 612-621.

Efectivamente, los religiosos calatravos que sirven beneficios están obligados al rezo de las Horas según el modelo de los conventuales de la Orden. Antes de las primeras visitas personales de 1549-1550 no hemos encontrado una inspección metódica donde se exija. Pero la había habido y había mostrado una situación de relajación generalizada, al menos en la década de 1520 y en el conjunto de los territorios de la milicia, tal como se afirma expresamente en el Capítulo General de la Orden celebrado en Burgos en 1523. Nótese que lo que se denuncia no es la abstención de rezar el oficio, sino el hecho de hacerlo sin seguir las normas calatravas:

“Capitulo ciiii que los freiles que sirven los beneficijs Rezen y tengan breviarios de orden y mantos blancos.

Por la visitaçion vimos que los freiles de nuestro habito que sirven los beneficijs curazgos de nuestra orden en las villas y lugares de la tierra della *no hazen los divinos ofiçios teniendo vestidos sus mantos blancos como son obligados, y lo que pior es, muchos dellos no los tienen ni dizen ni Rezan sus Horas conforme a los Religiosos del convento ni muchos dellos no tienen breviarios de orden ni definiçiones della ni autos ningunos capitulares. Por ende queriendo proveer en lo sobredicho como cosa tan peligrosa a las conçiencias de los dichos Religiosos e dañosa a nuestra orden, ordenamos y mandamos que ... tengan consigo sus mantos blancos y breviarios ..., e al tiempo que hizieren o dixeren los divinos ofiçios les mandamos espresamente que tengan continua mente vestidos sus mantos blancos, e quando Rezaren sus Horas, las digan e Rezen como los dichos Religiosos del convento las suelen dezir e dizen en la iglesia del dicho convento. So pena que quien en lo suso dicho o en parte dello fuere hallado culpado, que este en el convento por un mes haziendo la pena que al padre prior paresçiere conforme a la gravedad de su culpa.*”¹⁴⁷

¹⁴⁶ J.M. LLORENS: “Música religiosa”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* dir. por Q. ALDEA, T. MARÍN, J. VIVES, III, Madrid, 1973, p. 1756.

¹⁴⁷ 1523, sept. 8. Burgos. Capítulo General definido en Valladolid, 1525. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 828 B, fols. 120r-121r.

En los años inmediatos y en la década siguiente, a tenor de nuestros datos sólo en algunos casos al visitar los curazgos y encontrarlos ocupados por freiles calatravos los visitadores han incidido sobre su modo de rezar las Horas según les obligan específicamente sus normas; por ejemplo, en 1537 comprueban que efectivamente cumplen con aquella obligación el freile rector de Corral de Caracuel y el de Puertollano:

“Visytando vuestra persona hallamos que *haziades bien el ofiçio divino en la yglesya, e que Rezavades por el breviario que conforme a nuestra horden soys obligado*, ansy os encargamos que lo continueys de aqui adelante como persona zelosa de su horden”¹⁴⁸.

Además les recuerdan, entre otros, su deber de rezar las Horas con el manto de coro puesto, so pena de un florín para las obras del Convento, prenda que también llevarán al administrar los sacramentos y decir misa y, en general, dentro de la iglesia¹⁴⁹. Puede verse que la pena pecuniaria ha sustituido a la penitencia en el Convento establecida en el Capítulo General citado.

Si tuvo algún efecto el auto capitular, debió de ser efímero. Conforme avanza el siglo XVI ha ganado terreno la lógica secularización de los curas freiles en este sentido: efectivamente, muchos han ido abandonando esta práctica distintiva de su condición de calatravos en relación con el clero secular (al igual que otras señas de identidad externas, tal como hacen algunos al no observar el mayor diámetro de la corona¹⁵⁰), y ellos mismos confiesan en la visita-ción personal sistemática realizada a mediados de la centuria que rezan “roma-

¹⁴⁸ 1537, Corral de Caracuel, visita al curazgo. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 275r-275v.

¹⁴⁹ 1537, Puertollano. Ibid., Leg. 6079, núm. 4, fol. 187r.

¹⁵⁰ Los visitadores de 1537 mandaron al cura freile de Corral de Caracuel llevar la corona más grande de lo que entonces la tenía, “porque aya diferencia entre los clerigos de la horden de sant pedro e los de nuestra horden”. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 275v.

no” y no “de horden”¹⁵¹. En cambio, sí acatan la obligación de recitar el salterio completo por Semana Santa, en concreto el Jueves Santo, y los salmos penitenciales todos los lunes y viernes¹⁵².

Hay que tener en cuenta que por su condición de calatravos y de curas, quedan afectados por una doble obligación: el rezo del oficio según la Orden y su celebración coral en la iglesia, ésta compartida con otros clérigos y basada en los libros habituales, no en el breviario de la milicia. La llamada de atención hecha al respecto en el Capítulo de Burgos de 1523 parece ser nueva, pues en esta disposición no hay referencias a autos capitulares anteriores (en concreto, los del Capítulo General de Sevilla de 1511) como sí ocurre en muchas otras. Pero cabe la sospecha de que esto se debió a una inspección más estrecha, y que la denuncia revelaba en realidad una tendencia iniciada mucho antes, por la cual los calatravos pretendían evitar la duplicación del oficio. Probablemente se habría impuesto la práctica de rezarlo en privado cotidianamente sin atender al oficio eclesial (según costumbre extendida, por otra parte, entre el clero secular), y de modo comunitario sólo en domingos y fiestas, cuando las Horas quedan asociadas con mayor solemnidad a otros actos litúrgicos a los que asiste el pueblo; y de aquella primera simplificación se pasó a la segunda, por la cual ya los freiles calatravos han asimilado su rezo privado al de los otros clérigos, según un modo “romano” que por otro lado admitiría múltiples variaciones, salvando elementos aislados y vinculados con ciertos días.

1.2.3. El rezo coral del oficio en las parroquias.

¹⁵¹ Así los rectores calatravos de Carrión, Granátula, Fernancaballero y Manzanares, según las visitas personales de 1549 y 1550. *Ibid.*, Leg. 6113, núm. 5.

¹⁵² *Vid.* por ejemplo el interrogatorio de 1549 incluido en la visita personal al rector de la iglesia de Carrión frey Francisco Merino. 1549, oct. 15. *Ibid.*, Leg. 6113, núm. 5, fol. 6r.

Acerca de la celebración del oficio coral, a través de las visitas nos han llegado algunos datos sobre los celebrantes, la calidad, la frecuencia y el lugar idóneo. Se ha de tener en cuenta tanto el ideal propuesto por los visitadores como la realidad.

Previamente, en cuanto a la razón de ser y funcionalidad del oficio divino, hay que señalar que, según se desprende de las fuentes, si aquél cumple ante todo la misión de “alabar” y “servir” a Dios¹⁵³, también es un modo por el cual los sacerdotes se identifican como tales, públicamente, en el seno de la comunidad cristiana¹⁵⁴, conforme a la obligación que tienen. Por último, su misma celebración en las iglesias manifestada de manera notoria constituye según los visitadores un motivo de honra para el pueblo correspondiente¹⁵⁵. Es la concepción común extensiva a todo el culto, compartida también por el clero secular (y probablemente por los fieles), que se expresa en las constituciones de la cofradía de los clérigos de San Pedro de Almagro cuando señalan sus fines:

“... y para que las Yglesias Parroquiales del Señor San Bartolome e de San Sebastian sean mejor servidas que hasta aqui *e que los Dibinos oficios se celebren con mayor solemnidad*, segun conviene a el *servicio de Dios, honra e provecho del Pueblo e a la conciencia de los ministros...*”¹⁵⁶

A) CELEBRANTES.

¹⁵³ 1537, Argamasilla. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 112v-113; 1537, Puertollano.- Ibid., Leg. 6079, núm. 5, fol. 197r.

¹⁵⁴ 1534, Almagro. Ibid., Leg. 6087, núm. 1, fol. 37v.

¹⁵⁵ 1534, Almagro. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 42v.

¹⁵⁶ 1818, feb. 5, Almagro. Traslado notarial de la aprobación de las ordenanzas en 19 de febrero de 1543; súplica de la aprobación en 10 de julio de 1542. Ibid., Leg. 6065, s.n., fol. 2v.

Deben rezar las Horas junto con el cura parroquial (y gratuitamente) los capellanes encargados de capellanías en la misma iglesia, y además todos los clérigos que se encuentren en la localidad, y los sacristanes. Éstos deben ir revestidos de sobrepelliz; a veces no se la ponían, pero no se denuncia que faltasen a la obligación de participar en el oficio¹⁵⁷. La misma prenda han de llevar todos los clérigos seculares¹⁵⁸, con lo que esta vestidura litúrgica mantiene el carácter de hábito coral que le dio origen¹⁵⁹. Finalmente, los religiosos calatravos llevarían puestos sus mantos de coro.

Dada la profusión de capellanías existentes en las iglesias, los capellanes serían numerosos, pero la reiteración de los mandatos durante la primera mitad del siglo XVI hace pensar en la relajación con la que muchos de ellos cumplirían la obligación que como clérigos tenían de rezar el oficio. En realidad, la participación de clérigos en estos actos litúrgicos sería muy variable de unas iglesias a otras en función de su número: destaca la presencia de grupos nutridos en Daimiel (en 1539 se constata la insuficiencia de los cuatro cálices del templo para los muchos clérigos que hay¹⁶⁰) y, por supuesto, en Almagro, donde hay que tener en cuenta que aparte de la presencia del rector calatravo y otros de la Orden aparecen 24 clérigos seculares como signatarios de las ordenanzas de la cofradía de clérigos de San Pedro que, existente ya en la década de 1530, estaba destinada al perfeccionamiento del culto en las parroquias de San Bartolomé y de San Sebastián¹⁶¹.

¹⁵⁷ 1537, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fols. 115r-115v.

¹⁵⁸ Lo establece la constitución 9ª de las ordenanzas del cabildo de clérigos de San Pedro de Almagro (súplica de aprobación en 1542 y aprobación en 1543).- 1818, Almagro, traslado notarial.- Ibid., Leg. 6065, s.n., fol. 4r.

¹⁵⁹ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 544.

¹⁶⁰ Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 412v.

¹⁶¹ Este cabildo fue aprobado en febrero de 1543, la petición para ello la elevó en julio de 1542, pero existía ya con anterioridad sin reconocimiento oficial, lo que valió a sus componentes la recriminación de visitantes anteriores. 1818, febr. 5.

En el otro extremo, el mínimo imprescindible para el oficio coral está compuesto por la actuación conjunta del cura y el sacristán; hay testimonios de que efectivamente los sacristanes colaboraban en este sentido con los rectores, puesto que se preocupaban por las necesidades de libros para rezar las Horas:

“Asy mismo vos mandamos fagays conprar un libro santural para resar pautado, por quanto visytando la dicha yglesia *fuymos ynformados del cura e sacristan* que para el serviçio de la dicha yglesia es muy neçesario porque no lo ay otro ninguno”¹⁶².

Por lo que se refiere a la obligación de los capellanes de ayudar en el oficio divino a los rectores, extensiva a la administración de los sacramentos, quedó regulada en el auto del Capítulo General de la Orden celebrado en Burgos en 1523 y definido en Valladolid en 1524. En realidad esta disposición tardía no hacía sino refrendar una obligación considerada inherente a los capellanes, pero el mandato se hizo necesario porque, al parecer, muchos de ellos eran remisos en cumplirla, sobre todo cuando el cura era calatravo.

Como siempre, cabe la sospecha de que se tratara de una situación anómala anterior pero a la que sólo ahora se hace frente; sus términos recuerdan enérgicamente a tales clérigos capellanes su condición subordinada:

“Capitulo clxxv: que los clerigos de sant pedro ayuden a los Rectores.

Sabiendo los clerigos de la orden de sant pedro que las iglesias matizes como dicho avemos son de la orden, e que ninguno puede en ellas dezir missa de derecho sin liçençia del beneficiado della o de su magestad como administrador perpetuo de la orden, e que la orden hastaqui no solamente les ha tolerado e dexado gozar de sus pitanças e dezir sus capellanias en ella, pertenesçiendo aquellas a la dicha orden e iglesia matriz, pero aun les ha dado vestimentas e hornamentos e caliçes

Almagro. Traslado notarial de las constituciones u ordenanzas de la cofradía. Ibid., Leg. 6065, s.n., fol. 8r.

¹⁶² 1502, Corral de Caracuel, mandamiento dirigido al concejo. Ibid., Leg. 6110, núm. 13, fol. 124v.

e todas las cosas neçesarias para dezir sus misas, gran atrevimiento hazen en *no querer ayudar a las personas espeçialmente de nuestro habito que tienen encomendadas las curas de los dichos benefiçios por su magestad e los comendadores a dezir los divinos ofiçios en las dichas iglesias* como por Razon de su habito aunque faltase otra obligaçion lo devian hazer. Por ende, queriendolo proveer ordenamos que los dichos capellanes clerigos de la orden de sant pedro sean amonestados y Requeridos por los curas a que les ayuden a hazer y dezir los dichos divinos ofiçios e administraçion de los sanctos sacramentos ...”¹⁶³.

Lo mismo se les recuerda en las visitas posteriores al Capítulo (por ejemplo, en las de 1537, donde además se hace referencia al mismo mandamiento hecho por los visitadores anteriores, los de 1534), con la amenaza de que su falta de colaboración con los rectores provocará que no se les facilite recaudo alguno para decir sus misas, en lo cual quedan advertidos curas y sacristanes so pena de dos reales. Además, los capellanes deberán vestirse de diácono y subdiácono si se trata de las fiestas principales del año.

Todo indica que aquéllos no se sienten supeditados al cura parroquial; la independencia que pretenden se vería agravada por la posible rivalidad entre clérigos de San Pedro y religiosos calatravos que se desprende --según se ha visto-- de los términos del auto capitular y también de otros indicios, como la constitución de una cofradía específicamente compuesta por seculares en Almagro. Pero no aluden a este último componente de enfrentamiento las visitas de 1537, y cabe pensar que en realidad muchos capellanes consideraban que su única obligación litúrgica en las iglesias (ya fueran regidas por clérigos calatravos o bien de San Pedro, como ellos) se limitaba a cumplir con las mandas de las capellanías. Es lógico que el auto capitular esté sobrevalorando la eventual rebeldía de los capellanes seculares frente a los rectores por el hecho

¹⁶³ 1523, septiembre 8, Burgos. Capítulo General definido en Valladolid, 1525.- A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 828 B, fols. 209v-210r.

de ser éstos calatravos, porque la fuente de información es la denuncia de los últimos hecha ante los visitadores generales.

El tenor de los mandatos de las citadas visitas de la década de 1530 confirma lo generalizado del incumplimiento. Se aprecia en que se concretan mejor las obligaciones de los clérigos capellanes, de manera que pierden el carácter absoluto que presentaban en el auto capitular de 1523 e incluyen ahora concesiones más flexibles a la realidad, señal de que se había renunciado a exigir el ideal para garantizar el nivel básico, prueba, a su vez, de la relajación existente. Así, la participación en la oración canónica ha de tener lugar mínimamente los domingos y fiestas (lo que indica también que probablemente no se celebraba con solemnidad y de modo coral fuera de esos días) y en otro orden de cosas su presencia en los oficios de difuntos no será gratuita y administrarán los sacramentos sólo en ausencia del cura:

“A los clerigos e capellanes que al presente ay e ovieren en esta yglesya, que todos los dias que estovieren e se hallaren en el pueblo, *especialmente los domingos e fiestas de guardar*, vayan e esten a todas las Horas e ofiçios divinos que en la dicha yglesia se ovieren de dezir, e las ayuden a dezir al Rector e sacristanes della...”¹⁶⁴.

Por último, hay también testimonios positivos sobre el cumplimiento de esta obligación precisamente en los días festivos, fuera porque al limitarse de ese modo se aceptó mejor, o bien porque en realidad era lo que ya se venía haciendo y lo que el auto capitular condenaba era la falta de asistencia de los capellanes al oficio cotidiano. En Argamasilla y en Puertollano, los visitadores de 1537 han comprobado personalmente que se respetaba el mandato de la anterior visita basado en el Capítulo de 1523:

“Y porque en la visytación pasada esta bien proveydo lo que deven de hazer e cumplir en la dicha yglesya los clerigos e capellanes della *en los dias de domingos e fiestas* conforme al avto del dicho capitulo general en lo que toca a ayudar al cura Rector desta yglesya a dezir los ofiçios divinos e administrar los sanctos sacramentos ... E queriendo saber sy aquel se guardava e cumplia hallamos que en esta yglesya *se dezian e cantavan las Horas e ofiçios divinos muy bien e cunplidamente por el dicho cura e capellanes y en mucha conformidad*, por lo qual damos muchas graçias a dios nuestro señor en cuyo serviçio e alabança se haze...”¹⁶⁵.

B) CALIDAD.

Como puede leerse en el último texto reproducido, lo que los visitantes exigen del modo de rezar y cantar el oficio es que se haga de manera *completa* (“cunplidamente”) y *unánime* (“en mucha conformidad”), condiciones que satisfacen los clérigos de las iglesias visitadas entonces, al menos en presencia de los inspectores calatravos.

Efectivamente, en general en los siglos XIV y XV y hasta el Concilio de Trento se tendía a abreviar el oficio, dada su prolijidad y complicación¹⁶⁶, tanto en su estructura --omitiendo lecciones y cantos¹⁶⁷-- como en la recitación com-

¹⁶⁴ Vid. por ejemplo 1537, Corral de Caracuel, igl. Santa María de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 269v.

¹⁶⁵ 1537, Argamasilla. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 112v-113r; 1537, Puertollano.- Ibid., Leg. 6079, núm. 5, fol. 197r.

¹⁶⁶ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 1139.

¹⁶⁷ Es uno de los pecados que pueden cometer los clérigos.- Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1911, p. 10.

pleta de los versos sálmicos¹⁶⁸. Por otro lado, en la manera de recitar las Horas cabía el defecto de romper la dicción o el canto unánimes: el no hacerlo “acentuando y pausando” y el de “los que alzan la voz contrapuntando ... más por alguna vanagloria que por loar a Dios Nuestro Señor y que por combidar a sí y a los otros que oyen a devoción”, tal como advierten los confesionales¹⁶⁹.

En general se insistía mucho en la forma, en la fidelidad a los modos externos del rezo. En ello se incluye su carácter ante todo comunitario, pues se daba el caso de que, aún estando en el coro, se pretendía rezar el oficio individualmente, aunque no del todo en silencio¹⁷⁰. En suma, se confiaba en el valor de la oración canónica en sí misma, siempre que se realizara tal como venía establecida en cada iglesia, hasta el punto de admitirse en tratados y catecismos que el clérigo “que non entiende lo que dize non peca mientras que aya el coraçon a Dios”¹⁷¹, puesto que aquella plegaria cumple por sí el objetivo de rendir a Dios “servicio y alabanza”, como dicen los visitantes calatravos¹⁷². La piedad interior se sobreentendía, aunque como se ve, autores como Pedro de Cuéllar también la recordaban.

En efecto, al no existir inspecciones sistemáticas sobre el modo de celebrar el oficio, otros aspectos como el rezar con la devoción, la atención y el

¹⁶⁸ Pedro de Cuéllar en su *Catecismo*, fol. 45r, prevé lo que debe hacer el clérigo que omite alguno de los versos de los salmos, lo que considera pecado venial “salvo si fuese muy grand negligencia e muy torpe”, y entonces peca mortalmente.- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, p. 235.

¹⁶⁹ Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar*, p. 10.

¹⁷⁰ “... e que entretanto que los maitines se digeren ninguno rece apartadamente, sino que este con el debido silencio”.- Cofradía de clérigos de San Pedro de Almagro. 1818, Almagro, traslado notarial de las ordenanzas aprobadas en 1543.- *Ibid.*, Leg. 6065, s.n., Constitución 15ª, fols. 5r-5v.

¹⁷¹ *Catecismo* de Pedro de Cuéllar, fol. 45r.- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, p. 235.

¹⁷² 1537, Argamasilla. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fols. 112v-113r; 1537, Puertollano.- *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 5, fol. 197r.

silencio debidos no se exigen explícitamente de los clérigos, pues sin duda se dan por supuestos (veremos que sí se denuncia lo contrario en cuanto a los laicos), salvo en los estatutos de la cofradía de clérigos de San Pedro de Almagro, que establecen que el obligado rezo comunitario de las Horas habrá de hacerse con atención y silencio¹⁷³. Debía de ocurrir a veces, como en todas partes, que los clérigos se dedicaran al mismo tiempo a hablar o a otras cosas¹⁷⁴.

Si más arriba vimos cómo el clero de algunas iglesias era felicitado por su modo de rezar, por otro lado sabemos indirectamente que, al menos los clérigos de San Bartolomé en Almagro, incluso en ocasiones durante el oficio se mezclaban con el pueblo asistente y se entretenían “murmurando en cal los seglares” en lugar de estar “en quietud”¹⁷⁵.

Del mismo texto se deduce que el oficio divino modélico es aquél que se celebra con solemnidad y decoro (“honestidad”), cualidades en las que resulta implicada la propia dignidad sacerdotal de cara a los fieles, y que los clérigos aludidos debían cultivar mucho más de lo que lo hacían, según el mandato de los visitantes. Precisamente la necesidad de una mayor solemnidad para propiciar el “aumento del culto Divino” es una de las razones que lleva a los clérigos seculares de Almagro a constituirse en cofradía, según las propias ordenanzas, movidos por “la falta e necesidad que hay del servicio e ministerio de las yglesias parroquiales de esta villa para Gloria de Dios Todo Poderoso e honra de su culto Divino”¹⁷⁶.

¹⁷³ 1818, Almagro, traslado notarial de las ordenanzas aprobadas en 1543.- Ibid., Leg. 6065, s.n., Constitución 9ª, fol. 4r.

¹⁷⁴ En su *Catecismo* (fol. 44v), Pedro de Cuéllar advierte que al decir las Horas los clérigos no deben hablar de cosas deshonestas y deben procurar no entregarse a “cogitaciones otras”.- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, p. 235.

¹⁷⁵ 1534, Almagro. Ibid., Leg. 6087, núm. 1, fol. 37v.

¹⁷⁶ 1818, feb. 5, Almagro. Traslado notarial de la aprobación de las ordenanzas en 19 de febrero de 1543; súplica de la aprobación en 10 de julio de 1542.- Ibid., Leg. 6065, s.n., fol. 2v.

También les preocupaba asegurar el canto del oficio en determinados días, como se verá después, pero las frases citadas muestran que el estado de la plegaria canónica dejaba mucho que desear, no sólo en cuanto a la frecuencia debida sino en cuanto al modo de la celebración. Y hay que pensar que se referirían a las actitudes reprobables de los clérigos celebrantes, y no a la configuración del propio oficio, cuyos errores y lacras (variabilidad extrema de unos lugares a otros, contaminación de elementos añadidos e incluso dudosamente ortodoxos, etc.) eran los consagrados por los libros manejados y así se aceptaba por el común del clero hasta la magna reforma de Pío V.

Por otra parte, no consta que en las iglesias calatravas se favorecieran situaciones indevotas al dedicarse los clérigos en los oficios a cantar o tañer al órgano cantos seculares, como algunos denunciaban en la misma época¹⁷⁷. Sí ocurría esto en el propio Convento de Calatrava durante las misas nuevas y en otras ocasiones no especificadas, pero los responsables eran los seculares a los que se permitía la entrada: "... por quanto se permitia la entrada a las dichas mugeres y otras personas seculares, encargaron al dicho prior y soprior que no consintiesen que *en ningund tiempo, aunque fuese por misas nuevas*, anduviesen truhanes ni atanbores diziendo chançonetas ni canten ni baylen sino que tengan todo silencio"¹⁷⁸.

C) FRECUENCIA.

Podemos preguntarnos si el rezo del oficio era cotidiano y si se rezaban todas las Horas canónicas o sólo algunas.

¹⁷⁷ Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar*, p. 10.

¹⁷⁸ 1511, marzo 8, Sevilla. Capítulo General de la Orden.- A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 12r.

-- Aunque no existen datos que explícitamente lo confirmen, como se ha advertido cabe la sospecha de que en la mayor parte de las iglesias el oficio coral sólo se celebraría en fiestas y domingos, quedando para las ferias el rezo privado. Es lógico no encontrar un reconocimiento oficial de este estado de cosas, pues la normativa vigente obligaba a todos los clérigos beneficiados o de órdenes sacras a rezar el oficio de manera conjunta y cotidianamente¹⁷⁹. Sin embargo, se imponía la realidad de muchas iglesias del Campo de Calatrava, sin abundancia de clérigos, y los visitantes calatravos tenían que aceptarla y reducir la obligación del oficio solemne a los festivos.

Esta adaptación de la norma a las condiciones prácticas --con el sentido de aceptar el mal menor y a la vez asegurar los mínimos--, de manera que la obligación expresa de celebrar las Horas *in choro* se limitaba a los días festivos, se dio también en otros ámbitos, aunque la legislación romana no se doblegó a las tendencias imperantes. Todo ello venía a unirse a la práctica tan extendida entonces del rezo privado de las Horas. Ambas realidades se complementan, y son los dos indicadores que podemos manejar para aproximarnos a la frecuencia del rezo coral en las iglesias calatravas. Para el primero los datos son tardíos: se trata de las prescripciones al respecto de los visitantes y de las constituciones de la cofradía de clérigos seculares existente en Almagro (desde la década de 1530); para el segundo, la extensión del rezo privado, las noticias se remontan a la década de 1490. Aludiremos primero al contexto general.

En todas partes, el rezo privado de la liturgia de las Horas había ganado terreno progresivamente a lo largo de la baja Edad Media; influyó en ello la imitación de los usos monásticos y canónicos, que lo admitían supletoriamente, y la facilidad para hacerlo a partir de la difusión del breviario romano-franciscano desde la primera mitad del siglo XIII. Evidentemente, la sustitución del

¹⁷⁹ Por ejemplo, *vid.* el canon 21 del Sínodo diocesano de Alcalá del 10 de junio de 1480.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 316.

oficio comunitario por su rezo a solas obedecía a la tendencia a abreviar el canto coral de las Horas o soslayar su prolijidad; pero también al predicamento que adquirió progresivamente la oración privada, en línea con las nuevas corrientes de piedad que ponían el acento en la vida interior más que en la tradicional observancia solemne de tipo monástico. En efecto, la obligación personal relativa al oficio divino se colocaba al menos en pie de igualdad con su valor de oración eclesial, no oficialmente pero sí en opinión de muchos doctores que terminaron haciéndose eco de la decadencia del rezo solemne y comunitario.

Por otro lado, ya desde comienzos del siglo XV en toda Europa muchos concilios y sínodos particulares se contentaban con mandar a párrocos y clérigos de iglesias rurales el rezo coral los domingos y días de fiesta, ayudados los curas por uno o dos clérigos; y la legislación pontificia, que nunca permitió expresamente el uso del rezo privado fuera de las dispensas como sí hacían teólogos y canonistas, al menos distinguía la celebración solemne del oficio en catedrales y colegiatas del rezo sencillo en el resto de las iglesias (decretales de Clemente V, 1305-1314). Tratados y catecismos, ante la imposibilidad de los prelados de asistir siempre a las Horas, aceptaban su rezo particular “en su palacio”, pero no les eximían de acudir los domingos a la iglesia¹⁸⁰.

Parece así que durante todo el siglo XV era corriente rezar privadamente el oficio¹⁸¹, entiéndase fuera de las fiestas. Es conocido el problema de los cabildos catedrales en cuanto al absentismo al oficio del coro y, de hecho, las ordenanzas del cabildo o cofradía de clérigos seculares de Almagro incluían la obligación del rezo comunitario y no individual¹⁸².

¹⁸⁰ Pedro de Cuéllar, *Catecismo*, fol. 45.- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, p. 236.

¹⁸¹ Sobre la extensión progresiva del rezo privado de las Horas, vid. también P. SALMON: “La Oración de las Horas”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, pp. 890-895.

¹⁸² *Ibid.*, Leg. 6065, s.n., 1818, traslado notarial de la aprobación de las ordenanzas el 19 de febrero de 1543, constituciones 9ª y 15ª, fols. 4r y 5v.

En las iglesias del Campo de Calatrava se aprecia que en conjunto se celebraba el oficio, pero cabe suponer que su frecuencia sería muy irregular, salvada la tendencia a asegurarlo en domingos y fiestas. Una irregularidad relativa tanto a los días como, en cada uno, a la omisión de Horas concretas, según la práctica bastante habitual que se daba en todas partes.

En cuanto a la frecuencia del oficio coral, público, recuérdese que las autoridades de la Orden venían a admitir que el deber de los capellanes de ayudar al cura se restringiera a los días festivos, entendida muy probablemente su duración desde la tarde de la jornada anterior. Por otra parte, era sólo los domingos y fiestas cuando los cofrades del cabildo de clérigos de San Pedro de Almagro estaban obligados a acudir al rezo comunitario de las Horas, incluidas las vísperas previas¹⁸³; piénsese que la cofradía se había creado precisamente para garantizar la brillantez del culto y para que las parroquias de la villa “sean mejor servidas que hasta aquí”¹⁸⁴, con la conciencia de salir al paso de una necesidad muy clara.

La otra cara de la moneda es la extensión del rezo personal. Los breviarios existentes en bastantes iglesias calatravas estaban destinados al oficio privado según todos los indicios (son pocos casos, comparativamente, pero si eran de uso particular los inventarios no tenían por qué reseñarlos). Según se señaló arriba, cuando en las iglesias hay breviarios, no suelen sustituir a los libros de coro necesarios para officiar, sino que se añaden a ellos. Junto a otros ejemplos¹⁸⁵, a este respecto resulta revelador lo que se dice al mencionar un breviario en el inventario de la iglesia de Miguelturra (1502): “un breviario de

¹⁸³ 1818, Almagro, traslado notarial de las ordenanzas aprobadas en 1543.-
Ibid., Leg. 6065, s.n., Constitución 9ª, fol. 4r.

¹⁸⁴ Ibid., fol. 2v.

¹⁸⁵ *Vid. supra* lo relativo a los breviarios en el apartado dedicado a los libros destinados al oficio.

molde que compro el cura lorenço peres que tiene el capellan”¹⁸⁶, como testimonio de que distintos tipos de clérigos rezaban las Horas a solas.

A ello hay que añadir la obligación de los rectores o curas que fueran freiles calatravos de recitar las Horas conforme al breviario propio de la Orden: impedidos los freiles de celebrar las Horas coralmente en el Sacro Convento, en este caso quedan legitimados para hacerlo a solas subsidiariamente, según la tradición benedictina¹⁸⁷.

-- Por otra parte, en cuanto al rezo de la totalidad de las Horas del oficio hay que advertir que la omisión de algunas era, en general, una práctica habitual.

El sínodo diocesano de Alcalá de 1480 obliga al rezo de *todas* las Horas, nocturnas y diurnas, queriendo salir al paso del “grand desorden e disolucion” existente¹⁸⁸. No era infrecuente el dejar alguna de las siete Horas canónicas o, al menos, evitar el decir las nocturnas y también otras “a sus tiempos devidos” cambiando el momento (“ca rezar maitines ante noche por mas libre y holgadamente dormir a ningun clerigo es lícito, ni es lícita otra alguna anteposición sin legítima causa”¹⁸⁹). Incluso se recurría a fundir Horas distintas en una sola, lo que se admite sólo para “los grandes omnes asi commo papa e cardenales”¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 371r.

¹⁸⁷ P. SALMON: “La Oración de las Horas”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 893.

¹⁸⁸ Sínodo diocesano de Alcalá de 1480, 21.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 316.

¹⁸⁹ Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar*, p. 10. También insistía en el momento adecuado para cada hora Pedro de Cuéllar en su *Catecismo* (fols. 43v y 45v), aunque se hace eco de la diversidad de costumbres existente en relación con laudes, prima y completa, rezadas con luz del día o no.- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, pp. 234 y 236.

¹⁹⁰ Rezan a primera hora de la mañana todas seguidas hasta nona. Pedro de Cuéllar lo justifica porque, ocupados por sus múltiples negocios, mejor es rezarlas así

Cabe suponer la misma tendencia a suprimir partes del oficio canónico en las iglesias calatravas, según ciertos indicios. Nótese que los cofrades clérigos seculares de Almagro debían decir maitines solemnemente en ciertas fiestas: la vigilia de la Ascensión, todas las de la Virgen, las vísperas de las Pascuas, el Corpus Christi, las de los apóstoles San Pedro y San Pablo y otras que el cabildo decidiera; tenían que usar sobrepellices, y aquellos que no acudieran sin causa justa de enfermedad o ausencia pagaría medio real de pena¹⁹¹. El tener que asegurar el rezo de maitines en ocasiones especiales parece indicar que no sería muy frecuente. Por otro lado, otras noticias hacen sospechar que en general los maitines se trasladaban a una hora menos gravosa que la suya propia, como se verá a continuación.

Cerramos este punto con el análisis de los mandamientos dirigidos a dos iglesias que se refieren indirectamente a la frecuencia del oficio, en su doble acepción: ser o no cotidiano y omitir a lo largo de la jornada algunas de sus partes o, al menos, privilegiar ciertas Horas, con una alusión a la irregularidad consistente en cambiar el momento del oficio nocturno. Casi ofrecen más dudas que certezas, porque en realidad no aluden al rezo en sí sino a su manifestación externa, que es el toque de campana anunciándolo.

En esencia, la información que se desprende de los mandamientos se resume en lo siguiente: aparentemente sugieren la celebración diaria de al menos algunas de las Horas; prestan una mayor atención (al menos, en su dimensión pública) a los maitines y a los laudes; y en el primero de estos mandatos se ve necesario fijar el momento de los maitines.

Sería notable comprobar que la frecuencia del rezo *coral* de maitines y laudes era diaria. En realidad, no puede afirmarse rotundamente: el *rezo* en sí se

que dejarlas.- *Catecismo*, fol. 43v.- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, p. 233.

¹⁹¹ 1818, Almagro, traslado notarial de las ordenanzas aprobadas en 1543.- *Ibid.*, Leg. 6065, s.n., Constitución 15^a, fols. 5r-5v.

da por hecho (pero no es lo esencial en las prescripciones, que se centran sólo en el *tañido* correspondiente). ¿Es el ideal formulado por los visitantes, desvinculado de la práctica habitual? ¿Se rezan las Horas, pero de modo privado, y el toque de campana es el testimonio residual de un uso desaparecido? ¿Podría pensarse incluso que puede concebirse ese tañer a la plegaria canónica sin que se rece?

En el mandamiento dirigido al sacristán y al rector de la iglesia de San Bartolomé de Almagro en 1534 los visitantes del Campo de Calatrava pretenden asegurar que se toque a maitines y a laudes todos los días, y que el primero de estos oficios se ajuste al horario debido, la medianoche. El toque de laudes se hará a la hora *acostumbrada*, con lo que se reconoce la diversidad de usos:

“Otrosy mandamos a los sacristanes que son o fueren de la dicha yglesya que de aqui adelante *tengan cuydado de tañer cada noche a maytines desde el dia de san miguel de setiembre hasta pascua de Resurreçion*, pues dello resulta seruiçio a dios e onrra al pueblo, y el tanner sea *a medianoche* poco mas o menos, e ansymismo *tangan a laudes a la ora que suelen tanner*, lo qual fagan e cunplan so pena de 20 mrs. por cada noche que lo dexaren de fazer, sy no fuere por cabsa de llover mucho o fazer alguna tenpestad, que la tal noche sean escusados. E mandamos al cura de la dicha yglesya que lo faga cunplir y executar sy no lo cunplieren e lo quiten de su salario mandando al mayordomo que no se lo pague, e que tanto fagan los dichos ofiçiales so la pena doblada para la obra de la yglesya”¹⁹².

Este texto admite interpretaciones distintas. Parece atestiguar que en la iglesia de San Bartolomé de Almagro se rezaban las Horas nocturnas, maitines y laudes (éstas últimas, o bien antes o bien después de salir el sol, según las variaciones normales de un lugar a otro), y además cada día. Pero cabe preguntarse si el tañer implica necesariamente la celebración del oficio *in choro*, puesto que no es obligado tocar la campana al menos durante todo el verano, y

¹⁹² 1534, Almagro. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 42v.

no existe ninguna razón para que en este tiempo dejara de rezarse. Lo lógico es suponer que una cosa conlleva la otra. Pero sería un uso colocado en un nivel superior a las tendencias comunes, y precisamente en Almagro el deterioro del culto divino inspiró a los clérigos seculares a constituirse en cofradía. Bien pudiera ser que el cura recitara estas Horas en privado. Los capellanes (reacios a hacerlo, como se ha podido ver arriba) no participarían con ellos en el rezo, ocupados en las misas votivas encargadas; además, se sabe que la misa de las ánimas del purgatorio la decían desde el alba, que es el momento habitual del inicio de laudes. En este caso, el toque de campana no sería propiamente una convocatoria al pueblo, sino un signo de que en el templo se estaba dando culto a Dios, si es que el cura lo hacía.

Cuando, años más tarde, los visitantes recriminan al sacristán de la iglesia de Villarrubia que ha dejado de tocar cotidianamente a laudes, de nuevo se plantea la duda de si esto ha ocurrido porque el oficio ya no se celebra o sólo por negligencia del sacristán; estrictamente, el texto se refiere a lo último, cargando la responsabilidad en el cura e incluso en los oficiales concejiles:

“Y porque fuymos ynformados ... que *no se tañia cada mañana a laudas como se avia acostunbrado hazer en esta villa los años pasados*, syendo cosa tan loable y de que dios nuestro señor sera servido, lo qual a sydo a culpa del dicho rector y de vos los dichos ofiçiales no mandarlo hazer, por tanto, de parte de su magestad y orden vos mandamos que de qui adelante, en el asyento que dieredes con el sacristan o sacristanes que della fueren sea y se obligue del tañer a laudas cada una mañana a la ora que se suele y acostumbra tañer ... so pena de un Real por cada vez que no lo cumpliere o dexare de tañer para los pobres desta villa, y vos el dicho Rector tengays cuydado de lo hazer cumplir al dicho sacristan, sobre lo qual os encargamos la conçiencia”¹⁹³.

Si aquí se da por hecho que los laudes se rezaban todos los días, quizá sea porque los visitantes no lo han comprobado y sólo han recibido “informa-

¹⁹³ 1549, Villarrubia. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 59v.

ción” en cuanto a la omisión de la manifestación externa que consideran tan importante. De todos modos, puede aplicarse el mismo razonamiento que en el caso anterior: este oficio podría recitarse en la iglesia, pero quizás de forma privada.

En todo caso, lo que puede deducirse de estos textos es que en ambas iglesias en estos momentos o en otros tiempos se habían celebrado maitines y laudes todos los días (un oficio coral o privado), o al menos durante una parte del año litúrgico, y quedó como testigo la costumbre de tocar la campana para señalarlas. Esto no se puede generalizar al resto de las iglesias de la zona, vista la variedad de usos que afectaban a las Horas canónicas y dado que expresamente se habla de la “costumbre” de una y otra villa. Si después se dejó de “tañer” en el segundo caso o hubo que garantizarlo en el primero, podría ser porque resultara ociosa la convocatoria en el caso de un rezo privado que no sería extraño (dadas las dificultades existentes para que los curas recibieran ayuda al decir las Horas, y dadas las corrientes imperantes), o porque simplemente ya no tuviera lugar este oficio. Del resto de las Horas cotidianas, y entre ellas las vísperas como las más importantes, no se dice nada. Tal vez no había nada que reprochar al respecto, o tal vez los freiles no consideraban necesaria la convocatoria diaria del pueblo a esta parte del oficio.

Lo que queda claro es el aprecio de las jerarquías calatravas por el toque de campana como manifestación pública de una plegaria de alabanza, por sus efectos beneficiosos sobre toda la comunidad y como testimonio de que allí se sirve a Dios de ese modo, lo que repercute en la honra del pueblo concreto.

D) LUGAR.

El lugar para recitar o cantar las Horas debía ser obligatoriamente el templo, como establece la normativa general, que sólo admite no hacerlo allí

“cessante justa causa”¹⁹⁴ (viajes o negocios¹⁹⁵). Las excepciones y licencias no se plantean en las visitas, probablemente porque en la idea de los visitadores el rezo del oficio no se concibe sino como plegaria que de cara al pueblo ha de quedar bien patente (aunque la realidad fuera otra), fuera del deber calatravo de cumplirlo “segun horden”.

Sí se insiste durante estas inspecciones en que el oficio ha de celebrarse en la **tribuna** de la iglesia. La razón, como se advierte en 1534 en el mandato dirigido al cura de Almagro que al parecer no lo hacía (so pena de 200 mrs. por cada vez que lo infrinja), es que “para aquello esta fecha”; pero además, porque “mas onestamente se pueden dezir [las Horas] alli que en otra parte alguna de la yglesia”; y más aún, de ese modo se establecerá una prudente distancia con los seglares evitando la mezcla con ellos que resta decoro y dignidad al oficio y distrae a los clérigos:

“... e por ello soys thenido en mas veneraçion e vos ternan mas acatamiento e Reverençia ansy a vuestra persona como a los otros saçerдotes, porque alli estays en quietud e no murmurando en cal los seglares”¹⁹⁶.

Hay que decir --según testimonios referidos a otros lugares-- que aún el rezo en la tribuna no garantizaba la separación con los laicos¹⁹⁷.

En el caso de Almagro se especificaba que el rezo en la tribuna había de hacerse “en qualquier tienpo del año”, pero en otros se menciona el **coro** como lugar adecuado para las Horas durante el verano: en 1537, al cura de la iglesia

¹⁹⁴ Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar*, p. 9.

¹⁹⁵ Pedro de Cuéllar advierte que aún así estos clérigos impedidos de estar presentes en la iglesia “otramente deben dezir sus oras en cavalgando o estando en casa o en la carrera” (*Catecismo*, fol. 43v).- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, p. 233.

¹⁹⁶ 1534, mandamiento dirigido a frey Rodrigo de Villatoro, prior de Zuqueca y cura de San Bartolomé de Almagro.- *Ibid.*, Leg. 6087, núm. 1, fol. 37v.

¹⁹⁷ 1510, Granátula.- *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 19, fol. 352.

de Valdepeñas se le mandaba poner dos escaños de buena madera en el coro “donde se dizen e ofiçian las Horas e ofiçios divinos *para en verano* donde se asyente el Rector e los otros clerigos que las dizen e ofiçian”, que han de quedar allí fijos so pena de 500 mrs.¹⁹⁸

En realidad el coro debía de ser un lugar relativamente frecuente para estos actos litúrgicos: algunos templos no tenían tribuna; y aún existiendo ésta, aparece a menudo como un lugar incómodo y estrecho. Es cierto que la tribuna era el sitio considerado idóneo para celebrar el oficio por razones prácticas: allí se encontraban los órganos, cuando los había, y podían instalarse cajones para guardar los libros de canto, así como atriles fijos. Además, todo podía preservarse instalando puertas con cerraduras en lo alto de la escalera por la que se subía. Pero en la mayor parte de las iglesias sus responsables no se cuidaban mucho de mantener en buenas condiciones esta dependencia con los elementos necesarios, sobre todo los libros del oficio¹⁹⁹.

Son muy frecuentes las menciones del mal estado de las tribunas (que además, son el lugar de acceso a los campanarios), de las escaleras por las que se sube a ellas²⁰⁰ y en general de las partes altas de las iglesias, que reciben con-

¹⁹⁸ 1537, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 246v.

¹⁹⁹ Ofrecemos sólo dos ejemplos a propósito de la custodia de los libros. En 1537 los visitantes ordenaron que en la tribuna de la iglesia de San Jorge, en **Aldea del Rey**, se instalara un cajón para guardar los libros de cantoría; además, debía ser enlucida.- Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 112r. En segundo lugar, al inspeccionar la iglesia de Valenzuela (1549) comprobaron que el atril donde se ponían los libros estaba quebrado; además, hubieron de mandar instalar un escaño para dejar en él los libros, ya que al terminar los oficios se dejaban en el suelo y se estropeaban mucho.- Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 63v-64r.

²⁰⁰ En 1539 hay que reparar en Santa Ana de **Granátula** varios escalones de esta escalera que accede a la tribuna, la barandilla y el propio suelo de la tribuna.- Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fols. 181r-181v. Dicha escalera, en la iglesia de **Valenzuela**, era de mala madera; había que rehacerla en ladrillo, yeso y piedra según la visita de 1539, donde se repite el mandato de los pasados visitantes.- Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fol. 92r. Pero diez años más tarde se vuelve a mencionar para el mismo templo una escalera de madera a la que faltan escalones.- Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 63v.

tinuos daños por la lluvia²⁰¹ y deben ser cubiertas²⁰² o reforzadas²⁰³, en relación con los constantes mandamientos sobre obras de retejado. Hay que tener en cuenta que a veces se abre un agujero en la bóveda de las tribunas para la soga de las campanas²⁰⁴. Además, a menudo se producían incursiones dañinas en estos lugares abiertos al exterior mediante ventanas que se mandan achicar, enrejar y cerrar con cerrojos.

Incluso en una iglesia como la de San Bartolomé de Almagro, rica y calificada como “bien adereçada” en la misma fecha en que se ordenaba al cura celebrar el oficio en la tribuna, se comprende que los clérigos no lo hicieran: esta dependencia aparece como un lugar inhóspito, dado que hay que reparar el suelo y el tejado y completar las tablas que faltan a los escaños; ni siquiera se podían utilizar los órganos que allí se encontraban, puesto que sus fuelles estaban rotos²⁰⁵. Y en la iglesia de Valdepeñas se había impuesto la costumbre de celebrar el oficio siempre en el coro (y no sólo en verano) a causa, en principio, de ciertas obras, de manera que los visitantes tuvieron que ordenar

²⁰¹ En 1510 se mandó en relación con la iglesia de Santa Ana de **Granátula** echar un suelo de yeso en la tribuna y revocar los agujeros, poner un tejado cobertizo en el campanario para evitar que la lluvia mojase la tribuna y retejar la iglesia.- Ibid., Leg. 6076, núm. 19, fol. 351r. En el mismo año, había que reparar el campanario de la iglesia de **Mestanza**, “questa peligroso”.- Ibid., Leg. 6076, núm. 16, fol. 334r. Se ordenó hacer un tejado a dos aguas sobre el campanario de Santa María de **Miguelturra** porque al caer el agua sobre las campanas se pudrían los ejes y las sogas, y retejar todos los tejados (1510).- Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 242v.

²⁰² Por ejemplo, hay que cubrir la iglesia en la parte del campanario y reparar los desvanes en **Corral de Caracuel** en 1510 (es la iglesia de Santa María de La Paz, aunque hay que notar que ya no es la parroquia de la villa).- Ibid., Leg. 6076, núm. 31, fol. 178v. La iglesia de **Tirteafuera** necesitaba que se hiciera un tejadillo sobre la escalera para subir a tocar las campanas (1510).- Ibid., Leg. 6076, núm. 25, fol. 79v.

²⁰³ En 1510 se manda al concejo de **Fuencaliente** hacer una pared en la parte alta de la iglesia porque recibe muchos daños de las piedras de la sierra.- Ibid., Leg. 6076, núm. 16, fol. 323r. Tras la visita de 1537 a la misma iglesia, los visitantes ordenaron al prior y a los oficiales concejiles reparar la subida de la escalera a la tribuna y el suelo de ésta, y poner un cerrojo en la ventana que daba a la sierra.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 17v.

²⁰⁴ 1539, Daimiel, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 410v.

²⁰⁵ 1534, Almagro. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 34v-35r.

que devolvieran los órganos a su antiguo lugar, la “tribunilla”²⁰⁶. En algún caso la tribuna aparece como un espacio amplio, como en la iglesia de Migelturra: dividida en dos cámaras que no parecen utilizarse conjuntamente puesto que se manda tabicar el arco que las separa, pero aún así ambas dependencias necesitaban renovar su suelo²⁰⁷. Hay que tener en cuenta además que estas obras, si se acometían, provocaban la inutilización de las tribunas durante un tiempo considerable.

²⁰⁶ Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 239r.

²⁰⁷ Hay que echar un suelo de yeso y betún y levantar el tabique, dejando sólo una pequeña puerta, así como reparar con yeso algunos escalones de la escalera por la que se sube, en el plazo de medio año. 1538, Migelturra.- Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 42v.

Capítulo 2

ASISTENCIA DEL PUEBLO Y VIVENCIA LAICA DEL OFICIO.

2.1. LITURGIA DE LAS HORAS Y MISA MAYOR: LA ASISTENCIA DEL PUEBLO.

2.1.1. La obligación de asistir.

En general, el canto del oficio divino funciona en muchos casos como complemento litúrgico de la misa mayor. Incluso ésta parece encuadrarse en cierto modo en la celebración de las Horas canónicas, una conexión extraña al uso propiamente romano en la alta Edad Media pero sí de tradición oriental y galicana¹ que después se extendió, de manera que era habitual en los domingos y fiestas dobles preparar la misa solemne con el canto de tercia². También la antigua liturgia hispánica consideraba como una unidad la integrada por vísperas, maitines y misa en las fiestas, y el oficio matutino desembocaba de modo natural en la misa³; en consonancia con ello, su tipo de *liber mysticus* incluía plenariamente no sólo todos o casi todos los libros necesarios para la misa, sino también a menudo los del oficio, uso que pasó al rito romano-hispánico (derivaría en el nombre de *mixtus*)⁴.

¹ N.M. DENIS-BOULET: “Análisis de los ritos y de las oraciones de la misa”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1964, pp. 361-362.

² M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 1277.

³ J.M. PINELL: “Liturgia: liturgia hispánica”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* dir. Q. ALDEA, T. MARÍN y J. VIVES, II, p. 1311.

⁴ J. JANINI: “Liturgia: “Liturgia romana”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* dir. Q. ALDEA, T. MARÍN y J. VIVES, II, p. 1324.

En nuestra zona, como se ha visto anteriormente, también existían al final de la Edad Media y en las primeras décadas del siglo XVI libros litúrgicos dedicados conjuntamente a las Horas y a la misa.

Y dicha unidad parece ser también así considerada por lo que respecta al pueblo, o al menos a una parte de él: la expresión “estando en la misa y en los otros oficios divinos” es muy corriente en los mandamientos de las visitas relacionados con la conducta de los laicos.

En realidad, catecismos y tratados doctrinales de la baja Edad Media recogen como obligación del cristiano la de asistir al rezo de todas las Horas canónicas del día de fiesta, como aplicación concreta del primer mandamiento de la ley de Dios⁵ o del tercero⁶. En cambio, los concilios y sínodos toledanos se limitan a indicar el deber de asistir a la misa completa --en los casos en que sucintamente incluyen catecismos-- a propósito del tercer mandamiento del decálogo⁷ o del primero de los mandamientos de la Iglesia⁸. Sin embargo, fuera del deber estricto, también las sinodales de la archidiócesis de Toledo piden a los párrocos que amonesten a sus feligreses a acudir al canto de las Horas los días de fiesta solemne⁹. Y los concilios y sínodos andaluces de los últimos años del siglo

⁵ “... todo christiano deve yr a las oras a las yglesias, señaladamente el día de fiesta”.- Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325). Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval*, p. 175. Para fray Hernando de Talavera, el día de fiesta debe gastarse “oyendo en los tales días los oficios divinales, en especial la misa mayor toda”.- *Breve forma de confesar*, p. 24.

⁶ De nuevo, en su *Breve doctrina* Fray Hernando de Talavera considera un todo los oficios divinos (misa y Horas) cuando enuncia el tercer mandamiento: “Emplear las fiestas en seruicio de dios nuestro señor, *en oyr officios diuinos...*”. Publ. L. RESINES: *La “Breve doctrina” de Hernando de Talavera*, p. 117 [fol. 16r].

⁷ Por ejemplo, el Sínodo diocesano de Toledo de 1323, 1.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, p. 175.

⁸ Sínodo diocesano de Talavera de 1498.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, p. 364.

⁹ Sínodo diocesano de Alcalá de 1336, 3, y Sínodo diocesano de Toledo de 1356, 15. Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, pp. 199 y 230.

XV y los primeros del XVI sí se refieren al modo de guardar las fiestas consistente en asistir a la misa mayor entera y a los “otros oficios divinos”¹⁰.

En general, se valoraba mucho como acto de piedad e incluso se animaba a los fieles a hacerlo cotidianamente, y los más devotos y formados rezaban las siete partes del oficio en sus casas¹¹. En alguna ocasión los “oficios divinales” se recomiendan al cristiano como parte de la preparación para la comunión ya en los días previos, y el mismo día debía levantarse a medianoche para oír los maitines “si buenamente pudiere”¹².

La actuación de los freiles calatravos respecto a considerar o no la asistencia de los fieles al oficio como un deber integrante del precepto dominical es distinta en el partido de Zorita y en el del Campo de Calatrava.

- Los mandamientos dirigidos a los concejos del primer territorio, las tierras del **partido de Zorita** (o arciprestazgos de Zorita y Almoguera), en los primeros años del siglo XVI, se refieren sistemáticamente al quebrantamiento de las fiestas y a la asistencia sólo parcial a la misa. En las visitas de 1510 ya hay una referencia al *aprecio por el rezo de las Horas en los días festivos*; aunque no se alude expresamente a la debida asistencia laica (lo importante del mandato es penar el juego, más grave en estos días), parece lógico deducir que se exigía:

¹⁰ J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 304.

¹¹ F. RAPP: “Les caractères communs de la vie religieuse”, *Histoire du Christianisme, 7: De la Réforme à la Réformation (1450-1530)* (coord.: M. VENARD). París, 1994, p. 260.

¹² Fray Hernando de Talavera: *En qué manera se deve haver la persona que ha de comulgar*. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, XVI, Madrid, 1911, p. 38.

“... y asymismo mandamos que a todos los que hallare [el alguacil] jugando a qualesquier juegos en los dichos dyas *entretanto que se dizen las oras*, que les pene por sendos Reales Repartidos segun de suso [dos tercios para la obra de la iglesia y las ermitas y un tercio para el alguacil ejecutor], lo qual mandamos al dicho alguazil so pena de çien mrs por cada una vez que negligente fuere en lo complir”¹³.

La multa ascendía al doble de la que merecían quienes esperaban a entrar en la misa durante la elevación de las especies consagradas (17 mrs.).

Son los visitantes de 1518 quienes incluyen una admonición tajante, indicando el *deber de asistir a las Horas de un sector de la población*. Tras recibir información de que (en cada localidad) “se guardan muy mal las fiestas que la madre santa yglesia manda guardar e çelebrar, lo qual es en mucho desacato e deserviçio de dios nuestro sennor e demas de ser cosa de muy mal enxemplo no se guardar el mandamiento de Dios”, prescriben que ni hombres ni mujeres realicen trabajo alguno; y a continuación exponen cuál es la forma debida de asistir al culto:

“... e que los casados e biudos e biudas que no tuvieren justo ynpedimento sean obligados a *yr a misa e bisperas desde el prinçipio que se començare a çelebrar el ofiçio divino*, e los que no fueren casados, de catorze annos arriba, vayan a misa todos los domingos e fiestas a lo menos antes que se comiençe el santo evangelio, so pena de un Real de plata, la mitad para la camara e fisco de su alteza e la otra mitad para la persona que lo denunçiare o para el juez que lo esecutare. E demas de la dicha pena, que qualquier persona que syn tener cabsa justa no guardare todo lo susodicho este todo aquel dia en la carçel publica”¹⁴.

¹³ Por ejemplo: 1510, agosto 17, Huerta de Valdecarábanos. Ibid., Leg. 6108, núm. 2, fol. 4r. Aparece también en las visitas a los concejos de Borox, Pastrana, Hontoba, Escariche, Yebra, Fuentenovilla, Albares, Mazuecos, Albalate e Illana.

¹⁴ Además mandan a los alcaldes ejecutar tales penas inmediatamente después de que les sea denunciada la transgresión, so pena de 2.000 mrs.- 1518, mayo 29, El Pozo. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 366v. Textos idénticos se incluyen en los mandamientos dirigidos a los oficiales concejiles de Albares y Almoguera en el mismo año.

Se entiende que la obligación afecta a los adultos y pueden eximirse de ella los adolescentes y jóvenes. Pero si los últimos están casados, ingresarán en la categoría de personas con mayores responsabilidades religiosas (por otra parte, queda documentada la edad mínima de catorce años para quedar obligados por el precepto básico).

De todos modos, también los “moços” (por contraste con los casados) deben guardar respeto al rezo de las Horas, pues no deben estar jugando en público ni en privado “en tanto que la misa *e bisperas* se dizen”, como se indica en visitas posteriores¹⁵, cuando ya todas las penas relativas al quebrantamiento de fiestas corresponden a los comendadores. Y en general nadie ha de ser visto en lugares públicos:

“y mientras se dize la misa *e las oras* los dias de fiesta, la gente no este en la plaça ni por las calles”¹⁶.

- En contraste con el partido de Zorita, en el **Campo de Calatrava** la asistencia al rezo o canto de las Horas *no* parece entenderse propiamente como un deber dominical-festivo, a tenor de los mandamientos de las visitas.

En el mismo contexto (órdenes dadas a los oficiales concejiles a propósito del cumplimiento cristiano en estos días), en ningún caso hay referencias tan explícitas como las que se acaban de transcribir; y frente a los castigos fijados para los que entran tarde a la misa mayor o dejan de ir, nada se prescribe contra la inasistencia al oficio; por último, como se verá más abajo, el correspondiente oficial del concejo, al asegurar el cumplimiento litúrgico ha de hacerlo únicamente a partir del comienzo de la misa, del mismo modo que los carniceros sólo debían

¹⁵ 1534, septiembre 16, Illana. Ibid., Leg. 6108, núm. 5, fol. 133r.

¹⁶ 1534, agosto 17, Borox. Ibid., Leg. 6108, núm. 5, fol. 12v.

cerrar su tienda desde el toque a misa hasta que terminase, sin mención alguna del toque de las Horas.

Sin embargo, lo interesante es que *muchos fieles están presentes durante el oficio* o alguna parte de él, en villas como Almagro, Corral de Caracuel, El Moral, Argamasilla, Valdepeñas, Puertollano, Villarrubia, Fuencaliente, Granátula, Picón, etc. Y es indudable que los visitantes conceden gran importancia a la liturgia de las Horas como deber clerical, ven con agrado que el pueblo asista aunque no le obliguen a ello, e intentan fomentarlo¹⁷.

2.1.2. Días y Horas de asistencia laica.

¿Cuándo asisten los feligreses al oficio y de qué Horas concretas se trata? Hay que recordar que para la zona de Zorita contamos sólo con la prescripción de hacerlo (sin que sepamos si se obedecía), que incluyen aquellas cuestiones; y para la del Campo de Calatrava, teniendo la certeza de dicha asistencia (sin el mandato

¹⁷ Es significativo que al apremiar al concejo de Alcolea para que se facilitara el acceso al templo de la aldea de Picón (“lo mas presto que pudieredes”), construyendo un puente de madera para salvar el arroyo que lo obstaculizaba sobre todo en invierno, los visitantes tenían presente sobre todo la asistencia de las gentes al rezo del oficio canónico: “... fisyessedes un ponton de madera en el lugar donde mejor os pareciese *para pasar a la yglesia a oyr las oras*”. Ya había sido ordenado, sin éxito, en la visita anterior. Es una de las ocasiones en que los freiles amenazan con imponer las penas en que han incurrido los oficiales (no se limitan a reiterar el mandato) aunque, como tantas veces, encuentran el modo de excusar el castigo, en este caso a causa de las obras de la iglesia.- 1502, abril 18, Picón. Ibid., Leg. 6110, núm. 16, fol. 205v.

expreso para ello), los datos al respecto son más oscuros. Pero hay que advertir que no necesariamente habrían de coincidir los deseos que los visitantes de dirigir a los fieles a los oficios canónicos en unos días y, sobre todo, en unas partes concretas, con la práctica popular no sujeta a obligación expresa. Por ello, no conviene extrapolar los datos del primer territorio al segundo.

Como se ha podido ver en los textos anteriores, las fuentes correspondientes al partido de Zorita prescriben explícitamente que los seglares adultos acudan al oficio canónico en los domingos y el resto de las fiestas.

Para el Campo de Calatrava, realmente no siempre se especifica que la presencia de los fieles en la oración de las Horas se produzca en los días festivos, pero existen razones para suponerlo así. No se puede descartar la asistencia de los laicos a algunas Horas del oficio ferial si es que éste se celebraba fuera de las fiestas y dominicas, lo cual ponemos en duda (como se ha explicado en el apartado anterior) salvo, quizás, en los núcleos de mayor entidad. Pero entendemos que se trata fundamentalmente de las Horas cantadas los domingos y fiestas en relación con la celebración de la misa mayor, tal como más explícitamente se indica para Granátula (“muchos vezinos desta villa los domingos e fiestas se suben a la tribuna ... y estorvan las oras”¹⁸), para Fuencaliente (“... las mugeres, de que van a la dicha yglesya a oyr misa e a los otros divinos ofiçios...”¹⁹) o para Almagro, donde al reprobar cómo se conducen “muchas personas estando en la yglesya oyendo las oras e ofiçios divinos”, se ordena que “ninguno sea osado de aqui adelante, estando en la yglesya en la mysa e otros divinos ofiçios de estar fablando...”²⁰. En términos similares se expresa la visita de 1537 a Corral de Caracuel²¹.

¹⁸ Leg. 6079, núm. 19, 1510, Granátula, fol. 352.

¹⁹ Leg. 6079, núm. 1, 1537, Fuencaliente, fols. 22v-23.

²⁰ Leg. 6078, núm. 1, 1534, Almagro, fols. 39-39v.

²¹ Leg. 6079, núm. 1, 1537, Corral de Caracuel, fols. 267-267v.

Así, ambas celebraciones litúrgicas suelen ir asociadas, de manera que el estar en la iglesia “oyendo misa e los otros ofiçios divinos” parece ser lo habitual, y lo lógico es que esto ocurra los domingos y festivos. Además, aparte del dato positivo que así lo indica para Granátula, los textos aludidos hacen referencia a una concurrencia masiva a la iglesia, lo cual sucedía en esos días.

Por lo tanto, a nuestro entender también en el señorío del Campo de Calatrava la documentada asistencia del pueblo al canto coral de las Horas tiene lugar los *domingos y fiestas de guardar* y está *asociada con la misa mayor*.

En cuanto a la fracción del oficio que oían los fieles en esos días, en el partido de Zorita sabemos que se consideraba un deber de los laicos afectados por él asistir concretamente a las *vísperas*. Es difícil saber si son las propias del sábado o día anterior a la fiesta, o bien las celebradas en la tarde de la misma jornada festiva. Aparentemente se trata de las últimas, según la expresión reiterada “misa e bisperas”, en ese orden, y la de “misa e bisperas los domingos e fiestas”, sin referencia a la tarde anterior; el día de fiesta se llenaría con la misa mayor de la mañana (es el uso general en todas partes) y la asistencia vespertina a las Horas (aparte de eventuales procesiones por la villa o hacia alguna ermita y otras costumbres como el reparto de caridades, etc., que completarían algunas celebraciones especiales). Sin embargo, está muy arraigado el concepto de que la jornada festiva empieza en la tarde del día anterior²². Que la *asistencia a las Horas es previa a la misa mayor* parece claro en el texto reproducido arriba (inserto en las visitas de 1518): los casados y viudos tienen que asistir al culto “desde el principio que se començare a çelebrar el ofiçio divino”. Parece más lógico pensar que los fieles estaban convocados al canto de *vísperas del día anterior a la fiesta*, ya íntimamente asociado a ella; si no acudían, al menos se les exige.

No contamos con ninguna noticia similar para el Campo de Calatrava, a pesar de las frecuentes referencias a la asistencia seglar al oficio.

²² *Vid. infra.*

Es posible que, no existiendo la presión de la obligación impuesta, se tratara habitualmente de la *hora tertia* del domingo o fiesta (aunque no puede descartarse que acudieran a las vísperas del día previo). Lo sugiere el hecho de que aquella parte del oficio estaba directamente ligada a la celebración de la misa mayor, tenida a continuación; el rezo canónico de tertia desembocaba prácticamente en el culto eucarístico. Se ha aludido a esta conexión al comienzo de este apartado.

Además, lo confirman otras vías: en su catecismo, Pedro de Cuéllar consigna que las misas mayores se celebran a partir de tertia (desde las 9 de la mañana aproximadamente) y no antes, según los cánones²³. También el sínodo de Jaén de 1492 recoge la práctica general al establecer que los domingos y fiestas en las parroquias se digan tertia y misa de tertia (añade las vísperas cantadas)²⁴.

¿Qué posibilidad hay de que asistan también (o sólo) a los oficios vespertinos del día anterior? Estrictamente, el día de fiesta ha de guardarse *a vespera usque ad vesperam* --en las prescripciones conciliares de la Edad Media²⁵; es decir, “desde el sol puesto hasta que otro día se ponga el sol”²⁶, según la tradición antigua de la Iglesia²⁷ que entronca con la costumbre judaica del sábado²⁸. Así lo considera el cabildo del clero secular de Almagro: el pueblo es convocado (¿se entiende como mandato o bien como recomendación piadosa?) a asistir al oficio

²³ Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro Cuéllar (1325)*, Salamanca, 1987, p. 231.

²⁴ J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 312.

²⁵ P. JOUNEL: “El domingo y la semana”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 727.

²⁶ Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar*, p. 25.

²⁷ A finales del siglo IV el concilio de Laodicea ya recomendaba a los fieles asociarse al oficio nocturno o lucernario previo al domingo.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 1290.

²⁸ Lev. 23,32.

desde las primeras vísperas del día previo a la fiesta y por ello no deben faltar los clérigos²⁹.

Ignoramos si en nuestra zona los fieles concurren a los oficios de la tarde o noche del sábado. Se ha entendido que era esto lo que exigían las jerarquías calatravas a los cristianos de la zona de Zorita. Pero al margen de las exigencias y convocatorias, estudios generales indican que poco a poco fue decayendo el uso del pueblo de sumarse a las vísperas del sábado, que coinciden con el final de una jornada de trabajo. Y en cambio, a pesar de la mayor importancia litúrgica de aquéllas, fueron las celebradas el domingo, llamadas “segundas vísperas” y promocionadas desde el siglo IX, las que lentamente terminaron absorbiendo el concurso asiduo de los fieles³⁰.

Pero tampoco parece probable que en las parroquias calatravas las gentes acudieran a estas vísperas dominicales. Según algunos historiadores de la liturgia esto tardó en ocurrir y sólo se generalizó desde bien entrado el siglo XVI, puesto que para la legislación conciliar medieval el domingo termina inequívocamente a la puesta del sol³¹. Y por otra parte, no parece que al menos en el conjunto de la archidiócesis de Toledo fuera habitual entre los feligreses acudir al templo el domingo por la tarde.

Contamos con dos indicios en contra.

En primer lugar, ante el problema de que el pueblo tendía a cambiar la obligada misa mayor por las misas votivas, el arzobispo Cisneros recurrió a la solución de trasladar todas las misas votivas dominicales precisamente a la tarde

²⁹ La cofradía de clérigos de San Pedro de Almagro incluye el siguiente deber para todos sus miembros: “... sean obligados todos los domingos e fiestas que la Yglesia manda guardar e los días que el pueblo viene vocado a estar y residir en las oras e Divinos ofiçios, desde las primeras visperas de la bigilia hasta las completas del dia inclusive”. 1818, traslado notarial de la aprobación de las ordenanzas el 19 de febrero de 1543, constitución 9ª. *Ibid.*, Leg. 6065, s.n., fol. 4r.

³⁰ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 1291.

³¹ P. JOUNEL: “El domingo y la semana”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 730.

(sínodos de 1497 y 1498)³²; si se consideraba que esta medida evitaba el peligro, era por la conciencia de que la concurrencia de los fieles a las iglesias se concentraba en la mañana de la fiesta.

Y en segundo lugar, en los mismos sínodos consta un dato interesante: al disponer que haya catequesis para los niños en las iglesias los domingos por la tarde, se establece que se convoque a los parroquianos y a sus hijos menores mediante el “tañer a la Salve” para cantarla devotamente como prelude de la enseñanza doctrinal. Pues bien, esto parece una novedad introducida ahora que no enlaza con ningún hábito de los feligreses de acudir a la oración canónica de la tarde en las domínicas: en el sínodo diocesano de Talavera de 1498 se especifica que esta convocatoria tendrá lugar “despues de visperas e completas”³³ y, más adelante, “despues de visperas”³⁴. Nótese que a los fieles se les invita precisamente al final de la oración canónica vespertina, cerrada con la Salve, señal de que no asistían a aquélla; se ve necesario exhortarles específicamente para que acudan al templo al canto mariano e incluso Cisneros añade un estímulo especial:

“porque los fieles christianos se muevan con mejor voluntad a fazer lo suso dicho ... otorgamos a todas las personas que fueren a la dicha salve todos los domingos, por cada vez que fueren, quarenta dias de perdon”³⁵.

En cambio, fuera de los sábados pero a propósito de las fiestas de los santos, sí se constata que sus vigiliyas, las de los santos principales o de advocaciones de la Virgen, gozaban de gran aceptación entre los fieles. Lo prueban las mandas testamentarias a curazgos e iglesias que durante todo el siglo XV y con posterioridad muy a menudo eligen estos días y momentos para fijar los rezos *pro anima* anuales, en lugar del día del aniversario. En la misma línea, lo cierto es que

³² *Vid. infra* a propósito de la asistencia a la misa mayor.

³³ Sínodo diocesano de Talavera del 24 de octubre de 1498, cap. IV.- Publ. *Ibid.*, p. 354.

³⁴ *Ibid.*, p. 362.

³⁵ Sínodo diocesano de Alcalá del 4 de noviembre de 1497, 4.- Publ. *Ibid.*, p. 345.

para los cofrades que celebran a sus patronos indudablemente la fiesta comienza con la vigilia del día anterior.

En resumen, a tenor de las consideraciones anteriores puede decirse que la atestiguada presencia del pueblo en las Horas tiene lugar los *días de fiestas y los domingos*, que es cuando se celebran con mayor solemnidad, y *previamente y en conexión con la misa mayor* respectiva. Por un lado, en las fiestas de santos podrían asistir a la *vigilia de la noche* precedente; por otro lado, en los domingos del tiempo cabe pensar que su concurrencia a la oración canónica se refiere usualmente al rezo de la *hora tercia, antes de la misa mayor* y como preludio de ella, según el sentido que solía adquirir este oficio. No se puede descartar que acudan a las vísperas del sábado, pero en cambio puede deducirse fundadamente que no asistían a las “segundas vísperas” en la tarde del domingo.

2.2. LA VIVENCIA LAICA DEL OFICIO.

Hay que advertir que las páginas que siguen, referentes al modo de los seglares de vivir la liturgia de las Horas, se refieren predominantemente al Campo de Calatrava, zona mucho más documentada que el señorío septentrional de la Orden o tierras de Zorita.

Es necesario preguntarse primero acerca del grado de conocimiento que los fieles podían tener de este acto litúrgico y sus elementos, teniendo en cuenta testimonios directos y también las posibilidades razonables que existen para ello en función del ambiente de la época. En segundo lugar, las visitas proporcionan algunos datos que, como cabía esperar, son escasos pero representativos de diferentes actitudes.

2.2.1. La familiarización de los fieles con el oficio y sus elementos.

Siempre resulta arduo el problema de la comprensión de la liturgia por parte de los fieles, pero al menos se puede afirmar que el pueblo estaba muy familiarizado con la plegaria canónica pública, asegurada regularmente en las loca-

lidades del Campo de Calatrava (al menos, como se ha señalado, los días de fiesta) a tenor de la disponibilidad de libros existentes en sus iglesias y de otros indicios examinados arriba. Por otra parte, una vía de conocimiento de la conexión del pueblo con el oficio la constituyen las mandas *pro anima* contenidas en testamentos y a menudo en los inventarios de estas iglesias y curazgos, cuando al citar las posesiones incluyen la referencia a la contraprestación piadosa encargada. Al lado de ello, con el objetivo de rastrear la posible popularización de algunos elementos del oficio en la época, se ha manejado otra fuente muy representativa de la común mentalidad de las masas populares aunque ya fuera de nuestro ámbito específico: es el tratado de Pedro Ciruelo destinado a erradicar una serie de supersticiones en uso hacia 1530³⁶, algunas al parecer muy extendidas por España, con ritos o actos donde las gentes iletradas a veces utilizan oraciones litúrgicas para conseguir determinados fines, aunque de esta obra interesan no sólo dichas prácticas sino también las vías ortodoxas propuestas por el autor. Finalmente, el conocimiento del estado que la plegaria canónica presentaba entonces, según los datos aportados por los historiadores de la liturgia, puede al menos sugerir la asequibilidad o no de algunas de sus partes para los fieles.

a) En cuanto a la *familiarización de los fieles con los oficios de ciertos días*, aparte de los domingos hay otras dos circunstancias en que el rezo de las Horas atrae su participación; ello enriquece el conocimiento general que tenían de estos actos litúrgicos, sirve después para identificar mejor su estructura al asistir a las Horas previas a la misa mayor del domingo e incluso les aporta un interés especial por algunos elementos del oficio.

³⁶ Pedro CIRUELO: *Reproucion de las supersticiones y hechizarias*. Introd. y edic. A.V. EBERSOLE, Valencia, 1978. Como se advierte en la introducción, este texto se basa en la edición de Salamanca de 1538, pero la obra fue publicada por primera vez en 1530. La vida del autor se había desarrollado entre Daroca, Salamanca y París antes de ocupar una cátedra de filosofía en Salamanca desde 1510, pero a menudo alude a costumbres practicadas en toda la Península. Al igual que su “Arte de bien confessar”, la *Reproucion de las supersticiones*, también en lengua vulgar y con intención didáctica, se divulgó mucho en España.

Se trata de los **oficios integrantes de la liturgia funeraria y la del santoral**.

A través de las mandas *pro anima* se constata que eran apreciados por los fieles del territorio calatravo, muestra de que muy probablemente los frecuentaban (en el caso de los aniversarios por los difuntos, hay testimonios que lo acreditan). Además, los encargos piadosos muestran que se conocía la estructura al menos a grandes rasgos, marcada, para las gentes, por el número de lecciones (que conlleva un número de salmos) y por la inclusión de otro elemento, la letanía (preces litánicas).

En efecto, el oficio vigilar de difuntos formaba parte de las exequias, y los testamentos procuran asegurarlo, como se recoge por ejemplo en uno de ellos fechado en 1401:

“... e mando quel dia de mi enterramiento me digan misa e vegilia de nueve liçiones e letania ... e mando que en cabo del anno que me digan una misa e vegilia de nueve liçiones”³⁷.

Junto a los encargos de misas (misas de *requiem*, treintanarios, o, menos a menudo, novenarios), los de las vigiliass asociadas a ellas constituyen una constante, y por sí solas un buen recurso si el nivel económico del difunto no permite ordenar misas. Resulta usual la especificación del número de lecciones o lecturas; si el importe de la manda no alcanza a las nueve, entonces la vigilia se reduce a tres³⁸, y también se abrevia por consiguiente el número de responsorios y el de los salmos con sus antifonas. Puede tratarse también de seis lecciones. Así, el inventario de 1510 del curazgo de Grnátula recoge cinco donaciones *pro anima*

³⁷ 1401, mayo 5, Almagro. Testamento de Pedro Roys, vecino de Almagro (inserto en la compra por el Sacro Convento de unas casas en Almagro, el 21 de octubre de 1401). A.H.N., OO.MM., Secc. Dipl., Carp. 466, núm. 283.

³⁸ La misa y la vigilia de tres lecciones se encargan también para el día del entierro y para el cabo del año. 1446, mayo 23, Almagro. Testamento de Francisca Rodríguez, viuda de Bartolomé Rodríguez y vecina de Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6252, núm. 9, s.f.

(diferentes lotes de viñas) cuya contraprestación consiste respectivamente en una vigilia de seis lecciones, otra de nueve, otra de tres, una vigilia con letanía y (solamente) una misa³⁹.

Además, parecía deseable poder añadir las largas letanías, preces dirigidas a la Trinidad, la Virgen y un gran número de santos seguidas de *Kyries* que, por el carácter penitencial que terminaron adquiriendo, no se rezaban en tiempo pascual ni en domingos o fiestas, sino al final de todas las Horas de las ferias pero sólo en Adviento y en Cuaresma, según el uso romano a partir del siglo XIII. Son recitadas de rodillas y usualmente con la inserción de los salmos *Miserere* (Sal. 50) y *De profundis* (Sal. 129)⁴⁰. Recuérdese que en muchos templos parroquiales del Campo de Calatrava las letanías podían contenerse en libros o cuadernos aparte.

Pero en el terreno de las preferencias sobre el día de la intercesión por la propia alma, al lado del aniversario anual se impone también el santoral: a menudo se quiere que la misa y la vigilia sean dichas no en la fecha de la muerte, sino en la fiesta de determinados santos, a la que superponen, por lo tanto, la vigilia de difuntos. Esta elección indica que tales vigilias de santos o de la Virgen eran conocidas no sólo por las jerarquías de la Orden⁴¹ o por el clero⁴² --instruidos

³⁹ 1510, Granátula. *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 19, fols. 348r-349r.

⁴⁰ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 1245-1246. El nuevo Breviario reformado de Pío V (1568) suprimiría las preces litánicas feriales en las Horas menores y en maitines; quedaron para vísperas, laudes y prima y sólo en Adviento, Cuaresma, las vigilias y las cuatro témporas. *Ibid.*, p. 1152.

⁴¹ El comendador de Benavente y Almadén frey Sancho Sánchez de Ávila legaba ciertos bienes al Convento de Calatrava a cambio de que el día de San Bernabé los freiles dijieran por él una vigilia con letanía, y una misa de réquiem solemne, cantada, según acostumbraban en el Convento. 1438, junio 4, Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Secc. Dipl., Carp. 467, núm. 316.

⁴² Sirvan como ejemplo las detalladas instrucciones dadas en su testamento de 1481 por el racionero de Sevilla originario del partido de Zorita, Juan Fernández de Almonacid, que en este caso escoge el oficio sabatino en honor de la Virgen, aunque no se trata del nocturno: la donación a los clérigos de la veintena, de la misma catedral, implica entre otras obligaciones la de decir todos los sábados en cierta capilla nona y vísperas con la antifona cantada "Gaude Dei Genitrix" y el responsorio "Ora pro nobis",

todos ellos en el oficio canónico--, sino también por el pueblo, que debía de asistir a ellas de buen grado. Las donaciones *pro anima* a curazgos e iglesias así lo indican: hay encargos de misa de *requiem* con vigilia (en menos ocasiones, sólo la vigilia) el día de San Andrés, de San Francisco, de San Pedro y San Pablo, de Santiago⁴³; vigiliass el día de Santa María de la Paz, y vigilia y misa el de Santa María de la O, ocho días antes de Navidad⁴⁴, etc.

Estos oficios a los que el pueblo (según parece lógico) asistía eran bastante largos, al menos más que las “Horas menores” o diurnas. En realidad, la vigilia de difuntos se articulaba propiamente en nueve salmos, nueve lecciones y nueve responsorios⁴⁵, precisamente igual que la vigilia de las fiestas de los santos según el oficio romano ya desde los siglos IX-X⁴⁶ (se mantuvo este formato en la reforma de Gregorio VII⁴⁷ y en el *Breviarium Curiae* del siglo XIII⁴⁸, tan difundido), a diferencia de las vigiliass de los domingos, más largas, y de las feriales, más breves. Por ello, la reducción a tres o a seis lecciones hay que considerarla una arbitrariedad, pero incluso los sínodos toledanos lo institucionalizan, admitiendo la variedad de una iglesia a otra⁴⁹. Ello encaja con la “anarquía y decadencia” que experimentó en general el oficio divino desde el siglo XIII, durante la baja Edad

con un responso de difuntos.- 1481, feb. 16 (traslado de 1487, agosto 1, Almonacid). A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6111, núm. 3, fol. 227v.

⁴³ Todos estos encargos están tomados del inventario de tierras, quíñones y huertas del curazgo de Aldea del Rey; cada donación lleva la anotación del nombre del donante y la correspondiente obligación *pro anima*. 1537, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 3, fols. 120r-120v.

⁴⁴ 1537, Valdepeñas, inventario del curazgo. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 9, fol. 106v.

⁴⁵ P.M. GY: “La muerte del cristiano”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, pp. 668-669.

⁴⁶ En realidad, es un oficio romano-galicano. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 1127.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 1130.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 1139-1140.

⁴⁹ Por ejemplo, el sínodo diocesano de Toledo del 3 de mayo de 1356, 15, al reseñar cuáles son las fiestas de guardar a lo largo de todo el año, indica lo siguiente: “Oficium vero predictarum festivitatum et aliarum sive sint novem sive trium lectionum, prout actenus fieri consuevit in ecclesiis a clericis observetur”.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 230.

Media y hasta la reforma de Pío V y el concilio de Trento; pero era posible porque la distribución ternaria respondía a la antigua división monástica de los tres nocturnos (tres salmos y tres lecciones cada uno), de modo que aquella reducción equivale a encargar solamente uno o dos nocturnos. El caso es que los seglares aprecian como más solemnes y valiosas las vigiliias con un mayor número de lecciones.

Así pues, a la hora de valorar el modo en que el pueblo podía vivir la liturgia de las Horas cuando asistiera a ella los días de fiesta, fuera previamente a la misa mayor o en la vigilia de la noche anterior, creemos que se puede afirmar que en cierto modo está en condiciones de seguir la oración canónica, consistente en esencia en salmos, lecciones y oraciones. Se constata que conoce la estructura global y detecta sus variaciones.

b) Veamos cuáles de sus **elementos** ofrecían un relieve mayor para los fieles.

Por los testimonios que se acaban de examinar consta que dos de ellos destacaban a sus ojos, las *letanías* y las *lecturas*.

Pero junto a éstos, si se sigue la estructura del oficio cabe recordar otros que por su carácter invariable o por la brevedad de sus fórmulas resultarían asequibles para los fieles o, desde luego, familiares; especialmente en el caso de los salmos, que conocerían además por otras vías añadidas a la celebración de las Horas.

-- Las **letanías** reúnen requisitos que satisfacen especialmente las aspiraciones religiosas: el culto a los santos y la exhaustividad en la petición de intercesión. Los fieles las conocían por las vigiliias de difuntos y como final de las Horas en muchos otros días.

Pero quizás también con ocasión de las llamadas *Letanía mayor* (25 de abril, día de San Marcos) y *Letanías menores* o “rogativas” contra las calamidades

(en los tres días anteriores a la fiesta de la Ascensión)⁵⁰, si se celebraban. Se trataba de procesiones de carácter penitencial donde, con el canto de salmos y antifonas y otras oraciones, un elemento fundamental era la impetración del sufragio de todos los santos. Su carácter se había ido transformando en las ciudades, pero hacia 1530 permanece en Castilla la asociación entre la letanía de los santos y la protección de los frutos de la tierra. Así, Pedro Ciruelo recomienda su recitación como componente de las bendiciones preventivas de los campos en los meses de marzo, abril y mayo; y también con ocasión de fuertes tempestades figura la letanía de los santos en su pormenorizada descripción del remedio espiritual que debía ser aplicado en la iglesia por los clérigos y fieles reunidos, en este caso recitada durante la procesión por el claustro o el interior del templo⁵¹. Es posible que en nuestra zona la popularidad de las letanías y la fe en su eficacia se debiera tanto a su inclusión en el oficio como a su conexión con la protección contra las calamidades naturales en el medio rural.

-- En cuanto a las lecturas, seguramente las más significativas para los fieles son las **lecciones hagiográficas**, plagadas de elementos novelescos y expresivas imágenes, que en las fiestas de los santos --tan abundantes-- se habían multiplicado y además, podían leerse en romance (recuérdese la disponibilidad en las parroquias de la zona de libros compiladores de *historias*). Nótese también que a menudo la celebración propia del domingo se veía anulada por la de la fiesta de

⁵⁰ Vid. una somera descripción de estos ritos originarios respectivamente de Roma y de la Galia en el siglo VI en A. CHAVASSE: "El año litúrgico: El ciclo pascual", en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, pp. 773-774. A. VAUCHEZ estudia su evolución desde la antigüedad grecorromana hasta el modo espiritualista en que Santiago de Voragine los presenta en su *Leyenda Dorada*, depurados estos actos de su original sentido de búsqueda de protección en el mundo rural.- "Liturgia et culture folklorique: les rogations dans la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine", en *Fiestas y liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez (12/14-XII-1985)*, Madrid, 1988, pp. 21-34.

⁵¹ Pedro CIRUELO: *Reproucion de las supersticiones y hechizarias*. Introd. y edic. A.V. EBERSOLE, Valencia, 1978, pp. 125 y 122 respectivamente.

un santo o su Octava, y entonces también se podían escuchar los relatos de sus vidas.

Que efectivamente los fieles en general conocían los hechos más famosos de los santos es algo que se desprende de las numerosas advertencias que reciben contra los deseos de imitar sus aspectos milagrosos, contenidas aquéllas en obras formativas como la citada *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*. Cuando Pedro Ciruelo previene al común de los cristianos sobre prácticas con intención curativa (usando de ensalmos y nóminas) o adivinatoria (buscando la inspiración de Dios en los sueños), condena que estén tratando de imitar el ejemplo de los santos y se justifiquen así; insiste en que es presunción vana ser uno tan santo como aquéllos a quienes Dios favoreció extraordinariamente con dones especiales, y los vulgares no podrán distinguir si los efectos obtenidos proceden de Dios o del diablo. Lo mismo ocurre cuando las gentes suplican apariciones: “Y avnque en las historias de algunos sanctos y sanctas se lea que les aparecieron Jhesu christo, o la virgen Maria. Etc. Ansi como a Santa Agueda le aparecio el apostol sant pedro. Etc. Aquello fue por vna gracia especial que a muy pocos se haze”⁵². El autor, en su argumentación didáctica, da por supuesto el conocimiento común de los hechos singulares protagonizados por los santos.

-- Fuera de los dos elementos citados hay que destacar los **Salmos**, que constituyen el núcleo del oficio.

En teoría se recita todo el salterio a lo largo del año, pero no era así al verse sobredimensionado el oficio santoral. Aparte de los cantados cada domingo, a través de la asistencia a las vigiliyas de difuntos y a las de los santos los fieles conocerían una serie de salmos concretos o al menos los versículos iniciales, junto con sus antífonas repetidas que van marcando el sentido de cada salmo. En las

⁵² Pedro CIRUELO: *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*. Entre otros ejemplos, véase lo relativo a las curaciones: parte III, capít. 3º, p. 84; 12º, p. 142. Sobre la adivinación a través de los sueños: parte II, capít. 6º, p. 65. Sobre las apariciones: parte III, capít. 11, p. 136.

honras fúnebres son salmos penitenciales, de esperanza y también pascales desde el paralelismo entre la muerte cristiana y el triunfo de Cristo⁵³; en las vigili- as de los santos son elegidos en función del que se trate: hablan de la confianza del mártir en la prueba, del júbilo de los elegidos, del amor del justo por la ley de Dios⁵⁴. Si se trata de la hora tercia del domingo previa a la misa mayor, entonces se canta invariablemente la primera de las tres secciones del salmo 118 (“Beati immaculati in via...”)⁵⁵, hecho de reflexiones laudatorias y súplicas en torno a la observancia de la ley de Dios.

Como se sabe, la utilización del salterio era muy frecuente: no sólo es el libro por excelencia de la oración eclesial oficial; la gran variedad del contenido de estas plegarias inspiradas, a las que se puede dar un sentido cristológico y aplicar a todas las circunstancias, multiplicó su uso extralitúrgico por parte de los clérigos. Así, la recitación de ciertos salmos formaba parte de los exorcismos sobre los endemoniados⁵⁶, o bien del remedio aconsejado contra tempestad, sequía, fuego e inundaciones⁵⁷, y era parte integrante de las bendiciones preventivas sobre la tierra aconsejadas en los meses de abril, mayo y junio contra “los malos nublados”⁵⁸.

⁵³ Por ejemplo, los salmos 3, 4, 29, 113, 92, 4, 41, 50 (*Miserere*), etc. Vid. P.M. GY: “La muerte del cristiano”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, pp. 668-670.

⁵⁴ P. JOUNEL: “El culto de los santos”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 832.

⁵⁵ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 1279.

⁵⁶ Tras leer fragmentos de los cuatro evangelios sobre el endemoniado, el sacerdote debía leer el salmo 24 (“Iudica domine nocentes me”), el 58 (“Eripe me de inimicis meis”) y el 20 (“Qui habitat in adiutorio altissimi”), según la descripción de Pedro Ciruelo y sus recomendaciones personales. Igualmente cuando el diablo perturba una casa, entre otros remedios hay que recorrer todas las estancias diciendo el salmo 20.- *Reprouacion contra las supersticiones y hechizarias*, parte III, capít. 8º, p. 116; p. 51.

⁵⁷ Reunidos los clérigos y todos los fieles en el templo se celebra una peculiar liturgia que incluye el canto por los primeros de los salmos graduales y otros varios “que hagan al proposito”.- *Ibid.*, parte III, capít. 9º, p. 122.

⁵⁸ Subidos cada mañana los curas a la torre de la iglesia, deben impartir “no conjuros sino bendiciones de Dios sobre sus heredades: conuiene a saber *psalmos*,

Pero además de ello, el salterio gozaba de una gran difusión en la Edad Media como texto para la oración privada. Puede objetarse lo restringido del manejo de libros de piedad a grupos de laicos cultos, pero también hay que tener en cuenta que determinadas prácticas supersticiosas incluían frases de ciertos salmos o salmos enteros, lo que muestra su popularización.

El maestro Ciruelo lo denuncia en varias ocasiones al hablar de la nigromancia: así, señala que “algunos dicen el psalmo deus laudem meam para que dios les de vengança de sus enemigos” y otros dicen salmos y devotas oraciones “para alcançar algunas cosas malas y suzias del mundo”⁵⁹; su descripción de los ritos de la peligrosa “arte notoria” (pacto con el diablo para alcanzar sabiduría), practicado “en nuestros dias en la España” y concretamente en Toledo y en Salamanca, incluye el de “rezar los siete psalmos y otras oraciones que sepa”⁶⁰; sin duda debe de referirse a los siete salmos penitenciales. Condena también la costumbre de atribuir a salmos concretos virtudes “para tener dicha en sus negocios o para se librar de algunos peligros”, que residen en su número de orden: así el de mayor virtud es el primero (“Beatus vir”) por la perfección de la unidad, pero también la tienen el salmo 10 (“In domino confido”) y, mucho más el salmo 100 (“misericordiam et iudicium”)⁶¹. Entre las formas de adivinación se encuentra el hacer “las suertes por los psalmos del psalterio”⁶².

Por último, se aplica también el salterio en relación con las “nóminas”, especie de amuletos cuyo uso parece que era frecuente (“todos los ensalmos y nominas que comunmente se usan en esta nuestra España o son supersticiosas, o son sospechosas de supersticion”⁶³). Consisten las nóminas en ciertas palabras

euangelios y otras oraciones santas con su agua bendita hazia todos los cabos” *Ibid.*, parte III, capít. 9º, p. 123.

⁵⁹ *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*, parte III, capít. 11º, p. 129.

⁶⁰ *Ibid.*, parte III, capít. 1º, p. 74.

⁶¹ *Ibid.*, parte III, capít. 6º, p. 99.

⁶² *Ibid.*, Parte II, capít. 4º, p. 60.

⁶³ *Ibid.*, p. 91. También Pedro de Cuéllar, dos siglos antes, condenaba como contrarias al primer mandamiento de la ley de Dios prácticas de hechicería y supersticiosas, entre las que menciona el uso de las “cartas escriptas que traen al cuello”;

escritas en papeles (cédulas) que se llevan consigo con la intención de sanar o precaverse de enfermedades (aunque también pueden aplicarse a animales, árboles, viñas); las gentes las escriben o se las hacen escribir. A veces incluyen palabras desconocidas, falsas o sucias; pero también se utilizan para ello oraciones o “palabras santas”. Entre ellas se encuentran frases tomadas de diversos salmos: “Saname Domine y sanabor: saluum me fac y saluus ero”; *saluum me fac* es el inicio de los salmos 11 y 68 (si se trata del último, es uno de los penitenciales). También se escriben las siguientes palabras: “Miserere me domine quoniam infrinus sum: saname domine quoniam conturbata sunt omnia ossa mea” (corresponden íntegramente al salmo 6, 3, de nuevo un salmo penitencial). Otros tienen devoción por el salmo “Qui habitat” (salmo 20). Pedro Ciruelo recomienda no utilizar ningún género de nómina, pero si no se puede evitar, al menos no han de llevarse “en la manera que comunmente vemos que se traen”,⁶⁴.

En suma, puede verse que no por ser analfabeta a la gente común le son ajenas las oraciones litúrgicas. Los salmos, pieza fundamental del oficio, muy probablemente son más conocidos por los fieles de lo que se suele pensar, o al menos algunos de ellos, y quizás especialmente los siete penitenciales (en el oficio, éstos eran recitados invariablemente después de la hora prima, hasta que Pío V los limitó a los miércoles de Cuaresma⁶⁵). Si no salmos enteros, sí versículos aislados forman parte del bagaje religioso general. Y hay que añadir que sería bien conocida la **doxología trinitaria** que ponía fin a cada salmo excepto en el oficio de difuntos (“Gloria Patri ... sicut erat”).

prohíbe llevarlas, excepto con oraciones como el *Pater noster*, el *Ave Maria* o el *Credo* (*Catecismo*, fol. 4).- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval*, p. 174.

⁶⁴ El trozo de papel no debe llevarse cerrado o cosido y escondido, sino de manera que pueda sacarse a menudo para leerlo o hacerlo leer y así hacer oración, pues en definitiva su eficacia no depende de las palabras por sí mismas sino de la fe del que las dice.- *Ibid.*, parte III, capít. 4º, pp. 85-93.

⁶⁵ P. SALMON: “La oración de las Horas”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 887.

-- En la hora tercia, según la hipótesis de que el pueblo asiste a ella los domingos antes de la misa, el salmo 118 y los otros dos seleccionados llevan intercalados el *Te Deum* y el símbolo *Quicumque*. El *Te Deum* fue uno de los elementos del oficio que durante la Edad Media se vio recargado con los tropos, adiciones de textos extralitúrgicos alternados con las frases propias, cantados con la misma música o con otra distinta⁶⁶; por ello, aunque se difundieron mucho es dudoso que el pueblo asistente pudiera llegar a retenerlos. En cambio, el *Quicumque* se presenta como un *credo* didáctico, una especie de catecismo de los misterios de la Trinidad y la Encarnación a base de proposiciones sencillas. En la Edad Media, si no memorizado por los fieles como parece que sucedía en la época de su composición (en torno a la segunda mitad del siglo VI en España o en el sur de la Galia), sí gozó de gran autoridad como vía de catequesis; era recomendado su aprendizaje al nivel del *Pater* y del *Credo*, e incorporado en manuales de piedad y libros de Horas, muchas veces traducido a lengua vulgar⁶⁷. Las palabras del “símbolo Quicumque” también se utilizaban popularmente para las nóminas antes mencionadas, calificado como devota oración y recomendado para llevarlo en el seno y recurrir a menudo a “leerla o hazerla leer algunos dias y Horas para su deuocion”⁶⁸.

-- En cuanto a las **antífonas**, los breves textos que expresan la clave del salmo, muy probablemente no serían cantadas por los fieles (aunque su origen tenía precisamente ese objetivo, al no conocer el pueblo el salmo completo), pero no les resultarían ni mucho menos extrañas al escucharlas reiteradamente; las antífonas se cantan al inicio del salmo, para prepararlo, y al final, así como después del “Gloria Patri”, y además se intercalan a cada grupo de versículos o

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 615-618 y 1128.

⁶⁷ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 217-219.

⁶⁸ P. CIRUELO: *Reprouacion contra las supersticiones y hechizarias*, parte III, capít. 4º, pp. 89-90.

incluso a veces a cada versículo. Sin embargo, coexisten dos tendencias opuestas: de un lado la multiplicación del número de antífonas para el mismo salmo (y también la repetición más frecuente), y de otro la tendencia a abreviar, incluso cantando sólo la mitad de la antífona antes del salmo y sólo completa al final⁶⁹. En todo caso, hay que hacer hincapié en el hecho de que el canto antifónico en el oficio (al contrario que las antífonas de la misa) se simplificó extremadamente: en su melodía, que permanecería inalterable, cada sílaba del texto no suele llevar más que una o dos notas, y a veces aquélla era del todo silábica. Su música era “accesible a todos”, y al parecer no era raro que la antífona final fuera repetida por el coro popular⁷⁰.

-- Además, parece que tanto las oraciones iniciales como finales del oficio estuvieron muy difundidas para la devoción privada. Por su invariabilidad, a los fieles sin duda les era familiar la **introducción al oficio** (seguida o no del *Alleluia*). Para todos los nocturnos o maitines era *Domine, labia mea aperies*, fija desde que San Gregorio Magno⁷¹ la tomase de la Regla de San Benito, con el invitatorio de alabanza *Venite, exultemus Domino* (inicio del salmo 94, que se desarrolla después en el himno)⁷². Por su parte, todas las Horas diurnas se introducen con *Deus, in adiutorium meum intende* (del comienzo del salmo 69), que a veces se une también en los maitines a la primera de las invocaciones mencionadas. Al final, a la colecta sigue el *Benedicamus Domino* al que se responde *Deo gratias*. Hay que advertir, sin embargo, que los textos de esta oración conclusiva como también la de *Deus in adiutorium* habían sido recargados con tropos y muy enriquecidos con fórmulas melódicas⁷³, lo que rebajaría su potencial retención por los fieles al contrario que la simplicidad musical de las antífonas.

⁶⁹ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 1188-1192.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 1192.

⁷¹ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 1101-1102.

⁷² *Ibid.*, p. 1255.

⁷³ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 1128.

-- De lo que no cabe duda es de la gran popularidad que alcanzaron las **antífonas marianas**, las cuatro introducidas en el breviario (“oficio moderno”) por los franciscanos desde el siglo XIII para después de completas en distintos tiempos del año litúrgico: *Salve Regina*, *Ave Regina Caelorum*, *Alma Redemptoris Mater* y *Regina caeli*⁷⁴.

Como se sabe, la más conocida por el pueblo era la primera de ellas, aunque en el oficio no estaba prescrita sino desde Pentecostés hasta el Adviento. La *Salve* se incluía habitualmente en la relación de lo que los fieles debían aprender⁷⁵, y esto también en el Campo de Calatrava⁷⁶; y así mismo entre los rezos diarios aconsejados⁷⁷, fuera en romance o en latín⁷⁸. Seguramente podrían cantarla en esta última lengua, dado lo extendido de la devoción laica hacia este canto⁷⁹. Como se dijo ya, a las iglesias del arzobispado de Toledo se les ordenó en 1497 que todos los domingos al anochecer “los curas o sus tenientes hagan tañer a la salve e se cante devotamente por sus parrochias, e exhorten e amonesten a sus

⁷⁴ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 1140; 1250.

⁷⁵ Sínodo diocesano de Alcalá del 10 de junio de 1480, 5; Sínodo diocesano de Alcalá del 4 de noviembre de 1497, 4; Sínodo diocesano de Talavera del 24 de octubre de 1498.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, pp. 305, 345 y 362 respectivamente.

⁷⁶ 1502, febrero 3, Torralba. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 30, fol. 200v.

⁷⁷ Entre las oraciones diarias que Pedro Ciruelo recomienda a los cristianos al levantarse y al acostarse como “la verdadera y cierta nomina” se encuentran la *Salve* y el *Ave María*.- *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*, parte III, capít. 4º, p. 93.

⁷⁸ Fray Hernando de Talavera incluye el texto en castellano en su *Breve doctrina* (escrita entre 1486 y 1492 según Luis Resines; impresa en Granada probablemente en 1496).

Hay que decir que no sitúa la *Salve* en pie de igualdad con el *Credo*, el *Pater*, los *Kyries* o el *Ave Maria*. Al parecer no figuraba inicialmente en su lista de las oraciones que todo cristiano debe saber, y lo cierto es que esta obligación no se presenta tajante como en el caso de las otras: “Y aun seria bien que supiesen y rezassen esta oracion de nuestra señora que se llama. Salve regina”.- Publ. L. RESINES: *La “Breve doctrina” de Hernando de Talavera*. Granada, 1993, p. 112. *Vid.* el comentario del editor, p. 69.

⁷⁹ Al parecer es el canto preferido por muchas cofradías que desde el siglo XIII se reúnen el sábado por la tarde para honrar a la Virgen. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 1251-1252.

parrochianos que vengan a ella”⁸⁰; cuando se repite la prescripción en otro sínodo del año siguiente se dice que “fagan tañer a la Salve e *se cante devotamente por sus parrochianos*”⁸¹. En este caso, la Salve cierra el oficio vespertino pero se presenta para los fieles como un elemento aislado.

-- Por último, el pueblo debía de conocer bien los **oficios suplementarios**, de la Virgen y de difuntos, de los que tanto se recargó la oración canónica en la baja Edad Media, lo que se complementaba con la asistencia a los oficios de difuntos (los que fueran encargados por parientes o conocidos), según todos los indicios, y la escucha frecuente de las oraciones específicas dedicadas a María.

Era usual rezar el **oficio de la Virgen** (*Beatae Mariae Virginis*) después de todas las Horas, una de las adiciones que Pío V haría facultativa. Así, por ejemplo, los fieles que asistieran a la hora tercia del domingo escucharían después la hora tercia de Beata⁸². Si acuden a las vísperas celebradas el sábado (día especialmente dedicado a la Virgen), escucharían el canto del *Magnificat* propio de esta hora que, como los otros cánticos de la Escritura, recibió la intercalación de antífonas, usualmente repetidas tres veces⁸³. Además, antes o después de vísperas se solían decir las **vísperas de difuntos**; y después de vísperas, las de la Virgen y a veces también los **maitines de difuntos**⁸⁴.

* * *

⁸⁰ Sínodo diocesano de Alcalá del 4 de noviembre de 1497, 4.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, p. 345.

⁸¹ Sínodo diocesano de Talavera del 24 de octubre de 1498, cap. IV.- *Ibid.*, p. 354.

⁸² P. SALMON: “La oración de las Horas”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 887.

⁸³ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 1197.

⁸⁴ P. SALMON: “La oración de las Horas”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 887.

Como recapitulación de las consideraciones anteriores, puede estimarse que para el pueblo, aún con un nivel cultural bajo, el oficio no es ni mucho menos una celebración litúrgica extraña.

Nótese que no hablamos de su participación directa con respuestas y cantos, algo que no hemos constatado positivamente y que, por otra parte, parece que no cabe en los usos de la baja Edad Media, en el contexto de la conciencia de la separación con los clérigos y de las funciones que a éstos les son propias: al menos, algún tratado advierte expresamente que

“los legos ... non deven dezir nada en manera de oficio, que non son llamados hereditat del Señor así como los clérigos, nin deven llegar a las cosas sacras nin cantar nin oficiar con los otros clérigos”⁸⁵.

Queda aún más clara esta exclusión laica cuando el mismo Pedro de Cuéllar admite que, al contrario, “las monjas que son letradas bien pueden dezir sus oras altamente”, lo cual es una concesión que la Iglesia les hace (“E otorga esto la iglesia por devoçion e religion e consolacion de las mugeres”).

Sin embargo, todo indica los fieles debían de conocer el oficio en su desarrollo general, aunque no lo captarían de una manera uniforme (lo cual, precisamente, apunta a una escucha cualificada por momentos de interés, en contraste con la indiferencia que mantendrían durante el resto). Hay elementos que les son más familiares: oración introductoria, partes de los salmos, antífonas y doxología, letanías, oraciones dirigidas a la Virgen, y algunos con especial relieve como las lecturas de las vidas de santos en castellano. Otras partes probablemente les

⁸⁵ Queda claro que esta prohibición se dirige a los laicos; engloba incluso a los legos caballeros de las Órdenes Militares y a los del Císter. Pedro de Cuéllar: *Catecismo*, fol. 44.- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval*, p. 234.

resultan poco menos que incomprensibles, como las lecciones patrísticas y la lectura del *capítulo*, que por ejemplo en la hora tercia del domingo consiste en la primera parte de la Epístola de la Misa del día, con un complicado responsorio de hemistiquios de la estrofa básica⁸⁶, que hay que conocer. Sí hay otras melodías que pueden retener, aunque no las canten. Pueden unirse a algunas partes en silencio, pues “los legos bien pueden dezir callando sus psalmos e sus oraçiones”⁸⁷, y (a pesar de la severidad de Pedro de Cuéllar) quizá responder con los *Kyries* a las letanías. Además, no se puede descartar que hubiera cristianos laicos, como en todas partes, capaces de manejar libros privados de Horas. Lo atestigua Pedro Ciruelo en su obra dirigida al común de los cristianos al referirse a sus rezos: unos podrán “rezar sus deuociones por las Horas”; otros, de otras maneras⁸⁸.

Por último, en todo caso, si no entienden todo lo que allí se dice y canta o si no aprecian la vinculación del sentido de las lecturas con las de la Misa (algo muy cuidado en el oficio), sí captarían los sentimientos esenciales de alabanza directa a Dios, súplica, contricción, y la noción de la privilegiada intercesión de María y de los santos. En suma, se ve posible que la oración canónica provocara la devoción del pueblo común. A ello ayudarían tanto la costumbre de escuchar un latín imperfecto pero por ello más asequible como el ritmo de los versos sálmicos y las melodías. Se entendía en general que la música alentaba la devoción de los fieles, tal como lo expresa Santo Tomás, y ello era más que suficiente:

“Et si aliqui fideles non intelligant quae cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei, et hoc sufficit ad devotionem excitandam”.⁸⁹

⁸⁶ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 1228-1238.

⁸⁷ Pedro de Cuéllar: *Catecismo*, fol. 44. *Ibid.*

⁸⁸ *Reprouacion de las supersticiones y hechizerias*, parte III, capít. 9º, p. 122.

⁸⁹ De la *Summa Theologica*, 2-2, q. 31, a.2. Cit. por M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 589.

2.2.2. Las actitudes de los fieles durante el oficio.

Antes de examinar algunos testimonios procedentes de las visitas sobre las disposiciones y la conducta de los fieles mientras se reza el oficio, conviene recordar que, como es lógico, en estas fuentes pasan a primer plano los comportamientos reprochables, pero esto no implica que se dieran en todo momento y lugar. Y de todos modos, por debajo de las admoniciones de los visitantes se descubre a veces una realidad distinta.

Hay que insistir, en primer lugar, sobre el hecho de que en el Campo de Calatrava la actitud global de los laicos frente a las Horas canónicas es positiva. Ya se advirtió que su asistencia no parece ser considerada obligatoria dentro del cumplimiento religioso en el día festivo, al menos expresamente. Pero los fieles acuden al oficio y no se trata de una práctica minoritaria sino generalizada e, incluso, masiva. Quizás, los domingos, sin considerar el rezo de las Horas previas a la misa como un acto totalmente separado de la propia misa mayor. Aunque precisamente por ello hay que tener presentes las numerosas denuncias de los visitantes referentes a las personas que no entran a la misa sino cuando está bien avanzada y otros datos acerca de los que se abstienen de ir: en principio, parece lógico suponer que todos ellos tampoco se hallarían presentes en el oficio, pero no puede descartarse su asistencia, y tampoco que su devoción hacia santos concretos les moviera a acudir a sus viglias.

Teniendo en cuenta esta reserva, puede afirmarse que se asiste al oficio no como expresión de una devoción individual sino en comunidad, en grupo, igual que a la misa.

Por ejemplo, a la iglesia de San Bartolomé de Almagro concurría tanta gente a las Horas que fue necesario disponer más bancos porque los que había no bastaban:

“Otrosy hallamos que a cabsa de la mucha gente que va a la dicha yglesia al tiempo que se dizen los divinos ofiçios los asientos que ay no bastan para en que se asyenten, porque son pocos. Por tanto y porque es cosa justa que los aya, y de cabsa dello *no pierdan de oyr las oras*, de parte de su magestad e orden vos mandamos que dentro de un mes primero syguiente fagays que se fagan a lo menos quatro o çinco escaños ... so pena de mill mrs. para fazer los dichos escaños”⁹⁰.

Con la asistencia generalizada, de los testimonios con que contamos se deduce la familiaridad del pueblo con este acto litúrgico, tanta que puede derivar en trivialización y pérdida de respeto a su sentido sacro sobre todo si los clérigos lo propician al restarle la debida solemnidad⁹¹.

La presencia en la oración canónica es ocasión de **actitudes o comportamientos colectivos reprobados**, que a veces se producen indistintamente también durante la misa.

⁹⁰ 1534, Almagro. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 35v.

⁹¹ Recuérdese la admonición dirigida al rector de la iglesia de San Bartolomé de Almagro (1534) cuando, a propósito de la conveniencia de rezar en la tribuna, los visitantes le dicen que allí se hará más honestamente y así será objeto de mayor veneración, acatamiento y reverencia por parte de los fieles.- Ibid., Leg. 6087, núm. 1, fol. 37v.

-- Una de estas actitudes es la tendencia a aprovechar y fomentar la sociabilidad a la que dan pie estas reuniones religiosas aunque sea simplemente con una determinada orientación corporal: la gente se sentaba de lado en relación con el altar, de cara a las mujeres, y por ello “se cabsan algunas diçiones”⁹². En Fuencaliente se denuncia que *algunas* mujeres se atreven a mezclarse con los hombres “de que van a la dicha yglesia a oyr misa e a los otros divinos ofiçios”, algo “muy desonesto” y que causa “murmuraçiones y escandalos”⁹³.

Evidentemente, ambas prácticas conllevan como mínimo elementos de distracción durante el rezo de las Horas: para las mujeres y hombres que se sientan juntos, para los que los ven y lo juzgan, para aquellos que no miran hacia el altar sino hacia las otras personas que tienen enfrente (dispuestos los grupos de distinto sexo a cada lado); y probablemente, las “murmuraciones y escandalos” no se dejarían para la salida del templo. Añádase a ello que en Fuencaliente, como en otros lugares en casos similares, si se cumple la orden de los visitantes, tanto el prior como los sacristanes deberán hacer compatible la oración canónica con la tarea de estar vigilando quiénes son las mujeres que quebrantan la prohibición, con el objeto de trasladar la “memoria” de ellas a los alcaldes para que les apliquen la pena pecuniaria impuesta⁹⁴.

-- Un grado más en las actitudes indevotas de los feligreses consiste en lo que ya es la conducta notoria de renunciar a escuchar los oficios y por el contrario dedicarse a hablar unos con otros e incluso deambular por el templo. Lo hacen *muchas personas* según el siguiente testimonio, que por otra parte confirma la asistencia en grupo a las Horas y su vinculación con la misa (es un párrafo incluido en la visita de varios lugares):

⁹² Es la continuación del texto que se acaba de transcribir.

⁹³ 1537, Fuencaliente. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 22v-23r.

“Y porque fuymos ynformados que muchas personas estando en la dicha yglesia en tiempo que se dizen las Horas e ofiçios divinos, deviendo de estar Rezando e con mucha atençion como en el lugar donde estan se Requiere, estan hablando y entendiendo en negoçiaçiones profanas e paseandose por la dicha yglesya, de manera que mas de su error ynpiden e perturban al saçerdote que dize la misa e los otros ofiçios divinos e a otras personas que con devoçion las quieren oyr, lo qual es en deservio de dios nuestro señor e en desacato de su santo templo donde estan...”⁹⁵.

El hecho de que los que así se comportan lleguen a perturbar a los propios celebrantes indica que se entregaban a sus paseos y conversaciones con desenvoltura. Y a este respecto, recuérdese que en ocasiones incluso los mismos clérigos terminan viéndose participando con los asistentes en tales entretenimientos: se insistía en la celebración del oficio en la tribuna “porque alli estays en quietud e no murmurando en cal los seglares”⁹⁶. Pero no se puede deducir sin más que estos comportamientos tuvieran lugar ni sistemáticamente ni durante toda la duración de las Horas. Probablemente las mismas personas alternaban momentos de atención y devoción con otros de aburrimiento y distracción compartida con los más cercanos.

-- Sí se abstienen de seguir el oficio, desde luego, aquellos que permanecen sentados en las gradas de las puertas de la iglesia en lugar de entrar, una denuncia que engloba lo ocurrido durante “la misa e los otros ofiçios divinos” y que muestra una actitud de desinterés matizado.

Por otra parte, hay que decir que respecto a las Horas las conductas censurables de los fieles no aparecen con tanta frecuencia como en el caso de la celebración de la misa. Incluso hay **testimonios positivos**.

⁹⁴ Ibid., fols. 23r-23v.

⁹⁵ 1537, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 267r-267v.

⁹⁶ 1534, Almagro. Ibid., Leg. 6087, núm. 1, fol. 34v.

-- La misma prohibición de la costumbre de los laicos de subir a la tribuna de la iglesia de Granátula y otros lugares para presenciar esta liturgia está indicando que su asistencia al rezo de las Horas no es meramente pasiva; revela su afán de oír y ver lo que allí se celebra en la mayor proximidad posible, en un lugar que normalmente no ocupan en la iglesia. Por lo tanto, en condiciones que, al menos en un principio, son propicias a la atención y la mayor involucración en el desarrollo del oficio, y que parecen descartar posturas de distanciamiento e indiferencia (si se tratara de estas actitudes, siempre sería más deseable permanecer en la nave del templo o incluso a la puerta para poder dedicarse con mayor facilidad a otros asuntos). Sin embargo, su presencia en este lugar, habitualmente pequeño, constituye un estorbo para los clérigos:

“... muchos vezinos desta villa los dias de domingo e fiestas se suben a la tribuna y para los lugares de los clerigos y estorvan las oras. Por tanto mandamos que no suban a la dicha tribuna syno las personas que supyeren ayudar a los ofiçios divinos so pena de un real para la obra de la yglesia, y mandamos a los alcaldes de la dicha villa ... que lo hagan executar so pena de 200 mrs.”⁹⁷

Nótese que prefieren estas personas estar allí a pesar del mal estado de la estancia, que queda reflejado en el mandamiento del mismo año dirigido a los oficiales concejiles de Granátula y al mayordomo de la iglesia parroquial de Santa Ana: la tribuna tiene agujeros en el suelo, se moja cuando llueve y está necesitada de una escalera nueva⁹⁸.

⁹⁷ 1510, Granátula. Ibid., Leg. 6076, núm. 19, fol. 352r.

⁹⁸ Ibid., Leg. 6076, núm. 19, fol. 351v.

En la iglesia de Argamasilla los visitantes mandaron poner una puerta con llave en la tribuna, para que no subiera nadie “mientras se dicen las oras”⁹⁹.

-- En segundo lugar, contamos con testimonios relativos a los fieles que escuchan las Horas con devoción: aquellos que hablan

“... ynpiden e perturban ... a otras personas que *con devoçion las quieren oyr*”¹⁰⁰.

No nos es posible, desgraciadamente, conocer directamente el núcleo de esta *devoción*, en qué consistía para los propios laicos. Pero sí sabemos cuál es para los visitantes el proceder considerado bueno durante el rezo del oficio. “Oírlo con devoción” equivale a *atender y rezar*:

“... deviendo de estar *Rezando e con mucha atençion* como en el lugar donde estan se requiere...”

Y más adelante, en el mismo texto:

“E por evitar lo suso dicho mandamos al cura rector de la yglesya que diga e amoneste en ella que ninguna persona sea osado ... de estar hablando ni entendiendo en otras negoçiaçiones sy no fuere en *Rezar sus devoçiones e estar con mucha atençion e devoçion*”¹⁰¹.

Así pues, se combina el *atender y oír el oficio* con el acto de *rezar*, que puede consistir en las propias devociones o bien en adherirse a lo cantado por los clérigos, según el alcance de cada uno para unirse al sentido más preciso de la

⁹⁹ 1510, Argamasilla. Ibid., Leg. 6076, núm. 12, fol. 244r.

¹⁰⁰ 1537, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 267r.

¹⁰¹ 1537, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 267v.

oración pública que se está desarrollando. En todo caso, como se advertía más arriba, nada se dice de la intervención de los laicos en voz alta.

Si se busca en otras fuentes cuál es el papel de los laicos durante la liturgia oficiada por los clérigos, se encuentra que coincide con el modelo propuesto por los visitantes.

Para Pedro de Cuéllar, aquéllos deben asociarse directamente al oficio pero en silencio (como se indicó arriba): “... dezir callando sus psalmos e sus oraciones”¹⁰². Así, la propia plegaria canónica es la materia de la oración. Es lo deseable para los visitantes cuando exhortan a los feligreses de las iglesias calatravas a *oír y atender*: les instan a hacer suyo el oficio como base de su rezo devoto.

Por su parte, el maestro Ciruelo se refiere en dos ocasiones al modo laico de participar en el rezo común mientras los clérigos desarrollan ciertos rituales que son extralitúrgicos: siempre “secretamente”, rezarán lo que sepan, en un caso, y en el otro, rogarán a Dios, pero en ambas circunstancias, lo harán de un modo dirigido; es decir, por la misma intención que los clérigos expresan con las oraciones oficiales. Tras describir los rezos y cantos de los clérigos en tiempo de tempestades se refiere así a los feligreses:

“Mientras que esto hazen y dizen los clerigos: la otra gente deue secretamente rezar sus deuociones por las Horas, o por sus cuentas y rosarios segun que supieren, teniendo intencion de rogar a dios y a sus santos que por su misericordia embie socorro y ayuda del cielo contra aquella tempestad”¹⁰³.

Un esquema semejante se repite al describir la buena costumbre de algunas tierras, donde en abril, mayo y junio

¹⁰² *Catecismo*, fol. 44r. Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval*, p. 234.

¹⁰³ *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*, parte III, capít. 9º, p. 122.

“despues del medio dia tañen la campana a que venga la gente a hazer oracion a la yglesia: y el preste dize la passion de nuestro señor jesu christo rezada: y los otros hazen oracion rogando a dios que guarde los frutos de la tierra”¹⁰⁴.

En estos casos, como se ve, las plegarias de los clérigos no proporcionan el contenido de la oración de los fieles sino que actúan más bien como su telón de fondo. Pero merece destacarse que los autores de estos tratados, en especial Pedro Ciruelo, consideran imprescindible la participación laica en los actos religiosos (sobre todo en los que benefician tangiblemente a la comunidad). Una participación entendida a su modo, según una distribución de modos de orar diversos --pero orientados al mismo fin-- entre los estamentos clerical y seglar; depositario el primero de las formas que la revelación y la tradición ha acuñado y con capacidad, el segundo, para elevar a Dios sus peticiones, sea según sus propios pensamientos o bien sirviéndose de modelos fijados y difundidos entre el pueblo.

Muy posiblemente la oración de aquéllos que en las iglesias calatravas escuchan las Horas *con devoción* responde a las modalidades descritas: repetición callada de segmentos del oficio, para los más formados; oraciones paralelas personalmente preferidas (*sus devoçiones*) mientras por su parte los clérigos desgranaban sus cantos; o una oración, con fórmulas o sin ellas, que va respondiendo a los sentimientos religiosos sugeridos en cada momento por la liturgia oficial. De hecho, lo último es posible si aceptamos que, al menos potencialmente, el pueblo posee las claves básicas del desarrollo del oficio, tal como se exponía en el apartado anterior.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 123.

Por lo tanto, hay testimonios de que en el Campo de Calatrava había cristianos en cuya voluntad estaba la adhesión más cercana a la celebración, y quizás al menos una parte de ellos escuchaba las Horas de manera piadosa.

-- Pero además, en tercer lugar, el texto reproducido arriba relativo a la iglesia de Granátula sugiere otro dato positivo, que supondría un paso más en la gradación de las disposiciones de los fieles. Tras exponer los visitantes el hecho de que muchos vecinos suben a la tribuna y estorban el rezo de las Horas, prohíben que "... no suban a la dicha tribuna syno las personas que supyeren ayudar a los ofiços divinos". Puede observarse que el acceso a ese lugar no queda reservado en exclusiva a los clérigos y al sacristán, como cabría esperar; la prohibición no se dirige a todos los seculares, pues los visitantes admiten que existen cristianos laicos con una especial formación, aunque se trate probablemente de una minoría, que están en condiciones de participar como ayudantes de los clérigos.

Si esto último era una práctica real, lo que en efecto parece deducirse del propio texto, merece ser puesto de relieve por lo extraordinario del hecho. Estos ayudantes vendrían a equivaler a los "moços" que a veces se mencionan a propósito de la misa, muchachos que ayudan a los presbíteros en su celebración. Hay que notar que en sus mandatos sobre los oficios divinos los visitantes nunca han mencionado sino a los curas y al resto de los clérigos de la iglesia y a los sacristanes, pero no es infrecuente que por debajo de las disposiciones con un carácter oficial asome una realidad más compleja, y a veces no del todo ortodoxa pero admitida. La intervención de algún o algunos seculares cualificados en la mecánica del oficio, junto con los clérigos y sacristanes, vendría justificada en ciertas iglesias por la escasez de celebrantes.

En suma, la plegaria de alabanza y súplica continua parece satisfacer las aspiraciones de los feligreses, dada la propia asistencia y el interés de muchos por

escucharla desde el puesto más cercano, y en función de una serie de elementos que lo explican: su variedad de salmos, antifonas y oraciones pero con partes fijas que les resultarían conocidas, así como muchos de los cantos; las amenas lecturas de las vidas de santos; el ser realizada conjuntamente por varios clérigos, cantada o rezada en forma dialogada y con un intercambio de grandes libros de coro que los fieles que están en la tribuna pueden alcanzar a ver; con sus mantos de coro puestos los freiles calatravos y las sobrepellices los demás, etc.

Sin duda había otros actos religiosos que alimentaban más su emotividad. Pero asistiendo al rezo de las Horas experimentaban cómo quedaba asegurado el servicio debido a Dios (es el concepto que más frecuentemente aparece) y quizá de algún modo pretendían convertirse en partícipes de esta obra tan meritoria. Además de oír, podían verlo todo de cerca, e incluso participar como ayudantes los más preparados.

2.2.3. Conclusión.

Si se intenta una valoración global de todas las actitudes comentadas, la impresión que se obtiene es que el pueblo desea de algún modo apropiarse de este modo privilegiado de alabanza a Dios (de gran prestigio desde la alta Edad Media, como todo el modo monacal de vivir la religión). No es incomprensible la contradicción que encierra el hecho de concurrir al oficio sin estar estrictamente obligado a ello, para después entregarse a otras distracciones. En todo caso hay una voluntad, que parece generalizada, de no permanecer completamente al margen de este acto religioso celebrado públicamente en la propia parroquia. Con

una gama de actitudes que va desde el buen conocimiento del desarrollo del oficio hasta el mínimo de permanecer cerca y ocupados en otras cosas mientras las Horas tienen lugar, pasando por el fervor y la devoción de los que podrían unirse a los sentimientos allí expresados (súplica, alabanza, penitencia) con el pensamiento o con sus oraciones paralelas, mientras se dejarían envolver por la salmodia clerical.

A la postre, éste es el objetivo de la “oración que sube como incienso en la presencia de Dios”¹⁰⁵.

Con la asistencia a este acto litúrgico, a menudo lo más cercana posible, o con su simple presencia en el templo durante su desarrollo, los laicos buscan y reconocen su valor religioso intrínseco, aunque pueda convertirse a veces en ocasión de convivencia profana entre ellos e incluso con los clérigos que lo realizan.

¹⁰⁵ Salmo 140, 1.

III. LA MISA MAYOR

Ante todo, conviene recordar que ha parecido oportuno orientar el estudio de la misa como el de la *misa mayor parroquial* –tal como se advirtió arriba, al introducir la parte del trabajo dedicada a “Las celebraciones litúrgicas”–; es decir, la obligada en los domingos y fiestas, dejando a un lado las celebradas por motivos concretos como las misas de difuntos o las especiales de los momentos claves del ciclo litúrgico. Esta aparente restricción se justifica doblemente por la propia entidad religiosa de la misa mayor y por motivos epistemológicos:

- Es éste el acto cultural por excelencia, el que sacraliza al menos una vez a la semana la vida de las masas de fieles, aparte de las periódicas explosiones de fervor que pueden romper su presunta atonía religiosa. Quitando todo el resto de signos, imágenes y sonidos¹ de carácter religioso que los envuelven cotidianamente², las posibles devociones cotidianas de los más piadosos³, y, por

¹ Recuérdense los toques de campanas para el rezo del Angelus o para la Salve -- al menos los sábados-- y el rezo de las Horas canónicas. En las iglesias del Campo de Calatrava tocaban cotidianamente a laudes al final del siglo XV y comienzos del XVI, pero no era tan frecuente tocar a maitines por la noche, una costumbre que los visitantes intentaron a toda costa introducir bajo la amenaza de multa que recaía en los sacristanes. Debían hacerlo desde San Miguel de Septiembre hasta la Pascua de Resurrección. Vid., por ejemplo, el mandamiento en este sentido a los sacristanes de la iglesia de San Bartolomé de Almagro, todavía en 1534 (A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6078, núm. 1, fol. 42 v).

² Como una muestra más de ello, ya desde los primeros años del siglo XVI, un mandamiento reiterado durante las visitas realizadas a los concejos de las villas calatravas que disponen de cámara de ayuntamiento (habitualmente, en la plaza), es el de colocar una imagen de la Virgen en una tabla *en la pared frontera*, para que los oficiales que allí se reúnan puedan rezarle y encomendarle los asuntos del buen gobierno, *para que los guie y encamine en servicio de dios nuestro sennor y bien e honrra desta villa*.

³ En general en esta época, aparte del domingo, el resto de los días de la semana no ofrecían rasgos diferenciales más que a los cristianos más devotos, aunque sí era de conocimiento generalizado la asociación del viernes con la muerte de Cristo y del sábado con María; este día, el canto de la Salve Regina al atardecer era una devoción muy

supuesto, teniendo en cuenta las concepciones religiosas vertebradoras de la sociedad en esta época.

De ahí el innegable interés de estudiar la vivencia laica de la misa mayor: analizando sus formas y, desde ellas, intentando una aproximación a la espiritualidad, o modos de relacionarse con lo sagrado y con Dios. Otra cuestión distinta es su valoración relativa como expresión religiosa en la vida de las propias gentes: probablemente no es en aquella donde encuentran más respuestas a sus impulsos piadosos; las emociones y sentimientos religiosos más intensos podrían suscitarse mejor a través de otros actos extralitúrgicos. Pero no hay duda de que la misa parroquial preceptiva es el más habitual para los fieles. Y precisamente por ello hay que preguntarse qué encuentran en ella, evitando los juicios previos y teniendo en cuenta las condiciones globales de la celebración (sólo una sugerencia a modo de ejemplo: no hay que olvidar que al celebrarse en la iglesia parroquial, se ve enmarcada por una escenografía sagrada fija con elementos de proyección devocional, como las imágenes, sobre todo las patronales).

- Además, a efectos de conocer el propio culto de la misa (siempre desde la perspectiva global en que intentamos situar el estudio de la liturgia: en sí misma, en la respuesta que provoca y en las nociones religiosas que pone en juego), la misa mayor parroquial viene a ser el modelo por excelencia de celebración eucarística. Es así desde todos los puntos de vista: ajuar, conformación del espacio, ritual solemne, modo de celebración, conductas positivas o negativas, etc. Incluso las formas características de relacionarse las gentes con el templo (con todas sus connotaciones de encuadramiento social) enmarcan sus modos de presenciar los oficios litúrgicos. Y a través de la serie de huellas que su importancia central en la vida cristiana ha dejado en las visitas de los freiles calatravos (por su obligatoriedad y por su carácter imprescindible), es posible vislumbrar las concepciones que el pueblo y sus autoridades religiosas podían manejar sobre la

popular.- F. RAPP: "Les caractères communs de la vie religieuse", *Histoire du christianisme*, 7: *De la réforme à la réformation (1450-1530)* (coord.: M. VENARD), París, 1994, p. 261.

misa. Precisamente, esta celebración es un ámbito de intervención de las jerarquías calatravas atendido con interés en las visitas, y ello constituye una vía más para estudiar cómo configuraron la religiosidad de los fieles y del clero sujetos a ellos.

Por supuesto, aparte de la misa mayor dominical y festiva, solemne y cantada, muchas otros tipos de misas eran celebrados a lo largo del año, en otros lugares (ermitas e incluso hospitales) y en la propia iglesia parroquial: las misas diarias o feriales rezadas, las votivas por diversos motivos, incluidas en celebraciones encargadas por los difuntos, misas privadas en general; las asociadas a fiestas de cofradías y a votos de las villas, etc. Pero todas ellas pueden entenderse desde la referencia de la misa mayor parroquial. Por ejemplo, el ajuar para el culto en una parroquia sirve para apreciar el que tienen las ermitas, y el valor de la esta misa y el que se otorga a las misas *pro anima* tienen matices distintos; y a la vez, cuando se estudie la misa mayor habrá ocasión de referirse a las devocionales en cuanto elementos de contraste.

Estas últimas, misas por intenciones piadosas concreta, en cuanto celebraciones eucarísticas se integran en la esfera del culto estrictamente litúrgico; pero por su vinculación devocional, se tendrán en cuenta más como forma de expresión de una determinada piedad. Y en cambio, la misa mayor de la parroquia es el terreno en el que por la información de las fuentes, aunque dispersa y desigual, y por las indicadas razones (su relieve religioso para las poblaciones del señorío y su adecuación epistemológica) se podrá al menos intentar abordar el estudio de la liturgia en sus distintas dimensiones, las materiales, rituales, conceptuales, de conductas, etc.

* * *

En cuanto al contenido de esta parte, tiene un especial interés para nosotros hacer la aclaración siguiente.

Pretendemos orientar el estudio de este la misa mayor parroquial como acto litúrgico en sí mismo, por una parte, y como celebración vivida por los feligreses, por otra parte. En el sentido estático –condiciones materiales para el culto– y, a la vez, en el dinámico –conductas observadas durante el culto, actitudes, concepciones o mentalidad en relación con la celebración eucarística–.

O si se quiere, enfocamos el estudio de este tema de forma integral: *a*) como la acción cultural característica y propia de la iglesia parroquial, ejercida, diríamos, desde arriba, puesto que la institución parroquial encauza el deber de los cristianos dominical-festivo (además de ser el lugar de administración de los sacramentos); y *b*) como el acto de culto periódico para los fieles, centro de su vida cristiana –acto *colectivo*, además, si es mucho decir *comunitario*–, que perciben de un modo determinado por los estímulos sensoriales y los mensajes religiosos que se ponen en juego, y que ellos mismos, los feligreses, experimentan de forma diferenciada en distintos momentos de la acción cultural.

- En suma, nos interesa conocer qué libros litúrgicos tenían las iglesias –si su dotación era suficiente y acorde con los movimientos de compilación, y si en ese sentido se dejaba notar la filiación del Campo de Calatrava respecto a la archidiócesis de Toledo–, y también de qué tipo de objetos litúrgicos disponían para el servicio del altar, de qué calidad eran, cuántos, como revestían la mesa sacra y si renovaban suficientemente sus cálices y patenas... Todo ello tiene interés por sí mismo, pero no por un mero afán de registro o inventario erudito (aunque realmente puede ser una modesta contribución al conocimiento de los ajuares de iglesias parroquiales semirurales al final del Medievo), sino por lo que expresa de la religiosidad vivida tanto por los responsables de las iglesias como por los fieles donantes o destinatarios indirectos del uso de tales medios; además, a propósito de estos medios materiales también los visitantes calatravos –

jerarquía supervisora, aquí– ponen en juego y nos dan a conocer sus propias nociones sobre el culto.

- También trataremos de sistematizar los datos sobre los clérigos oficiantes y sus modos de celebrar la misa mayor parroquial. Especialmente ha de tenerse presente en este punto lo ya expuesto a propósito de las vestiduras litúrgicas; el análisis de las mismas, su composición, el interés determinado por renovarlas en uno u otro sentido, ya reflejaba la realidad del clero celebrante del culto, y a ello remitimos. Se hará hincapié en lo posible en sus actitudes en la misa, las nociones que se desprenden de sus conductas, que encuentran su complementariedad –por semejanza o por contraste– en las de los fieles.

- Y en fin, se pretenderá explorar la perspectiva laica de la misa. Primero, en cuanto a la observancia del precepto dominical: aparte de registrar las tendencias al respecto –es muy difícil cuantificar la asistencia– se tratará de analizar las *actitudes globales frente a la misa* que se desprenden de esos modos de cumplir parcialmente o incumplir el mandamiento de la Iglesia. Y segundo, a partir de ciertos datos sobre conductas de los fieles, conductas de los clérigos, y los propios medios sensoriales conocidos por el ajuar, intentaremos distinguir cómo era la *vivencia de las partes de la liturgia durante la celebración*.

Desde luego, esta visión será más completa teniendo en cuenta el trasfondo o *marco general para la vivencia del culto* (tratado en la parte I de esta sección sobre celebraciones litúrgicas) en el que se movía cualquier acto cultural en el templo: piénsese en la relación establecida entre el pueblo y los lugares sagrados en general –con la tendencia a la “desacralización” que se puede entrever–, y en los espacios ornamentados y revestidos en la iglesia en particular –con la convergencia de diversos medios en una configuración *sacral* de lo visto y lo sentido–, en la “escenografía” lograda por las vestiduras de los celebrantes complementadas con otros paramentos en el altar, en la serie de estímulos sensoriales que se ponen en juego durante el culto. En este sentido, nos ha parecido oportuno incluir dos epígrafes que sistematicen los factores que pueden fomentar la distracción y los que pueden contribuir a centrar la atención de los

fieles, previamente a incidir en algunas partes de la misa para aproximarnos a su vivencia por el pueblo.

Desde esos presupuestos, se siguen cinco capítulos sobre el estudio de la celebración de la misa mayor parroquial. Se inician con la cuestión de la asistencia laica y las nociones subyacentes, y se cierran con un acercamiento a cómo era concebida y cómo era vivida por parte de los laicos y el clero. Ambas cuestiones enmarcan lo demás, relativo a las condiciones y medios de celebración entendidos de forma amplia: los celebrantes, el ajuar, los libros. Los capítulos se organizan de este modo:

1) La *asistencia* del pueblo a la misa mayor, procurando contrastar los datos sobre el incumplimiento del precepto dominical-festivo con otros indicios de lo contrario; se completa con el análisis de las *actitudes generales frente a la misa* (en concreto, la obligada en las fiestas) que se deducen de esos modos de cumplir la norma eclesiástica y de los mandatos de los freiles calatravos.

2) Los *celebrantes* y los *modos de conducir las celebraciones* en sus líneas más generales⁴.

3) El *ajuar* necesario para el servicio del altar⁵.

4) Los *libros litúrgicos* para celebrar las misas.

5) La *vivencia* de la liturgia de la misa mayor, desde los elementos que la condicionan (favorables y desfavorables para concentrar la atención de los fieles) hasta las conductas, las que afectan a todo el culto y las que se asocian a ciertas partes diferenciadas en el desarrollo del culto. En este punto, es forzoso remitir a la devoción eucarística, que será tratada ulteriormente: precisamente una parte

⁴ *Cfr. supra* “Los ornamentos: las vestiduras litúrgicas y su contribución al conocimiento de la religiosidad” en “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”.

⁵ Es una concreción dentro del panorama general tratado arriba, que conviene tener presente, sobre “La configuración del espacio sagrado para el culto” (el *templo vestido*; las imágenes, etc.), en la parte “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”.

central de la misa para el pueblo (o *la* parte central) es la consagración de las sagradas especies y su elevación; sin embargo, a pesar de su importancia en la vivencia laica del culto, parece más adecuado tratar esta cuestión en aquél contexto, el de las devociones. La razón es que una línea importante de esa devoción a la Eucaristía es la veneración al Sacramento elevado, *en el contexto* de la misa. Y probablemente el desgajar el estudio de una parte nuclear de la misa del resto de la celebración, e integrarlo, en cambio, en el conjunto de la piedad eucarística, responda más a la realidad de la vivencia de las gentes⁶.

⁶ El pueblo, pensamos, debía de tener una perspectiva muy fragmentada de la misa, y desde luego más devota que teológica; con una devoción hacia el Sacramento alzado que tenía su continuidad en otras expresiones piadosas *fuera* de la misa. La devoción eucarística integra el rito de la Consagración-Elevación, por lo tanto, junto con las demás manifestaciones: las donaciones para el sagrario y su ornamentación, la integración de los fieles en *cofradías de bulas* del Santísimo Sacramento y *cofradías* del Corpus, o las limosnas dadas a la *demanda de la cera*, las procesiones al conducir el Viático y las procesiones de la fiesta del Corpus Christi propiamente, etc.

Capítulo 1

LA ASISTENCIA A LA MISA MAYOR

A diferencia de la asistencia al rezo de las horas canónicas, los fieles están clara y tajantemente obligados a oír la misa mayor los domingos y fiestas de guardar.

Las visitas proporcionan abundantes datos que señalan un incumplimiento de este precepto que se concreta de modos distintos, incluido un cumplimiento parcial o matizado. No es posible conocer la proporción de fieles que incurran en esta falta. Sí es cierto que habitualmente se habla de las “muchas personas” que en cada lugar merecen por ello las reprensiones de la autoridad calatrava. Y los mandamientos al respecto se repiten invariablemente en las visitas dirigidas a los oficiales concejiles (a quienes compete el castigo). Pero hay que advertir que esta reiteración puede igualmente reflejar lo generalizado de las mismas prácticas como pretender una labor preventiva aún en lugares donde sean minoritarias. Nótese también que alguna de las costumbres denunciadas no implica para los fieles perder la misa del domingo, como se verá.

Se describirán cuatro modalidades de comportamientos censurados. Después, en contraste con lo anterior se indicarán algunas circunstancias que provocan la concurrencia masiva de los fieles a la misa, siempre ocasiones especiales. Y hay que advertir que fuera de éstas, en domingos y fiestas del año sin más también hay numerosos testimonios de dicha asistencia a la misa mayor. Son indirectos, paradójicamente extraídos de las recriminaciones hechas en las visitas a determinados modos de conducirse durante la celebración: lógicamente, al tratarse de una obligación universal y regular, su cumplimiento positivo entra dentro de la normalidad y no tiene por qué reflejarse explícitamente en las inspecciones calatravas. Hay que tener en cuenta esta parcialidad de las fuentes a la hora de apreciar la magnitud de las noticias negativas en cuanto a la extensión del incumplimiento del precepto.

1.1. MODOS DE INCUMPLIR EL PRECEPTO DE ASISTIR A LA MISA FESTIVA.

A) La reprobación más reiterada se refiere a la costumbre de muchos de permanecer durante la misa mayor fuera de la iglesia, en la plaza, las calles y las carnicerías, y no entrar hasta oír la campanilla que indica el momento de la Elevación (“esperando que tanga la canpanilla para entrar al tiempo del alçar”). Concretamente, en los años iniciales del siglo XVI no hay referencias a la abstención total de ir a misa el domingo sino sólo a los que se mantienen en las inmediaciones del templo para entrar en aquel momento.

¿Qué solución arbitraron los visitantes y qué exigieron de los fieles? En el Campo de Calatrava, puede apreciarse cómo el castigo evoluciona hacia un mayor rigor o, mejor, se pasa de la simple corrección al castigo: desde obligar a las gentes a entrar en la iglesia sin mayores consecuencias a, más adelante, encarcelar a quienes no lo hubieran hecho por sí mismos. Y paralelamente, si en un principio se ordenaba que todos estuvieran dentro del templo desde la proclamación del evangelio, después se endureció la exigencia, pues debían hacerlo desde el inicio mismo de la misa. Por el contrario, en el área de Zorita la misma comparación entre dos visitas sucesivas revela el proceso inverso: no es en la primera sino en la segunda inspección donde se admite el retrasar la entrada a los oficios, aunque no pueden hacerlo todos los fieles y, en todo caso, siempre se amenazaba con pena de cárcel a los transgresores.

En efecto, según los mandamientos de 1502 dirigidos a los concejos del Campo de Calatrava, el alguacil debe vigilar que, acabada la epístola, “no quede

ninguna persona en la plaza ni en otra parte donde pueda ser fallado ni visto”, y debe hacer entrar a todo el mundo en la iglesia “de manera que pueda oír el evangelio”. Pero en 1510 se manda que sea al dejar de tañer a la misa cuando entren todos⁷, e inmediatamente después de comenzar, el alguacil inspeccione la plaza y las calles, y a los que encuentre “los lyeve presos a la carçel pablyca y esten presos dos oras y paguen cada 12 mrs. de pena”, de los que corresponde a aquél un tercio y el resto a la obra de la iglesia⁸.

Las mismas fórmulas que denuncian la transgresión se repiten en las visitas dirigidas al área de Zorita. Según la de 1510, los fieles están obligados a encontrarse dentro del templo desde el mismo comienzo del acto de culto, bajo amenaza de cárcel⁹. Sin embargo, unos años después los visitantes dejan notar su tolerancia, con análogo criterio al que encontrábamos para el Campo de Calatrava en 1502 (exigen la presencia en la misa desde el evangelio); pero esto es algo que en el partido de Zorita no beneficia a todos, sino sólo a los cristianos no adultos: si quienes lo eran (casados y viudos) tenían que presenciar la liturgia “desde el principio que se començare a çelebrar el ofiçio divino”, en cambio lo fundamental para los jóvenes era hacerlo desde la lectura del evangelio (“e los que no fueren casados de catorze annos arriba, vayan a misa todos los domingos e fiestas a lo menos antes que se comiençe el santo evangelio”¹⁰).

B) Durante la visita de 1537 los mandamientos sí se refieren a aquellos que viven la fiesta completamente al margen de la liturgia y dejan de oír la misa:

⁷ Es una prescripción repetida. Vid., por ejemplo, la dirigida al concejo de Cañada el Moral en 1510.- Ibid., Leg. 6076, núm. 27, fol. 220.

⁸ 1510, Fernancaballero.- Ibid., Leg. 6076, núm. 28, fol. 270. Medio real de multa (unos 17 mrs.) según el mandamiento dirigido al concejo de Almadén en el mismo año.- Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 89.

⁹ Vid. las referencias documentales a propósito del modo de guardar las fiestas.

¹⁰ Mandamientos a los concejos en 1518. Por ejemplo, al de Almoguera relativo a su aldea de El Pozo.- Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fols. 366-366v.

“... supe que muchas personas en esta villa en los domingos e fiestas de guardar en tanto que se dize la misa mayor se estan jugando en las calles e plaças e otros se estan en el çementerio hablando e negoçiando sus cosas, e no van a oyr la misa como son obligados”¹¹.

Al pecado de omitir la asistencia se unen el del juego y la estancia en el cementerio con fines no adecuados. Además, “dan causa a otros de que pequen”. Ello justifica que a todo aquél que el alguacil encuentre fuera del templo en su recorrido por la villa le hará pagar un real de multa y lo retendrá en la cárcel pública durante todo el día; se ha endurecido la sanción respecto a 1510, cuando el tiempo de prisión era sólo de dos horas. Además, si el pecador se halla en el cementerio la pena pecuniaria se verá doblada.

Unos años antes, los mandamientos al partido de Zorita condenaban también a los que permanecían en calles y plazas “mientras se dize la misa e las oras”¹², y con mayor dureza a los oficiales concejiles que permitían que

“muchos veçinos casados e moços, en tanto que la misa e bisperas se dizen, estan jugando publica e secretamente, lo qual es muy mal fecho y cosa del exenplo digno de ser castigado”¹³.

Si los primeros debían ser multados con un real, a estos que se dedican al juego se les cobrará lo mismo y además se les tendrá todo un día en prisión, sin que puedan alegar “que juegan cosas de comer o que juegan en menos cantidad de la por que pueden ser penados”; en este caso, por coincidir la transgresión con la inasistencia a los oficios, quedan sin efectividad los atenuantes de “las leyes y prematicas destos reynos”.

¹¹ 1537, Ballesteros.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 164v.

¹² Entre otros casos: 1534, agosto 17, Borox. Ibid., Leg. 6108, núm. 5, fol. 12v.

Estas dos modalidades de incumplimiento del precepto dominical descritas hasta ahora son las que revisten mayor gravedad.

C) Entre asistir a la misa mayor sólo desde la Elevación y tomar la mañana del día de fiesta como tiempo dedicado al juego y otros entretenimientos profanos, cabía una actitud intermedia, la de permanecer durante los oficios divinos sentados en las gradas de las puertas del templo¹⁴, que se deduce se mantienen abiertas: junto con la ventaja de la comodidad de la postura, esto permite no prescindir de la misa y al mismo tiempo dedicarse a hablar con mayor libertad que en el interior de la iglesia. El argumento para condenarlo es el estorbo y el escándalo que ello causa, y la prohibición incluye la multa de un real, esta vez sin pena de cárcel; los sacristanes deberán hacer memoria de los culpables y remitirla a los alcaldes.

D) Otro modo de incumplimiento que se constata es bien distinto, y anuestro entender resultan particularmente interesantes tanto la transgresión en sí como las medidas arbitradas por los visitantes para evitarla. Consiste, como se denuncia en Almagro en 1534, en cambiar la asistencia a la misa mayor y en la iglesia parroquial de San Bartolomé, obligada so pena de pecado mortal en domingos y fiestas, por otras misas votivas y a veces en otros centros de culto:

“E porque fuymos ynformados que en la dicha yglesia desta villa algunos dyas de domingos e fiestas los clerigos e capellanes de la dicha villa e otros de fuera parte dezian mysa antes de la mysa mayor, de cuya

¹³ 1534, septiembre 16, Illana. Ibid., Leg. 6108, núm. 5, fol. 133r.

¹⁴ 1534, Almagro.- Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 36-36v.

cabsa mucha gente del pueblo dexavan de yr a oyr la mysa mayor, syendo obligados a ello so pena de pecado mortal. E que ansymismo se dize en algunos ospitales e otras ermitas desta villa mysa antes de la misa mayor. Porque mandamos que en los semejantes dias de domingos e fiestas ninguno de los dichos clerigos e capellanes no puedan dezir misa antes de la misa mayor en la dicha yglesia ni ospital ni en otra ermita alguna, e sy la quisieren dezir en la dicha yglesia mayor sea despues del ofertorio de la mysa mayor, y en los espitales ni hermitas no se diga hasta ser dicha la misa mayor. E mandamos a vos el cura de la dicha yglesia que ansy lo fagays fazer e conplir so pena de dozientos mrs. por cada vez que lo consintieredes para la obra de la dicha yglesia, e no consintays que se de Recabdo para dezir las tales mysas de otra manera”¹⁵.

Como se ve, por una parte se acude a misas celebradas temprano en ermitas y hospitales; por otra, “mucha gente del pueblo” va a oír las que clérigos y capellanes de la villa y otros forasteros dicen en la misma iglesia antes de la misa solemne y propia del día. Aunque esta práctica se documenta sólo en el citado texto y también, unos años más tarde, para la localidad de Daimiel, hay suficientes indicios para pensar que estaba mucho más extendida.

En efecto, la sustitución de la misa mayor obligada por las votivas constituía un fenómeno muy común. Su propagación en el conjunto de las tierras de la Orden de Calatrava llevó al Capítulo General de 1523 a ocuparse de él:

“Mandamos que porque ninguno, so color de dezir que ha oydo missa dexede de oyr la mayor, que ninguna missa se diga antes della, la qual mandamos que se diga a tienpo devido para que quede lugar de se dezir las otras misas votivas”¹⁶.

También se había denunciado antes en la archidiócesis de Toledo, y el sínodo diocesano de Alcalá de 1480 prohibía a los clérigos celebrar antes de la misa

¹⁵ Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 41-41v.

¹⁶ Capítulo General de Burgos, 8 de septiembre de 1523. A.H.N., OO.MM., Lss. Mss. O. Ctva., Códice 828 b, capít. 169: “De la limosna de las animas de purgatorio”, fol. 201.

principal otras de exequias, aniversarios, treintanarios o votivas por devociones particulares¹⁷. Por último, los confesionales recogen la misma práctica haciendo hincapié en la responsabilidad de los clérigos¹⁸.

A partir de lo anterior constatamos que mucha gente asistía a misa el domingo, pero por encima de la misa solemne y propia del día celebrada en su parroquia preferían las dedicadas a las intenciones devocionales, a los difuntos o a las ánimas del purgatorio, de gran aceptación sobre todo las últimas (a estas misas el pueblo contribuía con limosnas continuas cuya gestión hubo que organizar de manera especial asegurando en cada templo un capellán perpetuo). Además, ofrecían la ventaja de su brevedad relativa. Importaba también el lugar: las ermitas consagradas a la Virgen o a santos de su devoción y los hospitales objeto de donaciones aparecen en el Campo de Calatrava como focos de atracción para los feligreses en competencia con la parroquia, de modo paralelo a lo que ocurre en otros lugares con monasterios y conventos.

Hasta aquí se ha mostrado una gama de actitudes negativas del pueblo frente al precepto de la misa dominical-festiva. Frente a todo ello, seguidamente se apuntan otros testimonios que acreditan una concurrencia general del pueblo a las misas, además de las festivas bajo ciertas circunstancias y otras asociadas a ocasiones especiales.

¹⁷ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, p. 320.

¹⁸ Fr. Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar...*, NBAE, XVI. Madrid, 1911, p. 13.

1.2. NOTICIAS POSITIVAS SOBRE LA CONCURRENCIA DE LOS FIELES A LA LITURGIA DE LA MISA.

-- La afluencia a la misa mayor en el templo sí parece ser masiva cuando aquélla añade componentes especiales, como ocurre con el sermón; sólo en esta ocasión, por necesidad, se permite a los fieles meter sillas en la iglesia e incluso se les ordena colocarlas en el coro¹⁹. Por otra parte, la asistencia sería general en los días clave del ciclo litúrgico, especialmente en las pascuas de Navidad y Resurrección, y probablemente en los días dedicados a la Virgen. Y también en las fiestas guardadas por voto en cada localidad, si el voto lleva aneja la celebración de una misa; la fiesta se guarda por diferentes motivos (plagas, desastres naturales, rabia, etc.), que pueden incluir algún milagro de un santo ocurrido a favor de sus gentes, o bien desde la convicción de que el homenaje al santo o santa servirá como protección²⁰.

-- Otras circunstancias convocan también a los fieles a misa con gran éxito en la iglesia parroquial, pero ya no se trata del sacrificio dominical ordinario sino de las misas de “velaciones, mortuorios o quando se dixeren algunos aniversarios”; entonces, excepcionalmente, las mujeres pueden subir a sentarse

¹⁹ 1534, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6078, núm. 1, fol. 36v.

²⁰ Hay abundantes testimonios al respecto en las “Relaciones Topográficas”, pues una de las preguntas de la encuesta, la núm. 52, tiene por objeto saber qué fiestas se guardan por voto del pueblo. A menudo la celebración incluye misa y vigilia o misa y sermón. Vid. C. Viñas y R. Paz (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*. Madrid, 1971.

entre los hombres (algo que solían hacer los domingos por ejemplo en Fuencaliente y en Almagro) sin incurrir en la pena monetaria correspondiente²¹.

-- Incluso es muy probable que muchos fieles acudieran entre semana, al salir el sol, a oír la misa rezada aplicada por las ánimas del purgatorio, que tenía lugar cotidianamente o con menos asiduidad, según alcanzaran las limosnas²². En 1523 el Capítulo General de la Orden habido en Burgos disponía que

“esta misa se diga al alva del día en cada un día, para que la puedan oyr los buenos hombres de la villa o lugar donde se dixere e yrse despues a hazer sus haciendas e lavores”²³.

No hay constancia de que sea una práctica general, pero sí debían de asistir algunas personas, a tenor de la preocupación por cambiar la hora de esta misa votiva el domingo, ya no al amanecer sino siempre después de la misa mayor para evitar que asistiendo a la primera se abstuvieran de venir a la misa principal, como se señaló arriba. Por otra parte, sí está bien documentada la devoción de las gentes hacia el acto de rogar por esta intención, que se manifiesta en la corriente colectiva de limosnas al objeto de sustentar las capellanías de las ánimas; si se veía tan meritorio contribuir a que en la localidad se rezara por ellas, probablemente no se consideraba extraordinario el hecho de asistir a dichas misas.

-- Del mismo modo, la concurrencia de los fieles a otras misas votivas cotidianas no parece ser una práctica excepcional. Para facilitar que en “los días

²¹ 1534, Almagro.- Ibid., fol. 40v; 1537, Fuencaliente.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 23. La multa que pagaría la mujer que se mezclara con los hombres sería de 20 mrs. en Almagro y de un real en Fuencaliente.

²² En la iglesia de Santa María de Argamasilla se dice los lunes. 1537, Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 111v.

²³ Capítulo General de Burgos, 8 de septiembre de 1523. A.H.N., OO.MM., Libros Manuscritos de la Orden de Calatrava, Códice 828 b, capít. 169: “De la limosna de las animas de purgatorio”, fol. 200.

de cutio” todo aquél que llegara al templo y quisiera oír misa pudiera hacerlo, en las iglesias del Campo de Calatrava los capellanes guardaban la costumbre de decir sus misas encargadas sucesivamente, desde la del alba hasta la principal oficiada por el cura. Sin embargo, en fechas diferentes en dos poblaciones importantes hubo quejas (¿por parte de los propios feligreses?) de que no se repetaba “la costunbre que se suele tener”; los capellanes las celebraban simultáneamente y ello perjudicaba a los fieles. Pudiera pensarse que esto último es una consideración puramente teórica, pero lo cierto es que la argumentación que sustenta los mandatos de guardar el orden en las misas gira en torno a esa asistencia de fieles que, eso sí, según se desprende de los textos se produce de manera aislada e irregular (y quizás las mujeres serían las más asiduas, al menos aquellas que no estuvieran obligadas a “yrse ... a hazer sus haziendas e lavores” desde primera hora). Además, esta vez no se trata de una fórmula repetida e incluida sistemáticamente en los mandamientos, sino de la constatación de una infracción, expresada de forma diferente en un caso y en otro pero cuya consecuencia es valorada del mismo modo por visitantes distintos.

En relación con la iglesia de Almagro cuando se ordena que se digan las misas sucesivamente se prevé que “desta manera hallaran a qualquier ora quien la *quisyere oyr misa*”:

“Otrosy porque somos ynformados que en el dezir de las mysas no se guarda la costumbre que se suele tener, de parte de su magestad queriendo proveer en ello, e de su horden, vos mandamos a vos el dicho Rector de la dicha yglesia que de aqui adelante no consyntays que se de Recabdo a los capellanes que Resyden en esta yglesia, syno en la forma syguiente: que seyendo dicha la Mysa del alva, dende a poco diga otro su misa, e ansy sucesyivamente fasta la mysa mayor, porque desta manera hallaran a qualquier ora quien la *quisyere oyr mysa*, lo qual no podria ser diziendose todas juntas”²⁴.

²⁴ 1534, Almagro, igl. San Bartolomé.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6078, núm. 1, fol. 38r.

En Daimiel, cuando años más tarde otro visitador trata el mismo problema se refiere expresamente al hecho consumado de que algunos fieles no han podido oír esa misa cotidiana: “e a esta cavsa *algunas personas se quedan syn oyr misa*”:

“Y porque supe que los dichos capellanes y clérigos que ay en la dicha villa e yglesia salen a dezir misa quatro o çinco juntos los dias de cutio e a esta cavsa algunas personas se quedan syn oyr misa, por tanto, de parte de su magestad e horden mando que de aqui adelante las dichas misas se digan de tal manera que aya misas desde la misa del alva hasta la misa mayor, e no se digan juntas como hasta aqui se haze. E a vos el dicho Rector e sacristanes mando que no deys ni consyntays dar recabdo en la dicha yglesia para dezir las dichas misas juntas, sy no fuere una o doss, so pena de cien mrs para la dicha yglesya”²⁵.

A propósito en general de la concurrencia a las misas cotidianas, fueran las rezadas por las ánimas del purgatorio o por otras intenciones o bien la misa mayor de cada día, conviene recordar que también en otros ámbitos los sínodos estipulan un horario determinado para las misas de los días feriados con idéntico objetivo, el de facilitar que las gentes puedan acudir a ellas. Así, el Concilio provincial de Sevilla de 1512 mandaba decir una misa rezada al salir el sol para que la oyeran las gentes antes de ir a dedicarse a sus trabajos, y otra cantada a la hora de tercia²⁶.

-- Parece ser, además, que algunas personas devotas de santos determinados hacen encargos a los clérigos para que les hagan “fiesta”; no se trata de capellanías perpetuas sino probablemente de misas (o quizá oficios, o ambas cosas) por alguna intención particular o bien de acción de gracias, a las que es de suponer que asistirían los interesados. El testimonio no es genérico; se refiere concretamente a la iglesia de San Bartolomé de Almagro, pero no parece que sea

²⁵ 1539, Daimiel, igl. Santa María La Mayor.- Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 424.

²⁶ J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, en *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II, Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 312.

una costumbre infrecuente. Como en otros casos sucede, aflora en esta fuente no por el interés de la práctica en sí, que es vista como algo habitual, sino porque en su entorno se produce cierta anomalía (en realidad, se trata de simonía clerical²⁷), y precisamente si se reprueba y corrige es porque va en perjuicio de tan alabada costumbre:

“Otrosy fuymos ynformados que quando algund veçino de la villa *quiere hazer por su devoçion fiesta algund santo*, el Retor y capellanes de la dicha yglesia les piden y llevan la limosna muy desaforadamente, de cuya cabsa se perdia la deboçion que los veçinos tenian a los santos y se dexavan de hazer las dichas fiestas.

Y queriendo proveer de Remedio en ello de manera que la devoçion no se pierda, antes seha aumentada ... mandamos al dicho Retor e capellanes que sy alguno de aqui adelante por su devoçion quisyere hazer fiesta algund santo ... de aquello de limosna que su voluntad del fuere, e no le pidan ni lleven mas ni pongan en ello tasa alguna, con tanto *quel dicho Retor lleve la terçia parte de todo ello y lo demas los clerigos questovieren e se hallaren presentes a ello por ygyales partes*”²⁸.

Por lo tanto, junto al gran número de días festivos que ya figuraban en el calendario los propios fieles añadían otras para santos sin fiesta oficial (en caso contrario, no sería necesario hacer específicamente tales fiestas); lo hacen “por su devoçion”, que no se encauza a través de organizaciones colectivas (cofradías) sino que aparece como individual y esporádicamente manifestada. Si la fiesta consistía en una misa, no era de las rezadas por un capellán sino de tipo solemne, al menos en esta iglesia parroquial almagreña donde, a tenor del texto reproducido, participaban el rector y diversos clérigos capellanes. Y si era así, se trata de una ocasión más de asistencia al culto eucarístico, de carácter voluntario y dominada

²⁷ Peca de simonía el clérigo que predica, dice misas o reza horas buscando ante todo la ganancia de dinero; pero también “aunque principalmente no lo haga por el provecho temporal ... si no dice la misa ... sin hacer primero avenencia, peca pecado de simonia”.- Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar*, p. 13.

²⁸ 1534, Almagro.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6078, núm. 1, fol. 47v.

por una actitud piadosa muy personal, aunque a juzgar por el fuerte desembolso que exigía su encargo también debió de convertirse en un elemento de prestigio.

Por último, volviendo a la celebración propia de los días festivos y los domingos, en contra de los datos negativos anteriormente reseñados contamos con abundantes testimonios a favor de la asistencia de gran parte del pueblo a la misa mayor habitual en la parroquia; así lo indica la descripción, para reprobarlas, de algunas conductas observadas por los fieles durante la celebración, y también la referencia a ciertas actitudes de los clérigos en relación con los asistentes. Más adelante se tratarán esos aspectos. Únicamente a modo de ejemplo, véase cómo se expresan los visitantes cuando reprobaban que las mujeres se sienten delante de los hombres al asistir a la misa mayor en cierta población:

“E asimismo fuimos ynformados que los dias de domingos y fiestas principales que la santa madre yglesia manda guardar, que *todo el pueblo esta en misa*, las mugeres se asyentan delante de los ombres...”²⁹

Precisamente el rígido criterio que defienden sobre el lugar de hombres y mujeres no se aplica más que para las misas de los días festivos (“vos mandamos que *en los dias semejantes* a las mugeres les mandeys que non esten delante los ombres”), lo que se explica por la afluencia masiva, o casi, de los feligreses; además, se termina el mandamiento disponiendo que “lo qual el cura amoneste un dia de fiesta en la yglesia *para que lo sepan todos*”, pues se da por hecho que no habrá una ocasión mejor para la concentración de toda la población que la misa festiva.

²⁹ 1502, marzo 19, Villamayor. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 12, fol. 101v.

1.3. CONCEPCIONES DERIVADAS Y ACTITUDES FRENTE AL ACTO LITÚRGICO DE LA MISA MAYOR.

A través del análisis de los datos antes presentados se pretende penetrar en cada caso en las concepciones que reflejan en primer lugar en torno a la misa en general, y en segundo lugar sobre la raíz del deber de asistir, lo que apunta a las actitudes frente a la misa mayor obligada de domingos y fiestas; todo ello, desde el punto de vista tanto de los feligreses como de las jerarquías calatravas y, en la medida de lo posible, desde la óptica de los clérigos que atienden las iglesias. Por lo que respecta a los fieles que se comportan de manera censurable, hay que recordar una vez más que lo que emerge en los libros de visitas no es la normalidad, sino lo que se desvía de ella y hay que corregir; pero probablemente en este caso las nociones relativas al acto eucarístico festivo obligatorio sean bastante representativas del sentir común, al margen de que la conducta externa se adecúe o no a la norma.

En este apartado se atiende al significado global de la misa; es decir, el sentido teológico propio de toda celebración eucarística por encima de sus distintos momentos sucesivos, gestos, palabras, elementos visibles, etc. Se trata ahora de ver qué ideas se tienen acerca de aquél, cuáles son las actitudes *frente a la misa*. Más adelante se estudiarán las que se tienen durante la misa, sea actitudes generales o bien asociadas a momentos concretos del culto. Es una distinción necesaria a efectos metodológicos, pero en realidad esta aproximación a las ideas globales de freiles y laicos sobre el culto eucarístico y en concreto el dominical-

festivo deberá completarse con el análisis de las conductas que tienen lugar ya dentro de él.

Conviene partir de unas nociones claras sobre la naturaleza y los caracteres esenciales de este acto litúrgico. Independientemente de la evolución experimentada por la liturgia como realidad viva a través de los tiempos, existen ciertas claves de su sentido teológico que los documentos pontificios de nuestro siglo han resaltado. Efectivamente, la misa es la renovación del acto sacrificial de Cristo realizado por la Iglesia; sacrificio en el que el mismo Jesucristo es sacerdote, víctima y altar y que la Iglesia ofrece y recibe. Según las reflexiones de la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII (1947) se entiende que por la liturgia la Iglesia continúa la acción sacerdotal de Cristo: la liturgia es el culto público que el Redentor tributa al Padre como cabeza de la Iglesia; pero es también el culto tributado por la sociedad de los fieles a su Cabeza y, por Él, al Padre eterno. Es decir: es el culto integral del cuerpo místico de Jesucristo (cabeza y miembros). Por otra parte, la acción litúrgica eleva a Dios la oración de adoración y súplica de la Iglesia, pero hace también que descendan sobre los miembros de la Iglesia las gracias de la redención³⁰. En tercer lugar, la liturgia es precisamente una “acción” con su unidad dinámica propia, la del Sacrificio, que produce un resultado objetivo e independiente de las impresiones que la sensibilidad pueda recibir, aunque se percibe en la medida en que la persona se incorpora (*Constitución del Concilio Vaticano II sobre la sagrada liturgia*, 1963)³¹.

Pueden destacarse estas ideas básicas para contrastar las nociones que, sin fórmulas expresas en ningún momento, se derivan de la *actuación de una parte de los fieles* y de la *acción correctora de los visitantes calatravos* en las localidades

³⁰ Cit. A.G. MARTIMORT: “Nociones preliminares: Definición de la liturgia”, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (dir. A.G. MARTIMORT). Barcelona, 1964, pp. 36-37.

³¹ *Ibid.*, pp. 38-39.

pertenecientes al Campo de Calatrava. Es decir: la misa como culto a Dios pero cuyo Sacerdote por excelencia es Jesucristo; la misa como acción de *toda la Iglesia*, tanto la jerarquía diputada para ello como el conjunto de los fieles; y la misa como el doble movimiento implícito en el sacerdocio de Cristo, de un lado la elevación a Dios (ofrecerle, adorarle, suplicarle, darle gracias) y, de otro, la recepción del beneficio de la gracia redentora.

Las disposiciones de las visitas indican cómo se entiende el precepto de la misa dominical o festiva: primero, en el sentir de las jerarquías correctoras, según el modo que los visitantes tienen de enfocar el precepto; en segundo lugar, esto último unido a las conductas laicas descritas, ayuda a comprender con qué mentalidad se enfrentaba el pueblo a dicho precepto.

A) Atendemos primero a los testimonios sobre las dos primeras modalidades de inasistencia a la misa mayor: la costumbre de muchos de esperar al toque de campanilla que señala la Elevación para entrar y la abstención de ir a misa pasando el tiempo públicamente en otros entretenimientos.

Con la salvedad de que los primeros, al obrar así, al menos aprecian el momento de la Consagración, y los segundos ni siquiera entran al templo en ese momento y prescinden totalmente de la misa, las actitudes y concepciones que revelan presentan muchas semejanzas. Algunas de las consideraciones que siguen les afectan de manera conjunta.

a.1. En el primero de los casos es evidente que aquellos fieles no valoran de la misa sino la Elevación de las especies consagradas que les permite verlas o, probablemente también, la parte del culto que empieza con ese gesto. Identifican la misa con la *manifestación visible de Dios* y no con el Sacrificio de Cristo. Y más que dar culto a Dios, que es algo que se considera propio de la actividad de los clérigos (lo que podríamos llamar la línea ascendente de la relación entre lo te-

rrenal y lo sagrado), entienden que lo que les atañe es beneficiarse de la merced que Dios hace descendiendo a mostrarse en el altar.

a.2. Pero también los visitantes calatravos manifiestan una peculiar actitud frente al acto litúrgico. Cuando arbitran las medidas para atajar la costumbre citada, en realidad no juzgan imprescindible la asistencia del pueblo desde el comienzo, y según ellos la escucha del Evangelio puede marcar el inicio de la celebración para los fieles, ya que es entonces cuando se les forzarán a entrar. Es una muestra, en primer lugar, de la percepción fragmentaria de este acto litúrgico, al que no consideran, por lo tanto, como un proceso unitario; en segundo lugar, revela su minusvaloración de los preliminares de la misa y de la liturgia de la palabra previa al Evangelio; por último, indica que conciben la misa no como celebración de la asamblea cristiana en su totalidad, sino más bien como resultado de las acciones de los clérigos que transcurren independientemente de los fieles; la asistencia de éstos es obligada, pero su concurso no es esencial en todo momento. Puede observarse que las jerarquías calatravas correctoras y el pueblo comparten la primera y la tercera de estas concepciones, con la diferencia de que en el primer caso los visitantes dan importancia al Evangelio mientras que los fieles, con un reduccionismo mucho mayor, aíslan la parte de la Elevación.

a.3. Sobre el precepto como tal, al censurar ambas maneras de proceder pasa a primer plano el carácter *público* de la transgresión. Nótese que los castigados no son simplemente los que no asisten, sino los que retrasan la entrada hasta la Elevación de las especies *notoriamente*, pues se les puede ver en calles y plazas; se omite toda referencia a los que permanecen en sus casas hasta aquel momento. Lo mismo ocurre a propósito de los que se muestran en calles, plazas y cementerios mientras dura toda la liturgia. Se aprecia la noción del gesto externo como guía del cumplimiento de una normativa, algo que se constataba también a propósito del trabajo en las fiestas: ante todo, nadie debe estar (ser visto) fuera del templo, sino dentro, prescindiendo de las actitudes internas. Porque, tal como

comúnmente se entendía, *escandalizar* a otros o darles ocasión de pecar con el mal ejemplo es un fuerte agravante de cualquier pecado, que viene a equipararse con el de ocasionar la muerte, en este caso espiritual³². Probablemente también se considera vagamente que dichas conductas pecaminosas empañan la honra del pueblo; la vinculación entre las actitudes religiosas públicas con la buena imagen de la localidad consta en relación con otros casos como la celebración de las horas o, cuestiones diferentes, el estado físico del templo y la ornamentación del sagrario.

a.4. En cuanto a los castigos, puede advertirse la paradoja que encierran a partir de 1510, en el caso del Campo de Calatrava. Se ha renunciado ya a la línea anterior, remediar lo mal hecho obligando a los fieles a entrar en la iglesia (probablemente porque los alguaciles no lo ejecutaban o porque las gentes se resistían), y ahora se trata claramente de sancionar; pero la estancia durante dos horas en la cárcel impide definitivamente a los infractores asistir a la misa mayor, y más aún asistir a cualquier misa si se ha de permanecer en la prisión todo el día, que es la pena que merecen los que se dedican a estar jugando y “negoçiando sus cosas” en calles, plazas y cementerios. Se busca sin duda el carácter ejemplarizante de la sanción. En realidad, también el derecho canónico común determinaba un correctivo semejante en el sentido de la exclusión del pecador, aunque de índole espiritual, ya que destinaba la excomunión a los que no oían la misa completa³³. El peligro antes señalado, ser causa de escándalo, justifica la pena de

³² “Otro sí mata omne dandol mal exiemplo; e dize sant Gregorio que tantos mata a quantos da mal exiemplo”, según Pedro de Cuéllar.- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval*, p. 179. La misma consideración en Fray Hernando de Talavera: “El quinto mandamiento es no matarás. En el qual vieda nuestro Señor no solamente la muerte corporal ... mas aun toda muerte espiritual que se comete quando a alguno le damos causa de pecar”.- *Breve forma de confesar*, p. 26.

³³ A. GARCÍA Y GARCÍA: “Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular”, p. 37.

cárcel, que aísla al transgresor y a su vez disuade a otros, objetivos que se sitúan por encima de la propia presencia del afectado en la misa.

a.5. ¿Qué grado de obligatoriedad civil o bien religiosa presenta el precepto de asistir a la misa mayor?

Las disposiciones de los visitadores se acompañan de la calificación de las prácticas censuradas de la forma siguiente: suponen “poco temor de dios e de la justiça” (1502), “poca reverencia y devoçion y desacatamiento de nuestra santa fe catolyca” (1510) y “error” y peligro de que otros pequen (1537).

Según tales expresiones, el componente religioso del precepto de oír misa es esencial, aunque también se habla del temor de la justicia; y mayor que en el caso de quebrantar las fiestas trabajando, donde se tenía muy en cuenta la infracción de la ley civil³⁴ (si en principio la multa por quedarse sin entrar a la iglesia supone la cuarta parte de la impuesta por dedicarse a trabajar, es probablemente porque lo segundo implica lo primero). Efectivamente, recuérdese el dato positivo de la preocupación calatrava por la escucha de la palabra evangélica, que revela un cierto interés pastoral; y en segundo lugar se entiende que acudir a ella es un modo de *devoción y reverencia a Dios*. También es acatar la fe católica: es un *pecado mortal* no asistir a la misa mayor³⁵ completa y con mayor razón olvidarla sin más.

a.6. Desde el punto de vista de los fieles, se constata que muchos --sobre todo, los que excluyen totalmente la misa de su actividad festiva-- consideran la asistencia semanal a la misa mayor (al igual que el descanso dominical) como prescripción de la Iglesia o del poder civil, pero no como medio imprescindible para alcanzar la salvación. No existe una convicción clara sobre la necesidad de hacerlo. En qué medida existía en el pueblo la conciencia de la obligatoriedad al

³⁴ *Vid. supra* a propósito del quebrantamiento de las fiestas.

³⁵ 1538, Almagro.- *Ibid.*, Leg. 6078, núm. 1, fol. 41r.

respecto bajo pena de pecado mortal es algo difícil de saber. Puede suponerse que conocen el deber pero no se encuentran afectados de manera personal por la razón religiosa de su necesidad; si fuera así, se estaría estableciendo una dicotomía interesante entre lo que la Iglesia prescribe para salvarse y lo que íntimamente se considera necesario para lo mismo, digna de tenerse en cuenta porque lo ortodoxo es salvarse precisamente por el hecho de *cumplir* los mandamientos.

Y es que es muy posible que no se distinguiera este tipo de infracciones a las órdenes calatravas de otras de carácter no religioso también dirigidas a los concejos, a menudo incumplidas, que se presentan a los ojos de la población y de los oficiales al mismo nivel y requieren idénticos métodos punitivos: las autoridades civiles deben hacer pesquisa, ejecutar castigos y pregonar el mandamiento como si se tratara de cualquier otro asunto público.

Es decir: si por un lado los visitadores en sus admoniciones insisten en el carácter religioso del precepto (al referirse al temor, la reverencia y la devoción debidos a Dios y al pecado mortal), cuando pasan a los medios correctivos y coercitivos ellos mismos contribuyen a minimizar aquel aspecto. Porque en la práctica la inasistencia a la misa mayor termina presentando la apariencia de una infracción más a la moral pública o cívica (al orden ejemplar). Y, desde luego, las penas de cárcel y las pecuniarias contribuyen a la misma confusión de esferas entre lo temporal y lo espiritual.

Sin embargo, hay que matizar lo anterior en relación con los que esperan que el desarrollo de la misa alcance el momento cumbre de la Elevación para asistir a él. Parece que el sentido de la obligatoriedad del precepto festivo deja paso al sentido de la oportunidad: se tiene la ocasión, y se aprovecha, de “ver a Dios”. O se piensa cumplir con la norma restringiendo el deber a lo que tiene de ventajoso. En todo caso, esta actitud encierra un aspecto positivo: en lugar de considerar la misa mayor como una obligación gravosa, al menos una de sus

partes es vista como provechosa, portadora de beneficios religiosos para el que participa en ella.

B) En el apartado anterior se describía un tercer modo de proceder, consistente en permanecer algunas gentes sentadas en las gradas exteriores de la iglesia durante la misa.

b.1. Por parte de los fieles que se comportan así hay un interés por vincularse mínimamente al acto de la misa, pero con una actitud de indiferencia hacia sus contenidos concretos (que quizá cambia en el momento de la Consagración). La disposición ante el precepto es la inversa a la última comentada arriba: predomina el sentido de su obligatoriedad y se quiere simplemente salvaguardar el cumplimiento.

b.2. Y lo interesante es que, efectivamente, esta conducta no es condenada como inasistencia al culto, sino por el estorbo que supone para la salida de los demás y porque “están hablando y entendiendo en otras cosas e negoçiaçiones profanas, de que se cabsan muchas diçiones”³⁶. De nuevo los inspectores calatravos aparecen más como custodios del orden que como autoridades religiosas con eventuales preocupaciones pastorales.

C) Por último, se constataba que muchas personas dejaban de oír la misa mayor en la propia iglesia parroquial para acudir, los domingos y fiestas, a las misas votivas celebradas en el mismo lugar más temprano o bien en ermitas y hospitales. El análisis de este tipo de conducta y de la actitud que la autoridad calatrava adopta frente a ella conduce a algunas conclusiones de interés sobre las

³⁶ 1534, Almagro.- Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 36-36v.

concepciones religiosas vigentes, relativas en primer lugar a los laicos y en segundo lugar al clero.

c.1. En primer lugar, el comportamiento de estas personas revela una tendencia según la cual pierde importancia el sentido comunitario de la misa parroquial frente a actitudes individualistas donde se busca la satisfacción de las devociones particulares, bien asociadas a un santuario u hospital concreto, bien a una intención por la que la misa privada se ofrece.

Y se oscurece también el sentido de la misa del día específicamente asignado dentro del tiempo litúrgico, si es que se puede decir que los fieles lo percibían fuera de las festividades más destacadas.

A propósito de esto último, hay que tener en cuenta que debían de ser muchas las misas de difuntos que pudieran coincidir con las fiestas de guardar, tanto las de *requiem* como las de aniversarios (al noveno día, al cabo del año, etc.), celebradas el día de la muerte las primeras y dispuestas en los testamentos para fechas fijas, las segundas. Habría que tener una formación fuera de lo habitual entre los laicos para prever el riesgo de superposición de los oficios votivos a los del año, y ceder el paso al rito eclesial aún a costa de las preferencias individuales (de hecho, la sinodal toledana de 1480 que lo exige del clero es una confirmación más de lo extendido del fenómeno). No es frecuente tenerlo en cuenta en los testamentos, aunque existen excepciones a la norma. Un ejemplo coetáneo, y cercano geográficamente a las tierras del Campo de Calatrava, lo proporciona el texto con las últimas voluntades de doña Teresa Enríquez (c. 1455-1529), noble devota (la “Loca del Sacramento”) y célebre por su piedad y caridades, afincada en la localidad toledana de Torrijos. Efectivamente, indica una formación y una sensibilidad litúrgicas excepcionales el modo de encargar las misas por su alma, pues deja que prevalezca la fiesta de guardar que corresponda en cada caso:

“... Y si acaeciére que en tal día de mi enterramiento sea día de fiesta del Santísimo Sacramento o de cualquier fiesta de las tres pascuas principales o de cualquiera día de Nuestra Señora de los que la Iglesia manda guardar,

que la misa de mi enterramiento *sea la misa mayor de la misma fiesta y aquella se diga solemne como se acostumbre ... no habiendo consideración en cuanto a esto al sentimiento o tristeza de mi fallecimiento*".

La misma salvedad preveía para las otras noventa misas dispuestas también para el día de la muerte, y para las de aniversario. Sí solicitaba Teresa Enríquez que, en cualquier caso, los religiosos celebrantes aplicaran las misas por su alma, la de su esposo y la de su hijo Alonso, del modo siguiente: debían rogar por ellos al alzar el Cuerpo del Señor y el cáliz con su sangre, ofreciéndolo al Padre celestial por sus culpas y pecados, y en el segundo *memento* de la misa³⁷. Anteriormente, su marido don Gutierre de Cárdenas (contador mayor de Isabel la Católica y comendador mayor santiaguista) había tenido en cuenta, al testar, la misma cuestión: funda una capellanía para que se diga una misa diaria por su alma, que ha de estar dedicada en cada día de la semana a determinado santo o misterio sagrado; pero será así "salvo los días de las fiestas, porque en las fiestas se han de decir las misas de las mismas fiestas"³⁸.

Sin embargo, éstos son casos no habituales. La misa mayor propia de la fiesta, comunitaria y parroquial no era tan valorada en el común de los laicos del Campo de Calatrava.

c.2. En segundo lugar, ¿puede extenderse al estamento clerical esta concepción del culto puesto al servicio de la piedad privada?

³⁷ 1528, marzo 30, Torrijos. Publ. en el Apéndice Documental por M. DE CASTRO Y CASTRO: *Teresa Enríquez, la "Loca del Sacramento" y Gutierre de Cárdenas*. Toledo, 1992, pp. 378-379.

³⁸ "... el domingo sea la misa de la Trinidad; el lunes la misa de los finados; el martes la misa de los Angeles, e fagan en esta misa conmemoración del señor Santiago nuestro Patrón; el miércoles sea la misa de Todos los Santos e conmemoración de san Pedro e san Pablo; el jueves la misa del Espíritu Santo; el viernes la misa de la Cruz; el sábado la misa de Nuestra Señora. Y por este orden en cada semana para siempre jamás, salvo los días de las fiestas...". 1503, abril 7, Alcalá de Henares. Publ. *Ibidem*, p. 283.

- De momento es evidente que, según los datos que se expusieron, *los propios clérigos* en su conjunto no solamente no obstaculizaban la práctica descrita sino que la propiciaban al decir temprano las misas votivas en la iglesia parroquial los días de fiesta. Celebrar así y públicamente estas misas es pecado, según fray Hernando de Talavera, porque da ocasión a que los feligreses no asistan a la misa mayor y pequen a su vez³⁹. Pero hay que notar que en las tierras calatravas no son propiamente los curas los que incurren en esta falta, sino otros clérigos y capellanes adscritos a la parroquia o bien clérigos forasteros. Y tampoco se ha encontrado que los rectores parroquiales dejen de decir la misa principal del pueblo y celebren únicamente la votiva, otro pecado clerical recogido en los tratados⁴⁰ y en los sínodos toledanos presididos por Cisneros en 1497 y 1498⁴¹. Así, en nuestra zona (comparativamente a otros ámbitos) al menos por el lado de los curas parroquiales no se menosprecia en este sentido la misa mayor.

- Pero hay que cuestionar también la medida en que las jerarquías que tienen capacidad para corregir, para interpretar y para transmitir la norma, en nuestro caso los visitadores generales de la *Orden de Calatrava*, participan o no de esa misma mentalidad que el pueblo o una parte de él manifiesta al preferir las misas votivas a la misa mayor. En principio, puesto que prohíben esa práctica, no parece ser así. Pero conviene fijarse en los criterios que manejan. La medida que los freiles disponen para que aquello no ocurra consiste en prohibir que en toda la villa se celebre misa alguna antes de la misa mayor (que tiene lugar con posterioridad a la hora tercia, por lo tanto después de las 9 de la mañana más o menos). Pero sí pueden tener lugar después de terminada aquélla, en el caso de los

³⁹ *Breve forma de confesar*, p. 14.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Sínodo diocesano de Alcalá de 1497, 7, y Sínodo diocesano de Talavera de 1498, 7. Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, pp. 346 y 355.

hospitales y ermitas⁴². Lo que resulta llamativo es la autorización de que las otras misas rezadas en la iglesia parroquial comiencen aún antes de que finalice la misa solemne, siempre después del ofertorio. Así, en el templo se pueden solapar estas misas votivas con la misa mayor a partir de cierto momento.

La presentación de ofrendas por los fieles no parece ajena a la salvaguarda de su presencia en el ofertorio. De hecho, autores como fray Hernando de Talavera recomiendan a los feligreses que, si por causa legítima oyeran la misa mayor fuera de su parroquia, aún así envíen a ésta su ofrenda⁴³. Probablemente esto no se hacía y tampoco participaban en las ofrendas aquellos fieles que en otro altar del mismo templo atendían a alguna misa votiva. En otra ocasión, ante el mismo problema el mandamiento calatravo varía: sólo podrán celebrarse tales misas particulares después de la Elevación de la misa mayor⁴⁴; en este caso hay que suponer que se trata de impedir las distracciones durante el momento cumbre de adoración al cuerpo y la sangre de Cristo.

No coinciden en este punto las autoridades calatravas con la ya citada disposición sinodal de 1480 que se ocupa del mismo asunto. En ésta el rigor es mayor, puesto que se alarga el tiempo vedado para celebrar misas votivas en las fiestas: abarca también a las vísperas de tales días, y además se ordena dejarlas todas para la tarde del festivo, con lo que se garantizaba totalmente que no coincidieran con la misa mayor de la mañana. En realidad, lo que se estaba prohibiendo era que a lo largo de *todo* el día de fiesta se dijera tales misas particulares, según la concepción común de la duración de la fiesta de guardar, que va desde la parte vespertina del día anterior, ya puesto el sol, hasta la puesta del sol del domingo o fiesta.

⁴² Sin embargo, al final del mandamiento se advierte que los días feriados se puede celebrar la misa libremente en las ermitas y hospitales de la villa, y en especial en el hospital de Nuestra Señora Santa María La Mayor. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6078, núm. 1, 1534, Almagro, fol. 41v.

⁴³ *Breve forma de confesar*, p. 14.

⁴⁴ 1539, Daimiel.- Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 423v.

La disposición calatrava que permite simultanear en el mismo templo las misas votivas con la misa mayor a partir de cierto momento es, primero, una muestra de desviación por parte de la Orden respecto a una norma sinodal que en teoría obliga a todas las iglesias de la archidiócesis; pero en segundo lugar no sólo resulta más laxa sino que también parece menos lógica que la determinación del arzobispo Carrillo. En realidad, como se va a ver, se están manejando concepciones diferentes.

Piénsese que en última instancia la misa mayor dominical o festiva es la celebración comunitaria y eclesial por excelencia del sacrificio de Cristo, lo que atañe tanto a los fieles como a los clérigos. Esta es la raíz del precepto dominical que incluye el acudir a la propia parroquia, y por ello en las fiestas oficiales es en la misa mayor donde se debe concentrar la celebración de la liturgia eucarística. Pues bien, sólo el sínodo toledano de Carrillo atiende a este fundamento, no explícitamente pero sí con las medidas que arbitra. En cambio, las prescripciones calatravas están lejos de intentar atajar no ya el fenómeno de la proliferación de las misas privadas, algo fuera de su mentalidad, sino que se pueda extender su celebración a los días de fiesta. Lo que les preocupa es garantizar la asistencia del pueblo a la misa mayor parroquial; y, sólo de rechazo, la norma que tiene por objeto a los fieles viene a afectar también a los clérigos, a los que sólo se pide que ajusten las celebraciones votivas a un determinado horario (pero no que las supriman ese día para poder unirse a la misa mayor). Sin notar que con ello se desvirtúa el núcleo del día festivo, que queda equiparado a una feria más, y su intención propia manifestada en la liturgia. Por otra parte, en su disposición vuelve a estar presente una concepción fragmentada de la misa: de ella destacan ciertas partes a las que el pueblo no debe faltar, pero lo cierto es que una vez terminadas las ofrendas, o la Elevación, existe la posibilidad de que algunas personas se dirijan a otros altares del templo con objeto de seguir las demás misas.

Probablemente sin ser conscientes de ello, los propios visitantes se ven afectados por una realidad contradictoria: de un lado, la obligación de los fieles de asistir los domingos y fiestas a la misa mayor parroquial, norma que se proponen

salvaguardar; y de otro, la multiplicación de misas particulares encargadas, algo que está dentro de la ortodoxia y que ellos admiten incluso en los días festivos. Es la contradicción que les lleva a adoptar una solución intermedia para las iglesias de la zona, de dudosa eficacia seguramente.

En efecto, su criterio para garantizar la asistencia de los fieles a la misa parroquial solemne queda por debajo del que se maneja comúnmente: si los inspectores caltravos permiten que las votivas comiencen aún antes de finalizar aquella, por el contrario la norma general exigía posponer toda misa a la misa mayor, tal como la recogen fray Hernando de Talavera hacia 1480 y el Capítulo de la Orden de Calatrava en 1523. Y desde luego, como se ha visto la disposición de los freiles es mucho más permisiva que la del sínodo toledano citado, la más rigurosa de todas porque viene a vetar las misas votivas durante todo el día de fiesta entendido en su sentido más amplio. Como en tantos casos, parece que se trata más de asegurar el cumplimiento de la ley eclesiástica que de penetrar en su raíz. Y por parte de los visitantes, aún con poca firmeza, permitiendo que aquellas misas votivas se solaparan en parte con la misa principal y, desde luego, sin plantearse siquiera que en los días no feriales pudieran excluirse.

En suma, ello se debe a la incapacidad de la propia jerarquía caltrava para entender el carácter unitario de la misa festiva junto con su naturaleza de celebración litúrgica eclesial; incluso puede hablarse de confusión entre la esencia y la letra del precepto religioso, que les lleva a suavizar la norma del auto del Capítulo General cuando la adaptan a las iglesias concretas de la zona. Todo ello explica hasta qué punto resultaba difícil erradicar la costumbre clerical de celebrar misas votivas en cualquier día y en cualquier momento; y difícil debió de ser, por lo mismo, evitar la preferencia de muchos fieles por ellas frente a la misa mayor. Cabe prever que el remedio ordenado por los visitantes no podía ser eficaz, dado que ellos mismos parecen aceptar de modo natural el estado de cosas que da pie a la transgresión de los fieles.

En síntesis, por un lado es interesante comprobar que este fenómeno constatado en nuestra zona reproduce lo ocurrido en muchos otros lugares. Ello permite considerarlo como manifestación de una línea general de evolución de la religiosidad muy clara hacia el individualismo o, si se quiere verlo de otro modo matizadamente positivo, la personalización de los actos litúrgicos. Es el testimonio de que entre el pueblo también se dejaba notar esa tendencia que en los escritos espirituales aparece de manera más explícita. Por otro lado, la actitud de los visitantes revela que participan al menos tangencialmente de la misma mentalidad de fondo, aunque intenten salvaguardar la ley de la Iglesia que obliga a los fieles a acudir a la misa mayor de la parroquia y, especialmente, pretendan asegurar su presencia en este acto en momentos concretos (ofertorio, elevación). Es un ejemplo de cómo, en realidad, en las grandes líneas convergen las llamadas religiosidad popular y religiosidad culta o clerical; en este caso, representada la última tanto por los capellanes celebrantes de las misas privadas como por los freiles calatravos.

* * *

A modo de recapitulación, las concepciones laicas sobre la misa mayor se resumen en las siguientes tendencias. Desde el concentrar el valor de la misa en una parte determinada de ella (la asistencia sólo parcial, desde la Elevación, que es lo más denunciado) hasta la falta de aprecio y total indiferencia (la abstención de acudir), pasando por la pasividad de los que no se oponen al precepto pero tampoco llegan a integrarse en la celebración (cuando incluso físicamente permanecen a la vez dentro y fuera del templo). Y, por último, la falta de estima por el acto comunitario parroquial y solemne de aquellos que no oyen la misa mayor pero sí otras, en lugares o por intenciones que alimentan más su devoción. Con la salvedad de que el último caso no puede equipararse con los pecados en que incurren los que se conducen de las dos primeras formas; nótese que la carga de la corrección no recae tanto en estos fieles como en los clérigos obligados a

posponer sus misas privadas, y probablemente aquéllos no tienen conciencia de infringir el precepto.

Desde luego, la misa era una forma de culto apreciada por los fieles, pero asociada a la ocasión en que se puede ver cómo Dios se manifiesta y, por otra parte, entendida como la forma privilegiada de súplica por necesidades siempre específicas y conocidas.

Así lo indica la preferencia por las misas votivas, pero también la nutrida asistencia a las misas asociadas a actos sociales festivos (velaciones) u ofrecidas por intenciones especiales (ánimas del purgatorio, difuntos, fiestas encargadas en honor de los santos). En las fuentes abundan también los testimonios sobre la celebración en todas partes de treintenarios seguidos durante los cuales los clérigos se encierran. Y las disposiciones testamentarias confirman dicho aprecio por la misa no como expresión de piedad sino ordenada a un fin, pues es valorada como el acto religioso más eficaz para alcanzar la salvación eterna; los mismos documentos evidencian que los laicos conocen el ciclo litúrgico y también estiman las misas propias de las fiestas de santos: se encarga misa anual de réquiem y vigilia para el día de San Francisco, de San Pedro y San Pablo, para el domingo de Quasimodo, para el primer domingo después de la fiesta de Todos los Santos, etc.⁴⁵

Frente a ello, fuera de estas ocasiones especiales y en los domingos del tiempo ordinario o en fiestas de santos menos conocidos, no parece que el pueblo capte el significado esencial propio de toda celebración eucarística. La misa mayor sistemática no ofrece el mismo aliciente que las misas votivas; el sentido propio que cada vez le atribuye la liturgia muy probablemente pasa desapercibido fuera de los tiempos más significados del ciclo. Por ello a veces se recurre a adaptar la obligación de oír misa en los días de fiesta a las propias preferencias

⁴⁵ 1537, Aldea del Rey.- Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fols. 120-120v.

devocionales, sea en lugares distintos a la iglesia parroquial o bien acudiendo a las misas votivas dichas en ella. La piedad individualista aprovecha, en este caso, el precepto que tiene como finalidad la reunión de la asamblea de los fieles.

En suma, no se rechaza la misa, sino, cuando esto ocurre, la misa mayor parroquial obligada.

Es cierto que la censura inherente al precepto de asistir y, en consecuencia, la censura del propio grupo social que lo acata (se sabe que los buenos asistentes se escandalizan de los que se quedan sentados a la puerta, luego deploran su actitud) favorecerían la concurrencia de la mayoría a la misa mayor de los domingos y fiestas. Pero los fieles que acuden parecen hacerlo con la disposición de esperar la llegada de una parte concreta culminante, la Elevación --a la que puede añadirse ocasionalmente el sermón-- más que desde la adhesión a la globalidad del culto, que no captan como tal. Esperan el momento de apropiarse de determinados beneficios, de manera que lo que les atañe es más el movimiento descendente de la liturgia que el ascendente, desarrollado por los clérigos en las oraciones y cantos pero en el que no parecen sentirse implicados.

En cuanto a los visitantes calatravos, al enfrentarse a todo lo anterior sus actitudes revelan la consideración de la misa mayor festiva como acto que tiene lugar en la iglesia parroquial, que obliga a los clérigos a celebrarlo y a los fieles a presenciarlo. La misa en sí la presentan compuesta de partes sucesivas que se pueden entender aisladamente. Con un contenido eminentemente religioso que se resume en la devoción y el deber hacia Dios (se habla de *temor de Dios*); en este terreno, no hay mención alguna de la figura de Jesucristo ni aún de la expresión *santo sacrificio*, pero hay que tener en cuenta que en ningún momento tratan los visitantes de explicar qué es la misa o razonar su carácter obligatorio para los cristianos, sino que se contentan con remitir a la fe católica y el mandato de la Iglesia.

Este sentido religioso no es incompatible con el modo de asegurar el cumplimiento implicando a ejecutores civiles y medios civiles, y con el carácter de transgresión pública que tiene el no asistir. Y si bien es muy importante que nadie aparezca en lugares públicos durante su desarrollo, parece ser más bien por el mal ejemplo dado a los demás que por tratar de asegurar la asistencia *comunitaria* a la misa mayor: este aspecto pierde importancia al consentirse la celebración de misas votivas de manera casi paralela. Y en este sentido el común de los clérigos capellanes participa de la misma mentalidad.

Por último, cabría plantear si los curas parroquiales exhortaban al pueblo a asistir a la misa dominical-festiva. No hay datos al respecto, pero seguramente algunos lo harían; de hecho, las informaciones que manejan los visitantes deben proceder de los rectores. Los freiles calatravos prescinden de este medio para corregir la inasistencia, como se ha visto, pero quizás fuera por desconfianza sobre sus resultados, ya que la hipotética amonestación hecha en el templo no alcanzaría sino a quienes precisamente habían acudido a cumplir el precepto de la Iglesia.

Un testimonio de fecha imprecisa, aunque tardía, hace pensar que los curas no serían tan negligentes como parece. El redactor de la memoria de Bolaños a la encuesta de las *Relaciones Topográficas* de Felipe II da fe de la preocupación de los curas, y no precisamente de los más cultos, por amonestar a los feligreses:

“... un cura reprendiendo al pueblo un día de domingo que también era día de santo tomas dixo: que bellaqueria día de un Apostol y domingo y tan poca gente en misa en fin bien dice hay en esos evangelios vah qui destruis templum dey”⁴⁶.

⁴⁶ La memoria fue firmada el 10 de diciembre de 1578, aunque unas primeras “relaciones” habían sido elaboradas en 1576. Pero este hecho es relatado como anterior, un caso ocurrido en el pueblo que “se cuenta” allí o, al menos en el ambiente clerical, y

Ésta fue la extraña respuesta del autor de las relaciones, el actual cura de Bolaños, a la pregunta sobre los hechos notables y curiosos ocurridos en la historia del pueblo, que en otras localidades se aprovecha para traer a colación milagros o personajes ilustres; como hombre letrado (en otro momento alude a la Crónica de Rades para ilustrar los datos sobre las antigüedades del lugar), se admira de la extravagante sentencia de su antecesor en el curazgo, pero no de la ocasión que la produjo, pues no serían infrecuentes ese tipo de reprensiones.

No se puede cerrar este apartado sin hacer referencia a un aspecto que matiza las consideraciones anteriores, en especial en cuanto a los laicos. Se trata de las actitudes positivas hacia la celebración de la misa manifestadas en las **donaciones piadosas** de los elementos necesarios para el culto.

Resulta difícil sistematizar el tipo de mandas. Pueden separarse las que se refieren muy concretamente a la reverencia al Santísimo Sacramento, y precisamente las tendremos en cuenta en el apartado dedicado a rastrear los indicios de la devoción por la eucaristía como pan sacramentado en las iglesias del Campo de Calatrava; son las donaciones de relicarios, paños, etc., para la mayor honra de la reserva eucarística en el sagrario, pero también las que se relacionan con la consagración de las sagradas especies en la misa (cálices y patenas, y paños para manejarlos) parece que deben encuadrarse en la piedad específicamente eucarística.

Otras afectan a la celebración de la misa en un sentido más general: los fieles aportan tanto elementos básicos (las vestiduras de los clérigos, lo necesario para revestir el altar) como complementarios, tengan un papel ornamental o

por la forma de recogerlo no parece que se tratara del antecesor inmediato del actual cura, que es el redactor de las respuestas.- C. VIÑAS Y R. PAZ: *Relaciones...: Ciudad Real*, resp. 38, p. 133.

funciones definidas en el curso de las ceremonias seguidas en la liturgia (campanillas, cirios, cruces).

Como indicadores de una corriente devocional, las donaciones del primer tipo no añaden nada a lo expuesto sobre el sentido otorgado por los fieles a la misa: es vista como un medio para que Dios se haga presente por el acto de la consagración. Ahora bien, sí abren un panorama amplio sobre la piedad eucarística que rebasa el hecho de contemplar la sagrada forma cuando es elevada. Cuando se trate el aspecto de la devoción hacia la eucaristía dentro de la misa habrá que recordar que los fieles no son meros receptores pasivos del don de la presencia de Dios que el ministro hace posible, sino que también algunos de ellos han procurado involucrarse de algún modo en ese milagro, aportando los privilegiados recipientes que lo contienen y los paños que en ese momento lo tocan.

Sin embargo, en el presente apartado es interesante atender al segundo tipo de donaciones: indican que los fieles, o al menos un sector de ellos, amplían también su devoción a todo el acto litúrgico, y no sólo a la parte del canon; se identifican con la celebración de la misa: conocen las necesidades en ese terreno de su iglesia parroquial, consideran meritorio contribuir a su ajuar para un mayor esplendor de la liturgia, están familiarizados con los ornamentos y objetos y con su uso. Se aprecia, en suma, una adhesión a la globalidad de la ceremonia de la misa, que no implica, desde luego, su completa y ni siquiera recta comprensión. (Aunque en el caso de algunos elementos, sobre todo los destinados al altar, es difícil trazar la frontera entre el aprecio general de la misa y la devoción por la eucaristía que se hace presente en la mesa sagrada. Cuando se regalan manteles y paños ricos que se colocan encima, ¿se piensa en la dignidad del culto o del templo, o en que Dios se va a manifestar sobre ellos?)

Aún habría que tener en cuenta las donaciones para la ornamentación fija de su iglesia parroquial, como una ampliación más del sentido religioso del pueblo que repercute en su adhesión al culto. La iglesia mayor es el marco para la celebración, pero también en sí misma merecedora de la generosidad de los fieles.

Las mandas de retablos, paños con imágenes, cruces, etc., probablemente se hacen desde devociones muy concretas a la Virgen y a los santos venerados en el templo (en el caso tan frecuente de las mandas de ropas y adornos para sus imágenes y aditamentos para sus altares), pero también desde la concepción más general de que en este espacio sagrado Dios es servido, y tanto más cuanto más suntuoso pueda ser. Y por otra parte, desde la consideración de la iglesia parroquial, la única de la localidad, como algo propio, que no sólo ofrece los medios de salvación sino que es receptor de los impulsos piadosos de sus feligreses; y que además es expresión del nivel religioso (y del prestigio) de la comunidad local.

Las donaciones piadosas, aunque se difieran hasta la hora de la muerte, revelan unas actitudes que no podrían por menos de influir en una disposición positiva respecto a la misa periódicamente celebrada, sean hechas aquéllas desde una sensibilidad y formación mayores en relación con los usos litúrgicos, o bien desde el deseo de participar en la mejora de las condiciones del templo. En todo caso, constituyen una faceta más de la religiosidad del pueblo que no hay que olvidar cuando se tiende a verlo alejado, indiferente e ignorante de los actos de culto desarrollados por los clérigos en el altar.

Capítulo 2

LOS CELEBRANTES Y EL MODO DE LA CELEBRACIÓN

2.1. EL MINISTRO Y SUS AYUDANTES: CURAS, CAPELLANES, MOZOS, SACRISTÁN.

Ante todo, resulta imprescindible remitir a la información ya aportada cuando en una parte anterior se trató de las vestiduras litúrgicas, y sus usos por parte de los clérigos¹.

En estas iglesias, con excepciones, offician la misa mayor de domingos y fiestas varios clérigos o, al menos, podrían hacerlo, pues habitualmente junto al cura existen otros que podemos llamar adscritos a la iglesia parroquial²; incluso a veces se mencionan expresamente los cantos del coro.

El cura o rector preside la misa; no suele haber absentismo, aunque el auténtico beneficiado sea el comendador o prior calatravo. Lleva sobre el alba (o, en su defecto, sobre la sobrepelliz), su casulla con las vistosas cenefas a lo largo de la espalda, a la que añade el “aparejo” de estola y manípulo como mínimo o, de ser completo el equipo de vestiduras e insignias, también el amito alrededor del

¹ En “I: El Marco general de la vivencia del culto litúrgico”, el capítulo 3, dedicado a “Los ornamentos”. Recuérdese las observaciones sobre la importancia de la participación de clérigos actuando como diáconos y subdiáconos; e igualmente sobre la forma de involucrar a los niños y adolescentes en la liturgia, lo que redundaría en su formación cristiana, a través de su servicio como *mozos* ayudantes en el culto, de lo que las sobrepellices dan fe, entre otras cosas..

² Los mandamientos relativos al estado físico del templo abundan en referencias a *los clérigos* que en las iglesias se encierran para los treintanarios; por otro lado, son muy numerosas las capellanías fundadas por particulares, o bien colectivas como las de las Ánimas del Purgatorio, que son atendidas por su propio capellán.

cuello, subido como un capuchón por la cabeza hasta que se descubre al llegar al altar.

Es acompañado, o debe serlo, por los capellanes del mismo templo a los que se obliga a hacerlo sin cobrar por ello. En las fiestas principales, además, han de vestirse de diácono y subdiácono, según desarrollan los visitantes la disposición del auto capitular de Burgos de 1523, del Capítulo General de la Orden (que, en realidad, sólo conminaba con dureza a los capellanes a ayudar al cura y no descendía a estos detalles)³. De esa manera se habría de suplir la ausencia de los ordenados en esos grados, y no tenía que ser el propio cura quien, por ejemplo, leyera la epístola y el evangelio, pues lo harían los capellanes vestidos con las dalmáticas de subdiácono y diácono respectivamente.

Se aprecia en la disposición capitular la voluntad de realzar la solemnidad de las misas mayores de fiestas especiales; pero hay que pensar que pocas veces se cumpliría: el número de dalmáticas es muy escaso en las iglesias calatravas, aunque aumenta ligeramente desde los primeros años del siglo XVI, tal como se vio al tratar de las vestiduras litúrgicas. Por otra parte, en general resultaba habitual que el propio presbítero celebrante realizara las funciones del diácono y el subdiácono⁴; hay que pensar que sería éste el uso corriente, quitando iglesias especialmente bien dotadas en ornamentos, que incluyen las dalmáticas a juego con las casullas y otras piezas, y quitando las festividades más relevantes.

Los demás capellanes se vestían con sobrepelliz o bien con alba para participar en la celebración. Habrían de llevar así mismo la estola, el manípulo y el amito.

³ La referencia, entre otros lugares, en Leg. 6079, núm. 1, 1537, Corral de Caracuel, fol. 269v.

⁴ Fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa...*, NBAE, XVI. Madrid, 1911, pp. 85-86.

Suele haber también para ayudarles mozos, revestidos con las “sobrepellices de los mochachos”⁵ o “de los ninnos” recogidas en casi todos los inventarios. Además, excepcionalmente, se documenta aparentemente la participación de clérigos de órdenes menores; pero en realidad, la cita única de “un alva pequenna para acólitos”⁶ no representa, seguramente, la existencia de estos acólitos, sino el hecho de que los mozos, vestidos con tal prenda en este caso concreto, realizan la función que es propia de aquéllos, llevar al altar los cirios y las ampollas.

A tenor de la constante aparición en las fuentes de estas sobrepellices pequeñas, y de su número, lo habitual es que en las iglesias del Campo de Calatrava acompañen a los clérigos uno, dos y a veces un buen grupo de niños o adolescentes, seguramente en la entrada al altar al comienzo de la Eucaristía en forma de procesión, y luego dispuestos a uno y otro lado del celebrante ayudándolo; pero no se puede saber cuántas de las sobrepellices pequeñas se utilizan a la vez (cuántos son los muchachos que ayudan en el altar), pues muchas de ellas están en mal estado, rotas o viejas; si bien lo cierto es que son sobre todo las sobrepellices pequeñas las que tienden a renovarse y a acrecentarse. Es interesante la participación de estos niños seleccionados de la localidad porque constituye un factor de difusión y educación en la liturgia aparte de una forma indirecta de catequesis, al menos sobre las oraciones y gestos más importantes.

Finalmente, se recuerda a los sacristanes su deber de asumir este último papel en el caso de faltar mozos:

⁵ "Cuatro sobrepellices de los mochachos viejas": 1493, **Malagón**, igl. Santa María Magdalena.- Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 335v (lo mismo en 1502; en 1538 las sigue teniendo y en las mismas condiciones: dos sobrepellices grandes e otras quatro viejas de los ninnos", y por ello en esta visita se manda que hagan otras cuatro para los muchachos, de capillos y sábanas que ya no se usan: Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 19v y 28v). "Seys sobrepellices de hombre, otras sobrepellices para los mochachos viejas, quatro o çinco": 1537, **El Viso**, igl. Nuestra Señora del Valle.- Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 12r.

⁶ 1510, julio, Luciana. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6076, núm. 28, fol. 263r.

“... e sy por caso por falta de moços que ayuden a las misas, espeçialmente a la misa mayor, oviere de servir e ayudar el dicho sacristan, sea thenyendo sobrepeliz vestida como dicho es, e no vaya al altar syn ella, so pena de quatro mrs. por cada una vez que no se la vistiere, e mandamos al cura rector e mayordomo de la dicha yglesia que tengan memoria e razon dello e se lo quiten e descuenten de su salario so pena de lo pagar ellos con el doblo a la misma yglesia”⁷.

Así, nunca deberán acceder al altar los sacristanes sin sobrepeliz, igual que al rezar las horas con los clérigos. En algunas iglesias, efectivamente, hay una sola sobrepeliz, lo que puede indicar que no ayudarían los niños o jóvenes en los sagrados oficios al menos en ese tiempo⁸, sino quizás únicamente el sacristán.

Junto al cura rector vestido con la casulla, ¿cuántos capellanes oficiarían la misa mayor con él, con la sobrepeliz o el alba puesta? Es difícil saberlo, y no es indicativo el número de estas últimas prendas ya que, aparte del mal estado de muchas, no tenían por qué utilizarse todas a la vez, y --si se trata del uso de la sobrepeliz-- en algunas iglesias había más de un sacristán (por ejemplo en Villarrubia se citan tardíamente “cinco sobrepellices grandes para los capellanes y *sacristanes* y una vieja”⁹). Sí conviene recordar que muchos capellanes eludían esta obligación de ayudar al cura o rector a celebrar en general los “oficios divinos” y a administrar los sacramentos. Contra ello lucharon los visitadores haciéndose eco de la disposición del citado Capítulo General de 1523, donde se acusaba a los clérigos de San Pedro: se les había tolerado gozar de sus pitanzas y decir sus capellanías en las iglesias de la Orden, y aún se les facilitaban las vestimentas, ornamentos y cálices; pero ellos “gran atrevimiento hazen en no querer ayudar a las personas espeçialmente de nuestro habito que tienen

⁷ 1537, octubre 15, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 115v.

⁸ Por ejemplo: 1471, **Alcolea**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 76. 1491, **Aldea del Rey**, igl. San Jorge.- Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 107v. 1493, **Cabezarados**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 81v (lo mismo en 1495 y en 1502).

⁹ 1539, Villarrubia, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 472.

encomendadas las curas de los dichos beneficios...”. El Capítulo dejaba el castigo al criterio del Consejo de la Orden y del rey, pero sugería incluso la posibilidad de expulsar de las iglesias a los capellanes remisos¹⁰. Más adelante, como se ha dicho, los visitadores generales tuvieron que acudir a esta disposición, aunque suavizando no sólo las sanciones sino aún la misma obligación, que quedaba restringida a los días de fiesta, y sin aludir a la rivalidad entre clérigos seculares y freiles calatravos que el Capítulo ponía de relieve¹¹.

En realidad, lo que muchos clérigos capellanes hacían mientras el cura celebraba la misa mayor era decir simultáneamente sus propias misas en otros altares del mismo templo. Así se denuncia en la iglesia parroquial de Santa María La Mayor de Daimiel, y llama la atención que si los visitadores lo censuran es por el perjuicio que ello ocasiona a los fieles, pero no porque estos capellanes estén faltando a la misa mayor:

“Y porque en la dicha yglesia algunos dias de domingos e fiestas algunos clerigos e capellanes de la dicha villa dizen misa quando se dize la misa mayor, e a esta cavsa no pueden estar en la dicha yglesia oyendo la misa mayor las gentes que la van a oyr con la atencion que deven e son obligados, syendo obligados de conçiençia a la oyr en los semejantes dias.

Por tanto, de parte de su magestad e horden mando que en los dichos dias de domingos e fiestas ninguno de los dichos clerigos e capellanes ni otros de fuera parte no puedan dezir misa en tanto que se dixere la mayor en la dicha yglesia, sy no fuere despues de aver alçado a nuestro Señor en las tales misas mayores, las quales mando que se digan al tiempo devido para que aya lugar despues de se dizir las dichas misas votivas e de capellanias. E mando que ansy se haga e cunpla so pena de cada tres Reales por cada una vez que lo consyntieredes vos el Rector de la dicha yglesia para la obra della. E so la dicha pena mando al sacristan o sacristanes della que no den Recabdo a los tales capellanes para dezir misa

¹⁰ 1523, septiembre 8, Burgos, Capítulo General. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Códice 828b, capítulo 175, fols. 209v-210r.

¹¹ *Vid.* a propósito de la liturgia de las Horas el apartado dedicado a “Los celebrantes” en cuanto al rezo coral del oficio en las parroquias.

en la dicha yglesia en tanto que se dixere la misa mayor hasta despues de aver alçado como dicho es”¹².

Sin embargo, en este caso concreto hay que tener en cuenta que en la iglesia de esta importante población había muchos capellanes¹³, y probablemente de todos modos algunos celebrarían la misa solemne con el rector (de hecho, se sabe que existía un coro que dialogaría con el oficiante¹⁴).

Otros capellanes de las villas tampoco pueden participar con el cura de la iglesia parroquial en la misa mayor puesto que en domingos y fiestas se encuentran oficiando misas distintas en ermitas y hospitales, como se vió arriba a propósito de la asistencia del pueblo. Por el contrario, al igual que en el caso del oficio de las Horas, la figura del sacristán como ayudante activo del cura debió de alcanzar una gran importancia.

Por último, cabe recordar que en función de las vestiduras litúrgicas disponibles, la apariencia de los clérigos y otras personas que en el presbiterio desarrollaban la celebración podía variar mucho de un templo a otro, de unos días a otros y de unas a otras épocas¹⁵.

En algunos templos las ropas más ricas se limitan a algunas casullas; los capellanes, en su caso, llevan una sencilla sobrepelliz blanca, como los mozos y el sacristán. En otras iglesias, el cura que preside la misa puede disponer de completos equipos de alba, casulla, estola y manípulo, hechos de telas lujosas y aplicaciones conjuntadas entre sí en colores y motivos decorativos. Como un

¹² 1539, Daimiel.- Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 423v-424.

¹³ Son nombrados siempre en plural. Ya en 1491 los visitadores establecían que *los clérigos* y el sacristán debían prestar su consentimiento a la hora de vender cualquier bien de la iglesia (1491, abril 11, Daimiel, Ibid., Leg. 6075, núm. 8, fol. 167v). En 1539 se estimaba necesario un cáliz más, “porque no tiene la dicha yglesia mas de quatro calices e ay muchos clerigos” (Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 412v).

¹⁴ 1539, Daimiel.- Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 423.

¹⁵ Cfr. “I: El Marco general de la vivencia del culto litúrgico”: el capítulo 3, dedicado a “Los ornamentos: las vestiduras litúrgicas y su contribución al conocimiento de la religiosidad”.

grado más en la vistosidad del conjunto, los capellanes que participan pueden llevar albas con sus “aparejos” a juego con lo anterior; y en caso de disponer de ellas, dos clérigos vestirán dalmáticas también con sus complementos citados arriba. Por otra parte, en todas las iglesias se tendería a reservar las mejores y más suntuosas prendas para los domingos y las fiestas, como ocurre con los demás ornamentos (frontales, mangas) y objetos (la cruz mayor de plata, por ejemplo); en algún caso los inventarios especifican el destino de algunas vestiduras “para de continuo” (suele tratarse de ropas de lienzo) por oposición a las sacadas en las fiestas.

En lo relativo al uso preferente de ciertos colores en tiempos litúrgicos y festividades concretos, parece que los más significativos son el blanco para las fiestas marianas y el negro para días de la Pasión y misas de *requiem*; hay también alusiones al empleo del rojo en Cuaresma. Un tratamiento detallado de esta cuestión se hizo arriba al estudiar las vestiduras litúrgicas. Por lo demás, la variedad de colores es, a veces, sorprendente, y múltiple en las mismas prendas a base de combinarlos en sus distintas partes, incluidos los forros. Como se dijo, sería la suntuosidad de las ropas, y no sus colores concretos, lo que determinaría su empleo en las solemnidades.

Finalmente, recuérdese que, según las descripciones de los inventarios y otros indicios como las vestiduras que se ordena adquirir y las mandadas por los donantes, se aprecia una propensión a la mayor magnificencia en el empleo de ornamentos litúrgicos conforme avanza la primera mitad del siglo XVI: se intenta completar equipos o “recabdos”, que pueden incluir también las capas; frente a la sobrepelliz, crece el uso del alba, más recargada en su factura y colores para poder combinarse con los juegos de casullas y lo demás; se dispone de más dalmáticas; aumentan las cifras y variedad de cada ornamento, y los más elaborados por sus bordados y aplicaciones dejan de ser excepción; y en ocasiones (normalmente a causa de donaciones hechas por personajes destacados), los “ternos” hacen juego con otros elementos del altar, como las mangas de la cruz y los frontales.

2.2. EL MODO DE CELEBRACIÓN DE LA MISA: RASGOS GENERALES.

- Seguramente el modo de celebrar la misa mayor reproducía el estado general de variedad litúrgica de unos lugares a otros (de anarquía, si se quiere) favorecido por la falta de claridad de las rúbricas, si bien es cierto que la archidiócesis toledana disponía de su propio misal, el que tan a menudo aparece en los inventarios de las iglesias calatravas junto con los misales romanos. Piénsese que incluso muchas veces los tratados y catecismos difieren al presentar el desarrollo de la misa a lo largo de la baja Edad Media, no sólo en la interpretación de sus distintos momentos, sino en la propia estructura.

Habría, como en todas partes, costumbres particulares de cada iglesia, pero no aparecen por sistema en las fuentes. La desviación respecto a la norma aflora sólo esporádicamente en las visitas cuando los enviados de la Orden han sido testigos presenciales de ello, si la inspección ha coincidido con un día festivo que ha exigido su asistencia a la misa mayor. Es significativo que las denuncias al respecto procedan, efectivamente, del propio testimonio de los visitantes y no, como suele ser habitual, de la información que han recibido; ello indica que la modalidad litúrgica local es vista dentro de la normalidad en cada lugar y han de ser las autoridades llegadas de fuera las que comprueben su falta de adecuación a la norma.

Así, era obligatorio celebrar la misa mayor de domingos y fiestas cantada íntegramente, pero a veces en estas parroquias del Campo de Calatrava no se hacía, probablemente por ignorancia o también por comodidad, ya que la misa cantada alargaba considerablemente su duración. Debía de ser frecuente celebrarla rezada, al menos en algunas de sus partes, porque en Aldea del Rey cierto día en que los propios visitantes asistieron a ella un domingo en la iglesia parroquial de San Jorge, el clérigo celebrante no se recató de decir rezado, en vez de cantado, “el *Pater noster* ... e *mucha parte* de la misa mayor”, lo cual le fue prohibido bajo pena de dos reales aplicadas a las misas de las ánimas del purgatorio “porque la misa mayor el día de domingo e fiesta a de ser cantada” en su totalidad, y para facilitar lo tenía que comenzar “a buena hora”¹⁶.

También en la parroquia de Santa María, en Santa Cruz de Mudela, uno de estos mismos visitantes fue testigo de que el oficiante no cantó el *Pater noster*; parece tratarse de un fallo aislado en la celebración, pero el freile le confiere una importancia especial, no sólo por razón de la propia liturgia sino también de cara al pueblo. En efecto, lo interesante es que atribuye al canto litúrgico una función educativa de los fieles:

“Y porque estando en la dicha yglesia oyendo la misa mayor el dicho día domingo vi que el clérigo que la dezía dexó de dezir el *pater noster* cantado e lo Rezo, no lo deviendo hazer ansy *porque es preçebto de la yglesia como porque algunas personas que no lo saben tan bien como lo deben saber, oyendolo cantar lo deprendan, o sean enseñados en el.*

Por tanto mando a vos el dicho Rector e clérigos de la dicha yglesia que de aquí adelante en los dichos días de domingos e fiestas en las misas mayores que se dicen cantadas en ninguna manera se dexen de dezir el *pater noster* cantado como soys obligados. E sobre ello os encargo la conciencia

¹⁶ Ibid., Leg. 6079, núm. 3, 1537, fol. 117. En la visita del mismo año a la iglesia de Santa María de Santa Cruz de Mudela se recoge también una falta de este tipo, igualmente conocida por el testimonio de los propios visitantes que asistieron a ella a la misa del domingo.- Ibid., Leg. 6079, núm. 7, fol. 71.

con aperçebimiento que haziendo lo contrario sereys Reprehendidos çerca dello como conviene”¹⁷.

En realidad merece destacarse más la preocupación pastoral del visitador y la consideración de la liturgia como vía de enseñanza que el propio mandato, de dudosa eficacia probablemente frente a lo arraigado de las costumbres litúrgicas particulares; nótese que el mandamiento ni siquiera conlleva sanción pecuniaria.

Por otra parte, hay que advertir que el canto del *Paternoster*, preceptivo en la ley general de la Iglesia según los visitadores, no había sido habitual en el uso general. En esta época parece extendido en esta zona, dado el carácter de excepción que sugiere el texto anterior, o al menos los freiles lo entienden así.

En suma, las peculiaridades o errores litúrgicos sólo ocasionalmente son detectados y reflejados en las fuentes, pero hay que pensar que serían mucho más frecuentes.

Una muestra más de variedad en la celebración eucarística la proporciona otro texto referido a la misa mayor de la iglesia parroquial de Daimiel: el *Credo* se cantaba sólo parcialmente, y parece que únicamente en todo caso la música del órgano se encargaba de completarlo. Es el coro al completo el que incurre en esta falta, pero hay también una alusión al sacristán que, por otra parte, da fe de la importancia de su participación como ayudante de los celebrantes, puesto que se le exige el mismo conocimiento de las oraciones preceptivas:

“Y porque estando en la dicha yglesia un dia de domingo oyendo la misa mayor ví que al tienpo que se cantava el credo en el coro no se dixo ni canto mas de hasta *et homo factus est*, por tanto de parte de su magestad e horden mando a vos el dicho Rector que en ninguna manera consyntays que en los dias de domingos se dexede de dezir el credo cantado enteramente

¹⁷ 1537, Santa Cruz de Mudela.- Ibid., Leg. 6079, núm. 7, fol. 71.

por el coro, e no se dexa hasta ser acabado ni lo tanga el horgano, pues en el se confiesa nuestra fe. E sobre ello os encargo la conçiencia so pena de çient mrs. por cada una vez, en la qual pena caygan e yncurran los sacristanes e personas que ofiçieren la misa mayor los dichos dias de domingos sy ansy no lo cunplieren”¹⁸.

Esta singularidad se explica probablemente más por la voluntad de acortar la misa solemne que por desconocimiento del canto completo del *Credo*. ¿Es significativo que se corte precisamente en la frase *et homo factus est*? Creemos que hay que descartar cualquier interpretación en el sentido de resalta la importancia del dogma de la Encarnación por encima de otras verdades de la fe; sí se puede recordar que al tiempo que se decía aquella expresión el pueblo tenía que ponerse de rodillas (“ha de tener ambas rodillas hincadas e la cabeça descubierta”¹⁹), y algunos incluso besaban la tierra²⁰. Es cierto que en el Campo de Calatrava mucha gente permanecía sentada mientras se cantaba el *Credo* en lugar de escucharlo en pie como debían, pero esto no excluye que se arrodillaran en ese momento culminante. Quizás se extendió la costumbre de hacer entonces una pausa para subrayar la frase y para que el pueblo pudiera expresar corporalmente su adoración a la encarnación del Verbo, intervalo que después se tomó como el final de la profesión de fe, al tiempo que los fieles retomaban su postura anterior --de pie o ya sentados para esperar el Ofertorio-- con la conciencia de haber pasado ya la parte importante del cántico. En todo caso, esta costumbre revela que la formación de los clérigos dejaba que desear.

Pero también pudiera tratarse de la adopción de una variedad litúrgica local en lo que atañe a la función de la música en el culto, que imita usos admitidos en otros lugares tiempo atrás. Se deduce del texto que era el órgano el que completaba la melodía del *Credo* sustituyendo a las voces cantoras, que callaban

¹⁸ 1539, Daimiel.- Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 423.

¹⁹ Fray Hernando de Talavera: *Breve doctrina*, fol. 13.- Publ. L. RESINES: *La “Breve Doctrina” de Hernando de Talavera*, Ed. y estudio. Granada, 1993. p. 114.

²⁰ Según Alonso de Madrigal, en su *Tratado sobre la forma en el oyr missa*, cit. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, p. 287.

en un momento dado; pues bien, hay testimonios de que en el siglo XIII algún *Ordinarium* alemán incluía la rúbrica “cantare in organis”, que prescribe la utilización del órgano para suplir un verso del coro, ejecutando la melodía mientras callan los cantores. En testimonios de este tipo se basa M. Righetti para explicar que en la alta y la plena Edad Media la función del órgano no era acompañar el canto, sino emitir sonidos independientemente del mismo. (Sin embargo, más tarde llegó a encuadrar las melodías gregorianas²¹, y en España compositores del siglo XV y XVI crean armonías para acompañar los cantos²².) Así, la costumbre atestiguada en la iglesia de Daimiel, que no es extraña en lo que tiene de particularismo local, sí lo sería como muestra de pervivencia de prácticas musicales que en principio son ya poco usuales. La comodidad que supone dejar el relevo del canto al órgano facilitaría su arraigo, pero la importancia de la oración de la que se trata, el *Credo*, impide que los visitantes la admitan, aunque en otros momentos de la misa pudiera seguirse utilizando el órgano de este modo, algo no comprobable pero que tampoco puede descartarse a partir del texto citado.

- Teóricamente, los curas debían tener una aptitud suficiente en cuanto al canto. Sin embargo, los testimonios que se acaban de recoger constituyen todos ellos noticias negativas sobre los cantos de la misa; la causa podría ser la ignorancia o la negligencia. Cabría atribuir la última a los clérigos de las iglesias importantes (Daimiel, Aldea del Rey), cuyo número es abundante y donde existe coro.

Con seguridad tendrían una buena preparación musical los curas de las iglesias si se trataba de freiles calatravos, y aquélla era un requisito exigido a todos (freiles o clérigos seculares) para ocupar un beneficio al menos desde el Capítulo General de Burgos de 1523, tal como se recordó a propósito del canto

²¹ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 633.

²² J.M. LLORENS: “Música religiosa”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, pp. 1758 y ss.

del oficio de las Horas²³. Quizá la influencia de la Orden se dejara sentir en las formas musicales seguidas en las iglesias del señorío, en el sentido de prevalecer el canto monástico aprendido por los miembros de la milicia en el Convento (canto gregoriano, aunque decadente según es lo normal al final de la Edad Media) sobre las polifonías de la *Ars Nova*.

Teniendo en cuenta la diversidad de los usos litúrgicos, que afecta también a lo musical, probablemente en conjunto los curas de las iglesias del Campo de Calatrava podrían cantar la misa con dignidad, aunque fuera sin solistas brillantes para dialogar con el coro o *schola*; a veces, ni siquiera un coro, sino sólo un capellán o incluso el sacristán entonarían las respuestas, y ellos y el mismo celebrante ejecutarían las piezas completas que correspondían a aquél. Puede suponerse esa suficiencia básica dado que en general estas iglesias disponen de abundantes libros de cantoría, salvando las diferencias entre los clérigos de San Pedro y los calatravos, y teniendo en cuenta un deficiente conocimiento del latín que es general y se aprecia en la nomenclatura de los libros de los inventarios, si es que eran elaborados por los curas y no por los mayordomos²⁴.

Además, los visitadores calatravos no denuncian la falta de preparación clerical en el terreno musical, sino, en los casos expuestos arriba, que no se cante, o se haga de manera incompleta, sólo una de las oraciones de la misa. (Es cierto que también se quejan de haber oído “muchacha parte” de la misa mayor rezada en Aldea del Rey, pero dado que mandan que, habiendo de ser toda cantada, comience temprano, parece que la causa no es la ignorancia sino la premura.) Pues bien, hay que tener en cuenta que eran muchos los cantos del oficio eucarístico, y parece que la mayoría sí se cantaban. Según el repertorio gregoriano incluido en los códices estudiados por los liturgistas (cuya música se modificaría al pasar de la monodia a la polifonía, pero no la oración litúrgica prescrita como

²³ Vid. el apartado dedicado al modo de celebración del oficio.

²⁴ Cuando se designan por la oración inicial del libro, a menudo las palabras se deforman hasta el punto de cambiar de sentido, como sucede con los llamados *deigitur* en vez de *te igitur*.

cantada), del Ordinario se cantaba el *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus* y *Agnus Dei*; y los cantos del Propio de la misa eran el *Introitum* (antífona *ad introitum*), *Graduale* tras la primera lectura (o *tracto* en Cuaresma), *Offertorium* y *Communio*. Su complicación variaba; por ejemplo, el del Credo era un canto silábico, pero los demás del Ordinario se adornaron con elaborados tropos hasta el Concilio de Trento²⁵; a pesar de ello, parece que a lo largo de toda la Edad Media algunos de ellos fueron siempre muy populares, como ocurrió con el canto del *Kyrie*²⁶.

A favor de una capacidad suficiente de los clérigos de las iglesias calatravas para celebrar la misa cantada, hay que recordar también que la evolución general de la música religiosa exigía ya en los siglos XIV y XV una preparación mucho más simple en el caso del canto llano, al haberse sometido las melodías a la medida (que ajustaba las sílabas a ritmos asequibles), al tiempo que penetraban cada vez más las formas populares. Distinto es el canto que recargaba los textos básicos (tropos, secuencias) y, sobre todo, el de las formas polifónicas en auge progresivo entre los siglos XIII y XVI, que requerían un aprendizaje especializado²⁷.

Sirvan estas consideraciones para matizar la imagen quizá demasiado tópica sobre la ignorancia del clero parroquial: ninguna admonición de los visitantes se refiere a ello, en concreto a su incapacidad para cantar las misas;

²⁵ J.A. ABAD SÁNCHEZ: *La celebración del misterio cristiano*. Pamplona, 1996, pp. 165-166; J.M. LLORENS: “Música religiosa”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (dir.: T. MARÍN, Q. ALDEA y J. VIVES), II, p. 1756.

²⁶ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 197.

²⁷ La música polifónica se podía aprender en monasterios y algunas escuelas como la de Salamanca, era practicada con esplendor en las capillas de la corte real y de las catedrales, y en su composición destacaron personajes españoles bien conocidos. Se acusó la influencia franco-flamenca en el contrapunto florido, mientras que el estilo propio español era más austero, a pesar de lo cual su sencillez técnica es sólo aparente.- J.M. LLORENS: “Música religiosa”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, pp. 1757-1761.

aunque sí recriminan su falta de interés por seguir con fidelidad las rúbricas de los textos litúrgicos. Sin embargo, en el contexto del arzobispado toledano, hay que recordar las quejas de sus titulares del final del siglo XV sobre la escasa instrucción de muchos clérigos, si bien se concretaban en su incapacidad para hablar latín (Concilio provincial de Aranda de 1473, 9, 32 y 33) y para explicar el evangelio (sínodos diocesanos de Alcalá, 1497, y Talavera, 1498, 5)²⁸.

- En cuanto al uso de instrumentos musicales en el culto, no hemos encontrado testimonios de otro que no sea el órgano, a pesar de que al final del siglo XV comenzó a tolerarse en la Iglesia occidental un pequeño conjunto de instrumentos de cuerda y viento que tocaba al unísono con las voces²⁹.

Si hay que confiar en la exhaustividad de los inventarios de los templos, no todos disponían de órgano; o mejor, de “órganos”, pues el instrumento siempre se nombra en plural. Al contrario, se documenta en pocas iglesias. Esta carencia no es extraña, dado el alto coste que suponía comprarlo, mantenerlo y pagar a un organista.

A veces las referencias no proceden de los inventarios (se cite con los ornamentos y objetos de culto o con los libros litúrgicos), sino de los exámenes de cuentas de las iglesias, en concreto de las partidas desglosadas de los gastos. También han aportado alguna noticia los mandamientos que los freiles dejan al final de las visitas, cuando indican la necesidad de reparar ese instrumento o de cambiarlo de lugar, por ejemplo. Hay que notar que no denuncian su carencia: nunca mandan comprarlo a las iglesias que no lo tuvieran. Aparte del precio de un órgano, no parece considerarse el acompañamiento instrumental a la voz como imprescindible para el culto. Y cuando se tiene, su uso no es cotidiano; se reserva para las fiestas.

²⁸ Publs. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 285, 290, 345 y 354.

²⁹ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 631.

Antes de 1500, sólo se documenta este instrumento en las iglesias de Almagro (único caso en que se reseñan como “unos organos buenos”, en 1491³⁰), Argamasilla (1493³¹) y Agudo (1495³²). Después, encontramos que disponen de él las parroquias de El Moral y Puertollano (documentados desde 1502 en ambas³³), Daimiel en 1509³⁴ y, en fecha posterior, 1537, la de Valdepeñas³⁵.

Parece que la utilización del órgano para el culto --acompañando musicalmente el canto o independientemente de las voces-- había sido un uso no sólo minoritario, sino tardío, aunque quizás en San Bartolomé de Almagro, la iglesia más importante del Campo de Calatrava, datara de épocas anteriores.

Al menos, sabemos que la iglesia parroquial de San Andrés de El Moral había encargado su órgano entre febrero de 1500 y el final de 1501; el maestro que lo hacía no lo había acabado en enero de 1502³⁶, aunque ya para entonces había recibido un primer plazo del pago. Santa María la Mayor de Daimiel, una iglesia rica y bien nutrida de clérigos, no encargó uno hasta una fecha incierta entre el final de 1505 y el comienzo de 1508; en diciembre de 1509 estaba terminado. La iglesia de Argamasilla obtuvo el suyo por donación quizás en la década de 1480 o comienzos de la de 1490³⁷.

Se ha aludido al alto coste de los órganos. Hacia 1506 ó 1507, el mayordomo del templo parroquial de Daimiel había gastado 30.000 mrs. “pagados al organista que hizo unos organos”; es casi la tercera parte de todo el dinero de

³⁰ 1491, marzo 17, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122v.

³¹ “Unos organos”: 1493, Argamasilla, febrero 16. Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 187r.

³² “Unos horganos”: 1495, junio 25, Agudo. Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol.233r.

³³ 1502, enero 7, **El Moral**. Ibid., Leg. 6075, núm. 25, fol. 84v. 1502, **Puertollano**, marzo 8. Ibid. Leg. 6110, núm. 10, fol. 75v.

³⁴ 1509, diciembre 15, Daimiel. Ibid., Leg. 6076, núm. 2, fol. 18r.

³⁵ 1537, septiembre 6, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 239r.

³⁶ El inventario de esta última fecha aún no lo recoge entre los bienes muebles del templo, y el mandamiento alude a la necesidad de terminarlo.

³⁷ *Vid. infra* a propósito del Obrero don Diego Carrillo.

que se disponía³⁸. Y en el transcurso de 1508 y 1509 se habían librado 12.000 mrs. para acabar de pagarlos y, además, una cantidad que no se precisa para hacer y pintar la caja de los órganos y librar su salario al organista³⁹; en total, habían sido necesarios al menos unos 50.000 mrs.

En El Moral, en 1501 la iglesia había dado una primera cantidad de 9.000 mrs. por adelantado al maestro “que ha de hacer lo organos”. En su visita de enero de 1502, los freiles calatravos tuvieron en cuenta el desembolso que aún quedaba pendiente, y consideraron que esto, junto con cierta obra en curso, justificaba posponer otras necesidades del templo relativas al culto, incluso previstas y mandadas en la visita anterior (arreglar un cáliz, la cruz grande y la custodia, todo ello de plata). Por ello son benevolentes y, dicen, “por agora no vos mucho culpamos por otras obras e reparos que fallamos que aveis fecho e faseis en la dicha yglesia de mayor sustançia, ques faser la torre del canpanario que faseys e los organos que teneis començados a pagar”; les conminan a que “con mucha diligencia trabajéis de acabar de faser la dicha torre del canpanario e los dichos organos que teneis començados”⁴⁰.

Aunque encargar la fabricación de un órgano puede desequilibrar, como se ve, el presupuesto de un templo parroquial (y éste ha de asegurarse de poder pagar al organista), su coste variaría según el instrumento. Los hay pequeños, como el de Puertollano (“unos organos pequennos en la trebuna”), y quizás es también así el de Valdepeñas, ya que pudo ser trasladado a otra parte de la iglesia cuando se

³⁸ La “esaminación de quantas” de la visita del 15 de diciembre de 1509 recoge los anteriores exámenes de las cuentas de la iglesia, registradas por sus mayordomos, hechos por diferentes autoridades desde la anterior visita de 1502. El penúltimo de ellos, realizado por los oficiales concejiles, abarcaba el periodo desde el 27 de septiembre de 1505 al 31 de enero de 1508, y las cantidades de “cargo” o ingresos, gastos, y alcance final, son las globales para este tiempo de más de dos años. El “cargo” había sido de 96.484,5 mrs. y el gasto de casi 82.000 mrs., de los cuales los citados 30.000 mrs. habían sido para pagar el órgano.- 1509, diciembre 15, Daimiel. Ibid., Leg. 6076, núm. 2, fol. 18r.

³⁹ El último examen de cuentas antes del que hacen los visitantes de 1509 abarcó el periodo entre enero de 1508 y diciembre de 1509.

⁴⁰ 1502, enero 7, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 25, fol. 84v.

acometió la obra de la tribuna, si bien es cierto que, una vez terminada (septiembre de 1537), sus responsables no habían devuelto el órgano a su lugar, y cuando los visitantes ordenaron hacerlo concedieron el amplio plazo de medio año.

En todo caso, siempre se trataba de un objeto o mueble de gran valor, y por ello tiene un mérito especial el hecho de regalarlo a una iglesia.

Así, ya en 1493 el inventario de Santa María de Argamasilla registra unos órganos que, según se advierte posteriormente (en 1537, cuando su deterioro exige acometer su reparación, por lo que entendemos que es el mismo instrumento), habían sido donación del Obrero frey Diego Carrillo⁴¹, fiel a la costumbre de muchas jerarquías calatravas de beneficiar al templo parroquial de la villa

⁴¹ Debió de ocupar el cargo de Obrero en cierto periodo de las décadas de 1470 y 1480; entre frey Juan de Burgos y frey Fernando de Córdoba, ambos documentados por F. de RADES Y ANDRADA respectivamente (sin precisiones cronológicas) bajo el maestrazgo de don Rodrigo Téllez Girón y bajo la administración de los Reyes Católicos.- *Crónica de la Orden de Calatrava*, fols. 81r y 83v. Si es el mismo Diego Carrillo que Rades menciona como comendador de Las Casas de Toledo en época de los últimos (*Ob. cit.*, fol. 84r), la donación del órgano a la iglesia de Argamasilla la hizo en vida.

Su apellido, Carrillo, sugiere el parentesco con el intrigante arzobispo toledano don Alfonso Carrillo (1446-1482), plenamente integrado en la política nobiliaria de partidos en su época. A su vez, éste era tío en segundo grado de don Juan Pacheco, marqués de Villena, y su hermano don Pedro Girón, maestre de Calatrava, tan importantes en los avatares políticos bajo el reinado de Enrique IV; al lado de sus respectivos hijos y sucesores, con el bando portugués y el partido de doña Juana, se alió el prelado en la guerra sucesoria castellana hasta que debió someterse a los Reyes Católicos (una síntesis muy útil sobre el papel político de este arzobispo, relacionándolo con su labor pastoral, en J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 59-73).

Así, no sería nada extraño el nombramiento de un Carrillo para un cargo como el de Obrero de Calatrava, poco operativo políticamente, pero importante en el organigrama de la Orden. Habría que entenderlo en el contexto del juego de alianzas entre los linajes, la oposición del maestre calatravo a los reyes, y las calculadas veleidades del arzobispo. La época coincide: en torno a los turbulentos años de 1475 y 1476 (en el último, el maestre calatravo ya abandona el partido portugués) y después, cuando la Orden es ya leal a los reyes y éstos no emprenden represalias, sino que se muestran benevolentes con los antes rebeldes, a pesar de que el sometimiento definitivo del prelado Carrillo sólo se produjera en 1480.

cabeza de su encomienda⁴². En esta iglesia el titular de la Obrería percibía la mitad del pie de altar⁴³ y teóricamente era el responsable de ella, al menos en lo económico⁴⁴.

Probablemente la buena conservación de los órganos no se veía favorecida por el lugar donde se colocaban, las tribunas, de cuyo mal estado hay numerosos testimonios como se refirió al tratar del rezo de las horas canónicas (más adelante, se reproduce un texto que sugiere que el deterioro de estos instrumentos también podía deberse a la ineptitud de las personas que los tocaban). El órgano de la iglesia de San Bartolomé de Almagro tiene desperfectos importantes en 1534: debían hacerse de nuevo “unas fuelles ... porque las que tienen estan Rotas”⁴⁵, a la vez que la tribuna en su conjunto (tejado, suelo y escaños) estaba tan necesitada de reparaciones que los clérigos no celebraban allí el oficio, sino en el coro. Y en 1537 el lamentable estado del instrumento en la iglesia de Argamasilla lo había convertido en inservible⁴⁶: los visitadores comprueban que están “muy maltratados” y diagnostican que “no tienen remedio de se tanner sy no se adoban”. De hecho, no había organista. Así, al tiempo que ordenaban tapar las ventanas de la

⁴² Los derechos de la Obrería se encuentran situados en la encomienda de Argamasilla y Villamayor, y en la primera villa están las casas de la encomienda, aunque abandonadas en la segunda mitad del siglo XV hasta su reparación parcial bajo los Reyes Católicos.- E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, pp. 196-197.

⁴³ *Ibid.*, p. 405.

⁴⁴ Al examinar las cuentas del templo, los visitadores advierten a los oficiales concejiles que el mayordomo ha de gastar lo necesario con mandado del concejo, consejo del cura “y con parecer y consejo del sennor obrero sy aqui estoviere”.- 1493, febrero 16, Argamasilla. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 21, fol. 183v. Más adelante, encontramos al Obrero ejerciendo de forma delegada la supervisión de la gestión económica de la iglesia de Argamasilla: cuando los visitadores de 1537 revisan las cuentas, lo hacen en presencia de Cristóbal de Prado, “mayordomo de don Gonçalo Hernandez de Cordova obrero de la Orden”, además del cura y un alcalde ordinario de la villa.- 1537, noviembre 6, Argamasilla. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fol. 104r.

⁴⁵ 1534, agosto 14, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6078, núm. 1, fols. 34v-35.

⁴⁶ A pesar de ello, el inventario del mismo año cita sin más “unos horganos de palo”, que son “de palo y metal” según el mandamiento final.

tribuna por lo “desabrigado y peligroso” que estaba el lugar, los freiles mandaron respecto a “los horganos”

“que los vea un buen maestro de aquel arte para que vea sy tienen Remedio que sea bueno para se aprovechar e servir la yglesya dellos, e sy pareçiere tenerlo se adereçen. E sy no lo tuviere se truequen a otros mejores e fecho esto procureys de persona que los sepa tratar e tanga las fiestas”⁴⁷.

Es el único caso en el que los freiles aparecen interesados en que la música instrumental acompañe el culto en las fiestas, pero cuando invitan a los responsables de la iglesia a hacerse con un órgano no se están refiriendo a comprarlo, sino a obtenerlo por trueque con el viejo que ahora se tiene.

- En otro orden de cosas, sería interesante poder responder a la cuestión de la preocupación del clero por educar a los fieles en lo referido al modo de oír la misa. Algo que, teóricamente, debían hacer en el propio transcurso de la celebración, como era habitual para estos y otros aspectos referidos al templo, según se aprecia a través de las sinodales⁴⁸, los confesionales⁴⁹ y los propios mandamientos de los visitadores calatravos (por ejemplo, el que aparece como colofón de cierta disposición para que se respeten los sitios de hombres y de

⁴⁷ 1537, noviembre 6, Argamasilla. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 109v.

⁴⁸ El arzobispo toledano Jiménez de Cisneros ordenaba en el sínodo diocesano de Alcalá de 1497 que, los domingos después de declarar el evangelio, los curas enseñasen a los feligreses cómo debían inclinarse hacia el Santísimo al entrar en la iglesia.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, p. 345 (repetido en el sínodo diocesano de Talavera de 1498, 6).

⁴⁹ Fray Hernando de Talavera ha recogido entre los demás pecados el de no asistir a la misa mayor en la propia parroquia; pero también peca, dice, el cura o vicario que antes de la consagración “no amonesta el domingo en la misa mayor que los parroquianos que estan ende de otra iglesia se vayan a ella”.- *Breve forma de confesar...*, NBAE, XVI, Madrid, 1911, p. 13.

mujeres en las misas festivas: “lo qual el cura amoneste un dia de fiesta en la yglesia para que lo sepan todos e dello non puedan pretender ynorancia”⁵⁰).

En general, los datos relativos a conductas reprobables del pueblo ofrecen la imagen de que los curas y otros clérigos se preocupan poco de elevar el nivel religioso de los fieles con admoniciones pastorales; quizá lo intentaban sin ser escuchados, pues los visitadores suelen basarse en ciertas informaciones que seguramente proceden de aquéllos. Pero son los freiles enviados de la Orden quienes deben recordar a los rectores su obligación de dirigirse a las gentes para corregirles, en especial en lo referente a la adecuación de su conducta al lugar sagrado o a la reverencia debida durante la misa.

Al parecer, habitualmente los curas no reprenden a las mujeres por situarse en los lugares destinados a los hombres, ni tampoco a las gentes que hablan o pasean durante los oficios, por ejemplo.

Su pasividad frente a estos comportamientos puede atribuirse a cierta desidia, pero en otros casos puede pensarse en la falta de formación de los propios clérigos, como cuando no instruyen a los fieles sobre su obligación de mantener ciertas posturas en momentos determinados del culto (de pie durante el *Credo*, por ejemplo). Por último, en otras ocasiones se aprecia que en realidad los clérigos comparten las actitudes de los laicos; en la base está el hecho de que su noción del respeto reverencial que debe rodear todo lo sagrado aparece a veces muy lejos del ideal propuesto por los visitadores y se acerca mucho más a la mentalidad de los seculares (a no ser que los comportamientos de las gentes lleguen verdaderamente a estorbar el culto; es entonces cuando acusando las molestias prácticas los denuncian a la autoridad calatrava). Buenos ejemplos de esta realidad los ofrecen las varias ocasiones en que los clérigos se mezclan con el pueblo --Ofertorio, aspersion con el agua bendita-- o aceptan su cercanía (el caso de los seculares que

⁵⁰ 1502, marzo 19, Villamayor. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 12, fol. 101v.

suben a la tribuna para presenciar el rezo de las Horas, como se expuso más arriba), todo lo cual es censurado por los visitantes.

**Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia Medieval**

TESIS DOCTORAL

**FORMAS DE ORGANIZACIÓN Y PRÁCTICA RELIGIOSA
EN CASTILLA LA NUEVA.
SIGLOS XIII-XVI**

TOMO II

**Presentada por
RAQUEL TORRES JIMÉNEZ**

**Director
DR. D. MIGUEL ÁNGEL LADERO QUESADA**

2002

FORMAS DE ORGANIZACIÓN Y PRÁCTICA RELIGIOSA EN CASTILLA LA NUEVA. SIGLOS XIII-XVI.

SEÑORÍOS DE LA ORDEN DE CALATRAVA.

TOMO II INDICE RESUMIDO

(Continuación a **PARTE 2ª:**
LITURGIA Y DEVOCIÓN EN EL SEÑORÍO CALATRAVO.
LA LITURGIA. III: LA MISA MAYOR)

3.	El ajuar de objetos litúrgicos para el servicio del altar	1035
	3.1. Sábanas, manteles, aras, cruces	1041
	3.2. Cálices, patenas y paños complementarios	1053
4.	Libros litúrgicos para la celebración de la misa	1081
	4.1. Libros parciales	1090
	4.2. Libros plenarios para la celebración de la misa: misales	1111
	Tabla XVIII: Misales impresos documentados antes de 1500	1119
	4.3. Coexistencia entre misales plenarios y libros parciales para la misa..	1145
	4.4. Tabla XXI: Libros litúrgicos para la misa en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava (1471-1539)	1150
5.	La vivencia de la liturgia de la misa mayor	1161
	5.1. Factores de distracción para los fieles	1165
	5.2. Factores de concentración de la atención.....	1172
	5.3. Conductas vinculadas a la globalidad del culto	1185
	5.4. La vivencia diferenciada del desarrollo del culto	1200
	5.5. Conclusiones	1260
IV.	LOS SACRAMENTOS	1265
1.	La proyección de la autoridad calatrava sobre su administración ..	1275
	1.1. La información sobre la vida sacramental en el señorío calatravo: su carácter indirecto y referido a aspectos materiales	1277
	1.2. Competencias y actitudes de la Orden	1279

2.	Los libros y otros elementos litúrgicos para la administración de los sacramentos	1303
2.1.	Libros litúrgicos para administrar sacramentos documentados en parroquias calatravas	1305
	Tabla XXII: Libros litúrgicos para los sacramentos	1308
2.2.	Los usos vigentes en la Península y en Occidente	1313
2.3.	Campo de Calatrava: libros con ritos de sacramentos determinados..	1319
2.4.	Campo de Calatrava: libros con ritos de todos los sacramentos y sacramentales administrados por el presbítero	1335
2.5.	Recapitulación sobre los libros de liturgia sacramental documentados	1361
	Tabla XXV: Resumen de la dotación de las iglesias	1367
2.6.	Libros de literatura teológica, pastoral y canónica de los sacramentos: el “Sacramental de Valderas” y otros	1370
2.7.	Vestiduras e insignias clericales relacionadas con los sacramentos..	1381
2.8.	Los óleos y el crisma	1384
3.	El bautismo	1403
3.1.	La concepción y el aprecio del sacramento	1405
3.2.	La pila de bautizar y el recinto bautismal	1419
3.3.	Los libros de registro de bautizados	1460
4.	Penitencia, eucaristía, extremaunción	1491
4.1.	El carácter normativo de la intervención calatrava sobre la confesión y la comunión	1497
4.2.	La obligación de la confesión y la comunión anuales y el castigo por el incumplimiento	1501
4.3.	Algunas noticias sobre medios y modos de confesión	1533
4.4.	Los pecados públicos	1555
4.5.	Algunas consideraciones sobre el sentido del pecado	1574
4.6.	Comunión y devoción eucarística	1580
4.7.	La unción de enfermos o extremaunción	1593
5.	El matrimonio y los pecados públicos contra la moral sexual	1599
5.1.	El matrimonio como sacramento, celebración y causa judicial	1603
5.2.	Los pecados públicos relacionados con uniones extramatrimoniales.	1619
5.3.	Algunas concepciones relacionadas con la familia: huérfanos, abandono de niños, deberes de los padres hacia los hijos	1640
6	Las ordenaciones, el sacerdocio, la misión canónica	1655
6.1.	Imágenes del sacerdocio y su función	1660
6.2.	Tipos de clérigos	1664
6.3.	El ministro del sacramento: el obispo. Atribuciones del Prior del Convento. Freiles calatravos y presbiterado	1667
6.4.	La provisión de clérigos y la concesión de su misión canónica para servir iglesias parroquiales	1674

B)	LAS PRÁCTICAS DEVOCIONALES	1687
I	LA DEVOCIÓN EUCARÍSTICA	1695
	I.1. LA FORMACIÓN DE ESTA DEVOCIÓN. UNA REFLEXIÓN		1699
1.	La formación general de la devoción eucarística. Planteamientos.		1701
	1.1. Las nuevas tendencias propias de la Plena Edad Media	1705
	1.2. Las raíces de la devoción eucarística anteriores al siglo XI	1707
	1.3. El resultado al final del Medievo: ¿veneración cristocéntrica a la Eucaristía?	1713
	I.2. DEVOCIÓN A LA EUCARISTÍA RELACIONADA CON SU CONSAGRACIÓN EN LA MISA	1724
1.	El altar y los dones consagrados al culto. Actitud de clérigos y fieles		1726
	1.1. El altar	1728
	1.2. Los objetos de altar	1749
	1.3. La provisión del pan y el vino para consagrar como devoción individual y colectiva	1769
2.	Consagración y elevación	1775
	2.1. El cuidado por la fórmula litúrgica de la consagración	1777
	2.2. La adoración de la Eucaristía en la elevación	1793
	2.3. Conclusiones	1834
	I.3. VENERACIÓN A LA EUCARISTÍA FUERA DE LA MISA	1843
1.	Las condiciones de la reserva eucarística	1849
	1.1. Los sagrarios y los signos de respeto. Fuentes y control calatravo ..		1852
	1.2. Recipientes básicos de la eucaristía	1860
	1.3. Revestimiento y multiplicación de los recipientes	1866
	1.4. Signos de intensificación de la honra al sacramento reservado	1869
	1.5. Apariencia externa de los sagrarios	1879
2.	Las actitudes frente al Sacramento reservado	1887
	2.1. Actos de culto al Sacramento sistematizados en el templo	1891
	2.2. Gestos y actitudes dirigidos al sagrario	1911
	2.3. Elementos renovables de realce a la reserva sacramental (la luz) y contribución material de los fieles	1923
3.	La organización colectiva de la devoción al Sacramento: instituciones de limosnas, hermandades de bulas de indulgencias, cofradías	1961
	3.1. Demandas de limosna para la cera del Corpus Christi	1967
	3.2. Cofradías de bulas del Santísimo Sacramento	1979
	Su relación con la “Loca del Sacramento” y su movimiento devocional		2009

3.3. Cofradías del Corpus Christi o Santísimo Sacramento stricto sensu. 2026

(Continúa en Tomo III)

Capítulo 3

EL AJUAR DE OBJETOS LITÚRGICOS PARA EL SERVICIO DEL ALTAR

Se va a tener en cuenta cómo se reviste la mesa sagrada, los objetos que se colocan sobre ella y los recipientes necesarios para la consagración.

En efecto, el altar tiene accesorios litúrgicamente imprescindibles: estrictamente, son los manteles, la cruz y los cirios; a ellos se añade algún soporte para los libros como elemento secundario¹. Pero en relación con las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, debemos incluir también el ara (que, además, aparece siempre con su “aparejo” de corporales). Por conveniencia de procedimiento, nos referiremos también a los cálices y las patenas, y a la serie de paños ricos “para servicio del altar”.

Fijos sobre la mesa sagrada sólo parecen estar colocados los manteles (y sábanas) y el ara con los corporales. Sobre el uso de paños “para servicio del altar” y su incremento a partir de los inicios del siglo XVI, remitimos al apartado dedicado a la devoción eucarística, ya que su empleo se asocia a la manipulación de las sagradas especies en cálices y patenas; a veces se citan en los inventarios junto con los manteles, en otras ocasiones van asociados a las aras enriqueciendo su “aparejo” y, en el caso de los más ricos, se encuentran resguardados en los sagrarios.

Cruces, cirios y atriles u otros apoyos de libros están guardados y se ponen en la mesa para celebrar la misa, aunque en algunos casos quizá no fuera así y

¹ Es la clasificación de M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*. Madrid, 1955, I, p. 485.

adornaran permanentemente el altar²; y por supuesto, durante el culto se utilizan los cálices y las patenas, con los paños complementarios que, como los vasos sagrados, suelen estar guardados en el sagrario.

A modo de vinajeras, para llevar al altar el vino y el agua, se emplean *ampollas* que se tienen por pares (uno en las iglesias más desprovistas; con frecuencia, dos pares³ y, como mucho, tres pares⁴ y excepcionalmente, más⁵) y en la mayor parte de las iglesias son de estaño (a veces, de peltre) a diferencia de las crismeras de plata para los óleos y el crisma (a veces, las últimas se designan también como ampollas). Nada de relevancia puede decirse sobre ellas, salvo registrar el dato de su frecuente mal estado, pues muchas veces se describen como viejas o quebradas y los visitantes han de ordenar su renovación.

Sobre la infraestructura necesaria para la confección de la eucaristía, ocasionalmente se citan hostiarios como cajas donde se guardan hostias sin consagrar, algunos de ellos donados: “un ostario del arçipreste”⁶; “un fostario de

² A veces sí se especifica que los cirios, candeleros y especialmente las cruces “mayores” de plata se guardan en sagrarios y arcas. La duda subsiste sobre todo en relación con las cruces pequeñas o medianas. En ocasiones queda más claro que todas se tienen a buen recaudo para sacarlas en el momento de la celebración, como en las siguientes descripciones: “otra crus pequenna de plata questa de contyno en el arcas” (1502, abril 21, Miguelturra. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r.); o bien “una cruz de plata y una cruz de cobre con piedras, otra cruseta *para* el altar” (1502, abril 17, Alcolea. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 17, fol. 210r). Y al contrario, cuando se tienen permanentemente sobre la mesa, se indica “*questa en el altar*”. Pero frecuentemente el uso de las preposiciones *de* (*del altar*) y *en* (*en el altar*) parece ser intercambiable.

³ Dos pares por ejemplo en las iglesias de Villarrubia, Santa Cruz de Mudela, Valenzuela, Corral de Caracuel, Argamasilla, Aldea de Rey, Granátula, Piedrabuena, Puertollano, etc.

⁴ En las iglesias de Daimiel, Agudo, Miguelturra, El Moral.

⁵ El inventario de 1491 de la iglesia de San Bartolomé de Almagro cita cinco pares de ampollas de peltre, pero debió de romperse uno, pues al margen se ha anotado (con distinta letra) que son cuatro.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122v.

⁶ 1491, marzo 17, Almagro. Ibid.

frexno” y en la misma iglesia “un fostario pyntado que tiene el portogues que se ha de cobrar” (una manda pendiente de recibirse)⁷; son de madera (“un hostiario de palo nuevo”⁸) y pueden estar decorados (“una caja de hostias pintada”⁹). Pero a veces, a este término se le da otra acepción: “un ostario con que fassen ostias”¹⁰. Sin embargo, habitualmente se reseña el instrumento para confeccionarlas como los “fierros para faser ostias” que todas las iglesias tienen, a menudo duplicados¹¹, aunque a veces algunos se encuentran inservibles por viejos¹², o por sus desperfectos dan lugar a formas demasiado pequeñas¹³; de hecho, a menudo los viejos se describen como pequeños¹⁴, y parece que lo ideal es que sean “grandes”¹⁵. Esta diferencia en el tamaño de las formas que fabrican quizás sea lo que explique la diferente denominación como “fierros de ostias” y “obleas”¹⁶. Son elementos imprescindibles en el ajuar de los templos, a cuya provisión han atendido alguna vez los comendadores: “unos fierros de hostias de fuslera que dio el comendador”¹⁷, y se complementan con las tijeras (“unas tixerias pequennas para las

⁷ 1495, mayo 15, Valenzuela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 35, fol. 70r.

⁸ 1539, enero 2, Torralba. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 23, fol. 128v.

⁹ Ibid.

¹⁰ 1502, enero 3, Santa Cruz de Mudela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v.

¹¹ Dos pares de hierros para hacer hostias, por ejemplo en las iglesias de Calzada, Daimiel, Granátula, Carrión, Mestanza, El Moral, Piedrabuena, Pozuelo, etc.

¹² El inventario de la iglesia de Aldea del Rey reseña en 1491 dos pares de estos hierros, y en 1493 se apunta que unos son “viejos de poco provecho”; la iglesia de Carrión en 1493 tiene unos en uso y otros viejos; de los dos pares que tenían en la parroquia de Pozuelo tuvieron que deshacer uno según se dice en 1495, etc.

¹³ 1502, enero 31, Malagón. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 29, fol. 189r.

¹⁴ La iglesia de Argamasilla tiene “unos fierros de faser ostias e dos viejos pequennos”.- 1537, noviembre 6, Argamasilla. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 1, fol. 99v.

¹⁵ En Valenzuela, en 1502: “un par de fierros grandes de fostias”.

¹⁶ En la iglesia de El Moral, en 1502: “dos pares de fierros de ostias y otro par de fierros que se disen obleas”.- 1502, enero 7, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 25, fol. 82r.

¹⁷ 1495, junio 15, Piedrabuena. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 40, fol. 216v.

ostias”, “unas teseras del ostario”). Aisladamente se menciona un par de hierros “de hacer hostias la pascua florida” junto con el habitual par de hierros de hacer hostias “para decir misa”¹⁸. Si pensamos que la Pascua era el tiempo en que los seglares comulgaban --aunque la fecha de este testimonio es tardía, ya en la época en que la comunión laica se había extendido más--, quizás lo que justifica aquél instrumento es la necesidad de fabricar formas más pequeñas para ellos, aparte de las que habitualmente se consagraban en la misa, grandes y visibles para el pueblo. Por lo demás, en muchas iglesias se mencionan hornos para hacer el pan, tinajas para el vino, y ocasionalmente, “una bota pequenna para traer vino para desyr misa”¹⁹. A menudo el templo tiene su propio pozo para obtener agua, el tercer elemento que con el pan y el vino constituye el material para elaborar las especies sacramentadas, aparte del consumo cotidiano necesario.

Es difícil trazar la frontera entre lo litúrgico y lo ornamental; más adelante se atenderá al modo de adornar el altar y su entorno como medio para realzarlo, pero ya algunos de los elementos litúrgicos que siguen tienen esa función igualmente decorativa, lo que habrá de tenerse en cuenta al considerar la posible proyección de la escenografía sagrada sobre los fieles.

¹⁸ 1549, noviembre 15, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2[bis]v.

¹⁹ 1502, marzo 8, Puertollano. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75r.

3.1. SÁBANAS, MANTELES, ARAS, CRUCES, CIRIOS Y ATRILES.

- Ante todo, el altar aparece revestido con **sábanas** (como mantel muy amplio tapando directamente la mesa) y con **manteles** siempre citados por pares; ambos se mencionan con gran profusión en los inventarios.

Normalmente, con objeto de poder renovarlos su número superaba lo requerido para un altar, consistente en una sábana y un par de manteles²⁰ (aunque hay iglesias humildes que no tienen más²¹), por lo que no se puede calcular el número de altares en función de las veces que se repite este equipo. Templos parroquiales ricos disponen de gran cantidad de estos paños: por ejemplo, en 1493 el de El Moral tiene doce sábanas quizá para tres altares (cuenta con tres cálices y

²⁰ Por lo tanto, los manteles utilizados en esta zona responden al esquema general del revestimiento del altar en la Edad Media: son tres manteles (el de abajo, más grande, a modo de sábana) y a ellos se une el corporal, con lo que se obtienen los cuatro a los que se refiere M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 488.

²¹ Por ejemplo, en 1493 la de San Juan de Cabezardos tiene sólo una sábana blanca sin adornos y un par de manteles; la otra sábana de que disponía sirvió para hacer una sobrepelliz.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 14, fol. 81v. El mismo equipo aparece mencionado en 1495 y en 1502. Sin embargo, en 1537 su inventario incluye, además de la sábana de lino randada, tres pares de manteles, los mejores de los cuales (“de lino buenos”) donados por cierta mujer; y también se citan ahora tres sobremesas, dos de ellas mandadas por otras dos mujeres.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 1, fols. 366v-367r.

tres aras)²². No siempre son de lino, a pesar de que la Iglesia siempre exigió que fueran de este tejido, lino puro, recordando el sudario de Cristo que envolvió su humanidad identificada con el altar²³; muchos son también de lienzo y, menos veces, de estopa. Las sábanas tienen bordes de colores, a veces labrados en oro²⁴, “randas” y cintas rojas, verdes, azules, etc. que caen por los lados; con frecuencia hay en los templos tiras de franjas de tela de un color determinado preparadas para cosérselas (por ejemplo, de seda)²⁵, aunque también se usan estas cintas para las mangas de la cruz²⁶.

Todo indica que sábanas y manteles revestían permanentemente el altar, de modo que aparecía siempre preparado para la celebración de la misa²⁷. Las sábanas más ricas se reservaban para los días de fiesta²⁸. A veces, junto a ellos se citan sobremesas, traveseros y en general otros paños que también parecen cubrir el altar, más pequeños que las sábanas y los manteles pero sin llegar a la reducción de tamaño que hizo derivar el mantel superior en corporal²⁹.

²² 1493, febrero, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 16, fol. 212v.

²³ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 487.

²⁴ La iglesia de Daimiel tiene nueve sábanas en 1491.- Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181. El mismo número la de Santa Ana de Granátula el mismo año.- Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 99v.

²⁵ Por ejemplo, 1493, febrero, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 16, fol. 213r.

²⁶ “Tres varas de çinta colorada que se puso en una manga de la crus”.- 1502, enero 31, Malagón. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 29, fol. 186r.

²⁷ La visita a la encomienda de Montanchuelos en 1510 incluye varios mandatos a propósito del oratorio anejo a la casa (la pequeña iglesia de San Juan), que el comendador de entonces tiene bastante descuidado. Entre ellos, figura el de que “sienpre el altar tenga sus manteles de manera que este adornado para vuestra devoçion y para poder dezir misa en la dicha yglesia”.- 1510, febrero 4, Montanchuelos. Visita a la encomienda. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 23, fol. 78v.

²⁸ “Dos savanas del altar mayor la una ryca y la otra de cada dya con su çinta de grana”.- 1502, abril 21, Miguelturra. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r.

²⁹ Por ejemplo, en la iglesia de la aldea de Gargantiel (dependiente de Almadén) se mencionan “un panno pintado questa en el altar” y “dos pannos orillados questan en el altar”, aparte de tres pares de manteles.- 1502, abril 6, Gargantiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 15, fol. 167r.

Sobre el altar se disponen aras, cruces y cirios.

- Las **aras** colocadas encima del altar están pintadas en ocasiones; pueden llevar puesta permanentemente una cruz (“un ara questa en el altar mayor con una crus de laton”³⁰) aunque para la misa se coloque otra de más calidad. Se cubren eventualmente con paños ricos sobre los cuales se pondrían los corporales: un “panno delgado sin lavores para el ara”³¹; se debían de destinar a ese uso las genéricas “palias” de las aras³², cuando no parecen utilizarse para cubrir los cálices, por ejemplo bordadas con seda negra³³. A veces se duplican, quedando el ara “con dos paylas, la una labrada a los cabos de seda colorada e negra, la otra como fintero labrada a colores en las esquinas”³⁴.

³⁰ 1502, Miguelturra, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370v.

³¹ 1495, mayo 15, Valenzuela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 35, fol. 70r.

³² 1502, El Viso, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 9.

³³ 1537, Aldea del Rey, igl. San Jorge.- Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 104v.

³⁴ 1502, Valenzuela, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 315.

Algunas iglesias tienen una sola ara con sus corporales³⁵; pero esto no indica necesariamente la existencia de sólo el altar mayor: por ejemplo, aunque en la iglesia parroquial de Miguelturra sólo se cita una (1502), sin embargo además del altar principal están los altares de Nuestra Señora, de San Sebastián y de San Antón³⁶; en 1510 se ordena a su mayordomo adquirir otra³⁷. La mayoría de los templos tienen dos³⁸; y los más importantes, tres aras³⁹ o incluso más⁴⁰. En algu-

³⁵ 1471, **Alcolea**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 76 (lo mismo en 1493 y en 1502). 1471, **Piedrabuena**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 69v (aparecerá con una más en 1495 y en lo sucesivo). 1491, **Malagón**, igl. Santa María Magdalena.- Ibid., Leg. 6075, núm. 11, fol. 255v (lo mismo en 1493, pero ya tiene dos en 1502)). 1491, **Picón**, igl. San Salvador.- Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 178v. 1493, **Abenójar**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 85v (lo mismo en 1495 y en 1502). 1493, **Cabzarados**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 81v (lo mismo en 1495 y en 1502). 1493, **Gargantiel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 96v (lo mismo en 1502). 1493, **Puebla de Don Rodrigo**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 89v (lo mismo en 1495). 1493, **Saceruela**, igl. Santa María de las Cruces.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 94v (lo mismo en 1495). 1502, **Miguelturra**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370v. 1502, **Tirteafuera**, igl. Santa Catalina.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65.

³⁶ Se citan respectivamente las sábanas que los cubren: 1502, **Miguelturra**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370v.

³⁷ Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 242.

³⁸ Dos aras y cinco pares de corporales: 1491, **Aldea del Rey**, igl. San Jorge.- Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 107v (lo mismo en 1493). Dos aras con sus corporales: 1491, **Bolaños**, igl. Santa María de Alta Virtud.- Ibid., Leg. 6075, núm. 8, fol. 162v (lo mismo en 1495). 1491, **Calzada**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 84. 1491, **Granátula**, igl. Santa Ana.- Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 100 (lo mismo en 1493). Una grande y otra pequeña: 1491, **Valenzuela**, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 113v (lo mismo en 1495 y en 1502). 1491, **Villarrubia**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 194v (lo mismo en 1502). 1493, **Caracuel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 55v. 1493, **Carrión**, igl. Santiago.- Ibid., Leg. 6075, núm. 19, fol. 310v. 1493, **Corral de Caracuel**, igl. Santa María de la Paz.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 51v (lo mismo en 1502). 1493, **Torralba**, igl. Santa María la Blanca.- Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 323v (lo mismo en 1495 y en 1502). 1495, **Piedrabuena**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 216v (lo mismo en 1502 y en 1510; sólo tenía un ara en 1471). 1495, **Pozuelo**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v. 1502, **Malagón**, igl. Sanat Magdalena.- Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 186 (sólo tenía un ara en 1491 y en 1493). 1502, **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v. Un ara y otra mediana: 1502, **Villamayor**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 12, fol. 98. 1502, **El Viso**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 9.

nos casos se han visto incrementadas; en casos excepcionales, reducidas en número por destrozo⁴¹ y por profanación⁴².

No puede identificarse el número de aras con el número de altares porque el ara no es una pieza imprescindible; en realidad, estrictamente su uso está indicado para cuando el altar no esté consagrado. Además, seguramente muchas de las citadas son portátiles (a veces se cita un ara grande y otra más pequeña⁴³ o mediana⁴⁴), de manera que se pueden llevar a uno u otro altar secundario. De hecho, una de las que tiene la iglesia de Valdepeñas en 1537 está “en poder de Françisco Hernandez, sacristan”⁴⁵, y en muchos casos parecen guardarse en los sagrarios⁴⁶. Otro ejemplo lo proporciona el inventario de la iglesia parroquial de Santa Cruz de Mudela: “dos aras buenas con su aparejo de corporales e hijuelas, es la una dellas de [la ermita de] Santa Maria de las Virtudes”⁴⁷.

³⁹ 1491, **Almagro**, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122. 1491, **Daimiel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181 (lo mismo en 1493 y en 1495; en todos estos años se advierte que una de las aras es “del comendador”, pero no en 1502). 1491, **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 3, fol. 33. 1493, **Argamasilla**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 186v. 1493, **El Moral**, igl. San Andrés.- Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 212 (lo mismo en 1495 y en 1502). La iglesia de Agudo tenía dos aras, pero en la relación de ornamentos y objetos añadidos (“cresçidos en esta visytaçion”) al final del inventario de 1495 figura “otro ara con sus corporales”: 1495, **Agudo**, igl. San Benito.- Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 232v. 1502, **Puertollano**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 74.

⁴⁰ Hay cinco en la iglesia de Santa María de Valdepeñas en 1537, dos de ellas quebradas y otra fuera de la iglesia: Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 227.

⁴¹ “Otra ara quebrada con su aparejo”: 1502, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v. Dos quebradas, de las cinco de Valdepeñas: 1537, Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 227.

⁴² “Tres aras con sus corporales, la una se enviolo la otra se quebro”: 1502, Puertollano, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 74.

⁴³ 1502, Valenzuela, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 315.

⁴⁴ 1502, Villamayor, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 12, fol. 98.

⁴⁵ 1537, Valdepeñas, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 227.

⁴⁶ Por ejemplo: 1502, enero 2, El Viso. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 22, fol. 9r.

⁴⁷ 1502, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v.

Si no es lógico que existan tantos altares no consagrados en el Campo de Calatrava, lo que sí parece es que el ara se convierte de hecho en una pieza necesaria: se procura tenerla encima de los altares, fijas o móviles, sobre todo en el altar mayor y, si es posible --como ocurre en los templos pudientes-- en los otros altares también, y los visitadores ordenan comprarlas si no se tienen o son insuficientes⁴⁸. Así, el uso sistemático de las aras hay que verlo dentro de la tendencia a realzar la solemnidad del santo sacrificio y, si se quiere, a establecer mediaciones con cada vez más elementos (cuatro manteles, paños diversos, ara, paño que la cubre, corporales, “fenteros”) entre la piedra desnuda del altar y las sagradas especies que se van a consagrar. Por último, algunas de las aras se emplean para sostener el Santísimo Sacramento dentro del sagrario, aunque esto se suele indicar⁴⁹.

Si el ara está casi siempre permanentemente puesta sobre el altar, en cambio la cruz, los cirios y otros objetos parecen utilizarse sólo durante la celebración de la misa, aunque no ocurriría así en todos los templos.

- No faltan **cruc**es pequeñas de plata o latón (y también de azabache u otros materiales) que están “de contyno en el altar” mayor “quando disen Misa”⁵⁰. Pero en la misa mayor de las fiestas solemnes se utilizaba la **gran cruz de plata**,

⁴⁸ Mandan al concejo de **Almadén** y al mayordomo de la iglesia comprar dos aras: 1510, Almadén, igl. Santa María de la Estrella.- Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 93. Para la iglesia de Miguelturra se debe comprar una: 1510, **Miguelturra**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 242.

⁴⁹ “Un ara en el sagrario sobre que se pone el Corpus Christi syn corporales ... otra ara en el altar mayor con su aparejo”: 1502, Villarrubia, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 174.

⁵⁰ 1502, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v.

también “vestida”, a la que a veces se sostenía con una peana o pie sobre los altares⁵¹.

En general todas las iglesias tienen esta cruz de plata grande. Es maciza, en las más ricas, o bien de plata montada sobre madera, con su “mançana al pie” y su “cannon”, en ocasiones esmaltada, labrada, con el crucifijo dorado, etc. La poseen hasta los templos más pequeños⁵² --exceptuando algunos muy pobres⁵³-- para usarla en las fiestas, reservándola como indican los visitadores, además de las otras cruces medianas y las pequeñas de plata⁵⁴. En realidad, sólo debía utilizarse en contadas ocasiones: las fiestas principales a las que los freiles calatravos se refieren son las de las Pascuas y las de los apóstoles⁵⁵. Era importante poseer estas cruces “medianas” para no prodigar el uso de la “cruz mayor de plata”⁵⁶, que

⁵¹ 1495, Valenzuela.- Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 70.

⁵² 1471, **Caracuel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 63v. Una cruz de plata grande con copa de plata: 1502, **Tirteafuera**, igl. Santa Catalina.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65.

⁵³ Tiene sólo “una crus de palo” y “una crusetta de laton” en 1491 la iglesia de San Salvador de **Picón**.- Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 178v. Santa María, de **Gargantiel**, posee “una cruz de cobre grande”, sin mangas.- 1493, Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 96v. Una sola cruz de madera pintada: 1493, **Puebla de Don Rodrigo**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 90. No tiene ninguna Santa María de **Luciana** (dependiente del concejo de Piedrabuena) en 1502.- Ibid., Leg. 6110, núm. 16, fol. 197. Una excepción, por el material, es la cruz de piedra aunque guarnecida de azófar, de la iglesia de Santa María de **Alcolea**; es la única de que dispone en 1471: Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 76.

⁵⁴ Cruces de plata grande y pequeña, por ejemplo: 1491, **Aldea del Rey**, igl. San Jorge.- Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 107v. 1491, **Bolaños**, igl. Santa María de Alta Virtud.- Ibid., Leg. 6075, núm. 8, fol. 162v. 1491, **Calzada**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 84. 1491, **Daimiel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 180v.

⁵⁵ Así lo especifican al ordenar que se reserven “las vestimentas buenas e Ricas” que tiene la iglesia de San Bartolomé de Almagro, que encuentran maltratadas por un uso excesivo e incluso porque las prestan “para otras partes”.- 1534, agosto 14, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6078, núm. 1, fol. 44v.

⁵⁶ Hasta 1537, en la iglesia de Aldea del Rey se había estado utilizando la cruz mayor de plata para “de continuo”, de manera que “se danna e destruye”, así que este año los freiles visitadores ordenaron comprar una cruz mediana para no utilizar la más grande

debía estar envuelta en un paño de fino lienzo y guardada en su caja de madera para estar “mas syn pelligro”⁵⁷, y no sólo para preservarla del deterioro, sino de eventuales robos⁵⁸.

En muchas ocasiones, la cruz mayor de las iglesias no se cuidaba tanto como los visitantes deseaban, a pesar de ser muy costosas⁵⁹; no es infrecuente que se le encuentren desperfectos⁶⁰ (lo que ocurre también con las cruces pequeñas de plata, los cálices, custodias y el resto de objetos de este metal) y de una a otra visita había que repetir los mandatos de reservarla, repararla o guardarla adecuadamente⁶¹.

“syno fuere en las fiestas”, so pena de 2.000 mrs.- 1537, octubre 15. Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 2, fol. 95v.

⁵⁷ 1537, octubre 31, Fuencaliente. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 1, fol. 20r.

⁵⁸ En el verano de 1536 habían robado la cruz mayor de plata de la iglesia de Nuestra Señora del Valle en El Viso.- 1537, agosto [?], El Viso. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 6, fol. 9v.

⁵⁹ La adquisición de una cruz de este tipo es uno de los gastos de las iglesias que se salen de lo corriente, como ocurre con otros objetos de plata y las obras. A propósito del hurto de la cruz de la iglesia de El Viso, que el mayordomo y el sacristán habían de pagar (según la condena impuesta por el teniente del gobernador del Campo de Calatrava) sabemos que en 1536 ó 1537 fue tasada su plata en 11.000 mrs., y esto considerando que, como informaron los alcaldes, era muy vieja y en realidad habría que haberla cambiado pronto.- Ibid. Téngase en cuenta que, por ejemplo, todo el gasto realizado en el año previo a la visita de 1537 por el mayordomo de la iglesia de Aldea del Rey superaba en muy poco aquella cantidad: 14.664 mrs. divididos en 45 partidas; los ingresos no habían llegado a los 17.000 mrs. (1537, octubre 15. Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 3, fol. 108v.)

⁶⁰ En muchos mandamientos se incluye el de reparar la cruz mayor de plata, “quebrada” por algunos sitios. Por ejemplo: 1537, agosto 23, Santa Cruz de Mudela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 7, fol. 68v; 1539, febrero 19, Villarrubia. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 26, fol. 477v.

⁶¹ A la vez que los visitantes de 1537 ordenaban que la cruz mayor de la iglesia de Fuencaliente se envolviera y custodiara como se ha dicho, constataban que no se había cumplido la orden dada en la visita anterior (1510) sobre el necesario arreglo de un pilar del pie en esta cruz.- Ibid.

Estas cruces grandes se cubren con **mangas** que presentan una gran variedad de colores (rojo, verde, amarillo, morado, negro) y tejidos: de cendal y lienzo o de telas más ricas, como damasco, seda bordada incluso con incrustaciones de oro y argentería, terciopelo rojo con flecos de oro, etc. Casi nunca son de color liso sino con anchas cintas de otro tono (“una manga para la crus blanca con una çinta ancha naranjada con çintas angostas con un lyno amarillo en medio de cada çinta”⁶², por ejemplo), o pequeñas cintas de seda o cordones de seda con borlas en dos o tres colores distintos⁶³. Muchas iglesias tienen más de una: tiene seis mangas la de Daimiel en 1491⁶⁴, dos la de Aldea del Rey en 1493⁶⁵, o una sola pero una “manga rica de sarsahan de filo de oro” para su “crus grande de plata para las fiestas” en el caso de Miguelturra⁶⁶. Además de las mangas, cubren las cruces o éstas se apoyan sobre almaizares por ejemplo de seda en blanco y rojo⁶⁷, y hay toallas con flecos para ellas⁶⁸ y respaldares (por ejemplo, de lienzo negro) para poner detrás⁶⁹. Hay también sudarios largos para la cruz⁷⁰, velos negros para cubrir la el Viernes Santo⁷¹ y almohadas bordadas para la misma ocasión⁷², y anteca-

⁶² 1493, Daimiel, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 18, fol. 274v.

⁶³ Por ejemplo: “Una manga de terciopelo negro de la cruz, con flocaduras y cordones de seda verde, azul y negra, otra manga de terciopelo negro para la cruz mayor con cordones y borlas de seda blanca y roja”: 1537, Argamasilla, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 94v.

⁶⁴ 1491, **Daimiel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181.

⁶⁵ 1493, Aldea del Rey, igl. San Jorge.- Ibid., Leg. 6075, núm. 12, fol. 39v.

⁶⁶ 1502, Miguelturra, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370.

⁶⁷ Uno así lo donó para la cruz grande de plata de la iglesia de Puertollano la mujer de Antón Martínez Tierno.- 1502, Puertollano, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 74.

⁶⁸ 1502, Tirteafuera, igl. Santa Catalina.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65.

⁶⁹ 1510, Agudo, igl. San Benito.- Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 114v.

⁷⁰ 1491, Villarrubia, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 194v.

⁷¹ 1502, Valenzuela, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 315v.

⁷² “Una almohada de olanda con una lavor ancha de seda de grana que se pone en la cruz el viernes santo”.- 1537, Argamasilla, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 99.

mas negras para delante del crucifijo⁷³ en Semana Santa. Hay que decir que según los inventarios examinados todas las iglesias normalmente van renovando e incrementando su ajuar en cuanto a lo anterior, muchas veces por donaciones de particulares y también por compra, y a veces deshaciendo ropajes inservibles.

Para iluminar el altar durante la misa (además de la luz natural⁷⁴ y la aportada por las lámparas o velas ante el sagrario cercano⁷⁵) se colocan **cirios** sobre él. Casi siempre se tienen por pares los ciriales, a veces llamados simplemente “cirios”, que suelen ser de madera o palo⁷⁶ pintados⁷⁷, incluso en colores vivos como verde y rojo⁷⁸, y “dorados para las fiestas”⁷⁹. También se encuentran

⁷³ 1493, Daimiel, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 18, fol. 274v.

⁷⁴ Al menos, la misa mayor de las fiestas se celebra en torno a las nueve de la mañana; la de las ánimas del purgatorio, al alba. Más sombrías resultarían otras celebraciones eucarísticas, como las privadas dichas a todas horas, las misas seguidas de treintanarios, las vespertinas de *Requiem*, etc.

⁷⁵ *Vid supra*, lo relativo al Marco del culto litúrgico, e *infra*, devoción eucarística..

⁷⁶ Dos ciriales de palo: 1491, **Almagro**, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122v. Dos ciriales de madera: 1493, **Abenójar**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 85v. Lo mismo en **Torralba** en 1495, igl. Santa María la Blanca.- Ibid., Leg. 6109, núm. 38, fol. 176v. Dos pares de ciriales de madera: 1493, **Argamasilla**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 186v.

⁷⁷ Tres cirios de madera pintados y un candelero de madera: 1493, **Mestanza**, igl. San Esteban.- Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 199. Un par de ciriales pintados: 1502, **Calzada**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 329v. “Cuatro ciriales de pino pintados ... un candelero de pino con dos argollas de hierro, otros dos candeleros de pino para el altar”: 1502, **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v.

⁷⁸ 1537, Cabezardos, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 367v. Dos ciriales pintados de rojo: 1539, Granátula, igl. Santa Ana.- Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 177.

⁷⁹ 1502, marzo 8, Puertollano. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75r.

en parejas los candeleros⁸⁰ de hierro⁸¹ o, más a menudo, de azófar⁸² o latón, algunos con las cabezas doradas⁸³, pero también de barro⁸⁴ y de palo⁸⁵, a veces donados⁸⁶. Aparte de ellos los inventarios recogen candeleros destinados específicamente para el oficio de “las tinieblas”.

- Finalmente, para sostener en el altar los libros necesarios para los oficios divinos, como el sacramentario --después, el misal-- o el evangeliario, se utilizan sobre todo las pequeñas **almohadas**, muy citadas en los inventarios; a veces, una iglesia tiene varias (hasta cinco), algunas de tejidos más ricos y bordadas, para fiestas solemnes; a menudo se describen como “moriscas”. Sin embargo, también

⁸⁰ Un par de candeleros: 1491, **Calzada**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 84.

⁸¹ 1491, **Daimiel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181. Un candelero de hierro y un par de ciriales de madera: 1491, **Villarrubia**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 194v. Un par de candeleros de hierro: 1493, **Cabezarados**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 81v.

⁸² Un par de candeleros de azófar y un par de “çirios” de madera: 1493, **Caracuel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 55v. Dos candeleros de azófar: 1493, **Puebla de Don Rodrigo**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 89v. “Dos candeleros de açofar para el altar ... otros dos candeleros de açofar uno grande y otro pequenno”: 1502, **Puertollano**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 74. Dos candeleros de azófar y cuatro ciriales de madera sustituyen a los anteriores de hierro: 1537, **Cabezarados**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 367v.

⁸³ 1502, Abenójar, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6110, núm. 14, fol. 139v.

⁸⁴ 1491, Picón, igl. San Salvador.- Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 178v.

⁸⁵ 1491, **Valenzuela**, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 113v. Un par de candeleros de azófar y otro par de palo: 1493, **Carrión**, igl. Santiago.- Ibid., Leg. 6075, núm. 19, fol. 310v. “Dos candeleros de palo chicos”: 1493, **Saceruela**, igl. Santa María de las Cruces.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 94v.

⁸⁶ Un par de candeleros de latón donados por el comendador don Alonso de Silva: 1493, **Corral de Caracuel**, igl. Santa María de la Paz.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 52. Dos ciriales nuevos, verde y rojo, que dieron Juan Hidalgo y su mujer, entre otras cosas: 1537, **Cabezarados**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 367v.

encontramos **atril**es o **facistol**es⁸⁷, por ejemplo “un atrilejo en el altar mayor”⁸⁸, “un atrilete”⁸⁹ o “un facistol nuevo para el mixto del altar”⁹⁰; a veces se destinan a otros usos: “dos atriles chicos como candeleros para el altar mayor”⁹¹. Es difícil distinguirlos de otros facistolos que podrían ser exentos, colocados aparte del altar, lo que a veces se especifica: junto al altar: “un atril para dezir la epistola e el evangelio”⁹², en los púlpitos (“un predicatorio e atril de madera”⁹³), en el coro⁹⁴ e incluso no ya en el presbiterio sino en la tribuna⁹⁵.

⁸⁷ Estas almohadas se documentan desde el siglo XIII. En la baja Edad Media, coexisten con los atriles de madera o de metal y, más tarde, éstos se impondrían sobre las almohadillas en el uso general.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 498.

⁸⁸ 1538, Malagón, igl. Santa María Magdalena.- Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 19. “Un atrilejo para el altar”: 1539, Granátula, igl. Santa Ana.- Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 177.

⁸⁹ 1549, noviembre 27, Valenzuela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6080, núm. 4, fol. 101r.

⁹⁰ Tiene también un atril viejo: 1495, Valenzuela, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 70.

⁹¹ 1539, febrero 19, Villarrubia. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 26, fol. 473r.

⁹² 1539, febrero 19, Villarrubia. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 26, fol. 473r.

⁹³ 1538, Malagón, igl. Santa María Magdalena.- Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 20.

⁹⁴ Mandamiento de hacer un facistol de cuatro caras en el coro para poner los libros: 1539, Torralba, igl. Santa María la Blanca.- Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 138v.

⁹⁵ 1510, Argamasilla, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6076, núm. 12, fol. 243v.

3.2. CÁLICES, PATENAS Y PAÑOS COMPLEMENTARIOS

En las iglesias del Campo de Calatrava se refleja el afán de cuidar el decoro e, incluso, el lujo, de los objetos de culto, particularmente en lo referente a los vasos sagrados⁹⁶. Fue una tendencia general presente en los concilios y sínodos de la baja Edad Media⁹⁷ y en la labor de muchos obispos españoles, que se ocuparon de dignificar en sus iglesias el ajuar para celebrar la misa y administrar los sacramentos. Como se sabe, es un aspecto de la corriente

⁹⁶ En realidad, la recomendación de utilizar metales nobles en cálices y patenas arrancaba del siglo XI, aunque se toleraba el cobre.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 510.

⁹⁷ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*, p. 138.

reformadora preocupada por la liturgia (su depuración y, también, su solemnidad y decoro) que arrancaba del final de la Edad Media y culminó en Trento⁹⁸.

- Los templos parroquiales dependientes de la Orden de Calatrava tienen, en general, **cálices y patenas** de plata. Ambos objetos se citan siempre juntos (“un calice de plata con su patena”). Hay que suponer que, según el uso general, son llevados juntos al altar para el ofertorio, y que las patenas (los pequeños platos que sirven para recibir el pan consagrado y partirlo después en ellos o sobre el cáliz⁹⁹) eran del tipo que adaptaba su forma circular y su diámetro al borde de la copa, para colocarse ajustadamente sobre él; así, conjuntamente, se presentaban la forma y el vino para ofrecerse, en lo que se quiso ver un sentido alegórico¹⁰⁰. Fue lo habitual desde que las patenas empezaron a reducir su tamaño con el empleo del pan ácimo (siglo XI)¹⁰¹. Así, es raro, según nuestros inventarios, que se tenga un cáliz sin patena o, a la inversa, patenas sueltas añadidas al juego de cáliz y patena. Cuando esto ocurre, sin duda se debe a que el otro elemento ha quedado inutilizado por haberse deteriorado o roto, lo que ocurría con relativa frecuencia.

Nos detendremos más en la cuestión del número de cálices (y patenas) existentes en los templos calatravos. Este análisis puede servir como ejemplo de un estudio de detalle del ajuar litúrgico parroquial particularizado en uno de sus

⁹⁸ J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN: “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. García-Villoslada), III-1º: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* dirigido por J.L. González Novalín, p. 380.

⁹⁹ Parece que en la baja Edad Media la fracción de la sagrada hostia se solía hacer sobre la patena; el misal reformado de Pío V mandó realizarla encima del cáliz para evitar perder partícula alguna. Sin embargo, también antes debía de practicarse lo último, pues en los siglos XIV y XV se interpretaba la fracción encima del cáliz como la efusión de la sangre de las llagas del cuerpo de Cristo.- J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa*, p. 1003, n. 33.

¹⁰⁰ El diácono entrega al celebrante el cáliz cubierto con la patena; se veía en el cáliz el sepulcro y en la patena la piedra que lo cerró.- *Ibid.*, p. 690, n. 68.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 1000.

elementos, a partir sobre todo de los inventarios de las iglesias, con los inconvenientes y ventajas de estas fuentes: los problemas derivados de su falta de continuidad y, a veces, de su poca expresividad; la visión global que, a pesar de todo, permiten obtener; los límites a la hora de extraer consecuencias, etc.

Después se intentará reconstruir la apariencia que presentaban estos objetos.

3.2.1. El número de cálices y patenas en las iglesias.

No es infrecuente que las iglesias del Campo de Calatrava posean más de un cáliz (siempre con su patena correspondiente). Del total de las 35 “iglesias mayores” inspeccionadas entre 1471 y 1539, cuyos inventarios hemos podido examinar al menos en algunos de estos años, algo más de la mitad (el 51,4%) tiene dos cálices en algún momento, y casi la tercera parte llega a superar este número.

La disponibilidad de cálices está relacionada con la riqueza del templo parroquial (en función del tipo de localidad) y su número de clérigos. No por el hecho de que varios capellanes ayuden en la misa mayor al cura, según lo deben hacer, ya que la consagración de las especies es única y realizada por la persona

del celebrante¹⁰². Sin embargo, sí podía darse la necesidad de utilizar *a la vez* varios cálices a causa de la tendencia a decir misas privadas de manera simultánea en los altares secundarios, incluso los domingos y fiestas y sin esperar al final de la misa mayor¹⁰³. De hecho, hay algún testimonio explícito de esta relación directa entre número de cálices y número de clérigos: debía comprarse uno más para la iglesia parroquial de Daimiel en 1539 “porque no tiene la dicha yglesia mas de quatro caliçes e ay muchos clerigos”¹⁰⁴. Tanto más si los comendadores beneficiados de la iglesia tenían reservado en ella su propio cáliz, como hacía precisamente el de Daimiel años atrás.

Sin embargo, no es posible equiparar la cifra de cálices con la de los clérigos adscritos a una iglesia. Los titulares de las numerosas capellanías de fundación particular podrían utilizar los suyos propios¹⁰⁵, adquiridos con las rentas de la dotación como se documenta a veces¹⁰⁶, aunque muchos recurrirían al ajuar parroquial¹⁰⁷ (dependería de la cuantía de estas dotaciones post mortem y de la costumbre de cada lugar). Así, el número de clérigos puede superar el de

¹⁰² Los otros clérigos cantan en el coro, leen las lecciones, preparan la ofrenda, etc.

¹⁰³ *Vid. supra*: rasgos generales de la celebración; los celebrantes y el modo de la celebración.

¹⁰⁴ 1539, febrero 6, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 26, fol. 412v.

¹⁰⁵ No sería así en el caso de los clérigos encargados de capellanías “colectivas” como las de las Ánimas del Purgatorio, que emplearían los objetos de altar de las iglesias en las que aquéllas se creaban.

¹⁰⁶ Las inspecciones de las capellanías suelen recoger, por un lado, sus inventarios, que se limitan a consignar los bienes raíces y el ganado de los que consta la dotación; y por otro lado, conminaciones genéricas de los visitadores para que se cumplan los encargos piadosos y para la buena gestión de los bienes y sus rentas. Sin embargo, cuando ocasionalmente se trata de impulsar el funcionamiento inicial de una capellanía, pueden encontrarse mandamientos de comprar los ornamentos necesarios y, particularmente en algún caso, un cáliz. Por ejemplo, en 1510 se ordenaba adquirir una casulla, un alba y un cáliz de estaño para cierta capellanía fundada recientemente en una de las ermitas de Puertollano.- 1510, mayo, Puertollano. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6076, núm. 20b, fol. 314r.

¹⁰⁷ Cuando los visitadores prohíben que los capellanes digan misa los días de fiesta antes del ofertorio o de la elevación de la misa mayor, ordenan que, si pretenden hacerlo, no se les facilite “el aparejo” necesario.

cálices. Además, quizás en la práctica los capellanes debieran limitarse a compartir sólo alguno o algunos de los cálices comunes, sin utilizar los más ricos. Puede ocurrir también lo contrario: se incrementa el número de cálices, procurándose por ejemplo dos aunque baste con uno (que puede utilizarse en las misas del mismo día si se celebran a horas distintas, o ser suficiente en pequeños templos para el único clérigo, el cura parroquial), en previsión de los desperfectos derivados de su continuado uso. De hecho, en ocasiones se tardaba años en reparar un cáliz “quebrado” y visitantes sucesivos tenían que repetir el mandato de hacerlo, señal de que bastaba para el culto el que estaba en uso.

A través de estos mandamientos es difícil calibrar el grado de suficiencia de la dotación de cálices en una iglesia concreta: salvo las ocasiones en que mandan comprarlos por una necesidad urgente (y salvo la conveniencia evidente de hacerse con vasos de plata si los que se tienen son de otro metal inferior), los visitantes siempre ordenan repararlos todos, como corresponde a una *res sacra*. Además, independientemente de que se necesiten o basten los que se tienen, otro factor más explica la posesión de varios cálices, el de las donaciones por parte de personas pudientes, movidos ante todo, seguramente, por la devoción.

En todo caso, siempre sería deseable tener alguna variedad de copas con sus patenas --si su alto coste lo permitía-- para poder escoger las de factura sencilla o bien las más ricas en función del uso o del celebrante; más adelante aludimos a ciertas diferencias entre unos y otros cálices según sus motivos ornamentales, su tamaño y el estar la plata sobredorada o no. Su respectivo empleo podría venir dado por la condición de los clérigos (rector o capellanes), el tipo de altar (mayor y secundarios) y también en función de la solemnidad de la fiesta¹⁰⁸.

Presentamos a continuación una cuantificación global y después una relación de las iglesias parroquiales (enunciadas según la localidad) agrupadas

¹⁰⁸ La reserva de las piezas más lujosas para las fiestas principales se comprueba constantemente en los inventarios; afecta a todas las categorías de objetos: cirios, cruces, vestiduras del celebrante, sábanas del altar, etc.

según tengan uno, dos y más cálices, como indican sus inventarios recogidos en las visitas de 1471, 1491, 1493, 1495 y 1502.

De las posteriores visitas a los templos (1509-1510; 1537-1538; 1539), la explotación de los datos no se ha centrado tanto como en el periodo anterior en la recopilación exhaustiva de los objetos básicos habituales para el culto (como pueden ser los imprescindibles cálices y patenas), que en general resultan poco relevantes a efectos de apreciar cambios en actitudes o mentalidades. Las características de las visitas de las primeras décadas del siglo XVI han aconsejado atender, con un criterio más selectivo, a las carencias, mencionadas en los mandamientos finales; a los datos especialmente significativos de los inventarios (donaciones, objetos antes inusuales); a las adquisiciones efectivas (si se detallan en los exámenes de cuentas) y, en general, a las novedades destacadas¹⁰⁹. Por ello, limitamos la cuantificación de los cálices y patenas hasta 1502, y recurriremos a los datos de fechas posteriores esporádicamente: cuando aporten información sobre templos no documentados antes, y cuando puedan ayudar a obtener una imagen más ajustada de la realidad, bien porque revelen un incremento de los vasos sagrados que, para una iglesia concreta, confirme su crecimiento, o bien por indicar carencias (cálices inutilizados por su deterioro) que puedan matizar las cifras dadas en los inventarios anteriores.

El valor de esta sistematización es sólo relativo. No sólo ya por la dificultad señalada de extrapolar las cifras a los clérigos adscritos a los templos, sino a causa de los propios datos. Por ejemplo, la información de los inventarios puede

¹⁰⁹ En efecto, en este periodo comprendido entre 1509 y 1539 (alargado eventualmente hasta las visitas de 1549-1550), en general hay una información más rica sobre los aspectos dinámicos de la celebración del culto, incluidas las actitudes de clérigos y laicos. En ese contexto, el renovado interés de los visitantes por el cuidado del ajuar litúrgico y aún en especial por determinados aspectos (como todo lo relativo al Santísimo Sacramento en el sagrario) confiere a las visitas mayor expresividad y variedad: quejas y correcciones, visitas específicas a los sagrarios, insistencia en la renovación de los objetos del templo, etc. El interés que ofrecen este tipo de datos cualitativos justifica el dejar en un segundo plano las relaciones de los inventarios en las partes que no ofrecen novedades significativas.

resultar engañosa, pues aunque en la práctica algunos cálices no se podían utilizar, figuran en aquellas listas sin indicación de su mal estado, que nos es conocido en cambio por la vía de los mandamientos insertos en las visitas (así ocurre con el único cáliz de Torralba, “quebrado” en 1539, y con uno de los dos que poseen varias iglesias: Granátula en 1491 y 1493; Argamasilla y Calzada en 1510; Santa Cruz de Mudela en 1537, etc.). Otra causa de que se utilicen menos cálices de los que se tienen es que alguno de ellos esté sin consagrar: es lo que ocurría en la iglesia de Villarrubia en 1502, y por ello “no tiene mas de uno con que se diga la misa”¹¹⁰ aunque su inventario mencione dos en el mismo año. Por otro lado, como puede verse en el cuadro que sigue, hay vacíos cronológicos para muchos templos. Por último, la relación que sigue adolece de omisiones importantes, caso de las iglesia parroquiales de Almodóvar y de Almagro; sobre todo la última se encuentra sin duda entre las más ricas en ajuar de este tipo, si no a la cabeza, pero sólo tenemos su inventario de 1491.

En todo caso, la consideración del número de cálices que poseen las parroquias no deja de ser útil como orientación sobre su importancia relativa en el Campo de Calatrava: *grosso modo*, permite establecer categorías de templos modestos, de tipo medio y templos más pudientes. Normalmente, se mantienen en los respectivos grupos durante una serie variable de años. Cuando esto no ocurre, puede ser significativo: por ejemplo, con las salvedades expuestas, el incremento de aquellos vasos puede indicar un cierto crecimiento, tanto en la prosperidad de una iglesia como en su número de clérigos, reflejo a su vez de la evolución de la población (aumento de la feligresía y sus encargos de misas, sensibilidad mayor de los donantes en el terreno del culto, etc.). Ha de tomarse como un indicador más, que se complementaría con otros de tipo más estrictamente económico o referidos al campo cualitativo de las devociones.

¹¹⁰ 1502, enero 22, Villarrubia. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 29, fol. 177r.

TABLA XIII
NÚMERO DE CÁLICES EN LAS IGLESIAS DEL CAMPO DE CALATRAVA

- Cuantificación global.

Iglesias visitadas:	35 ¹¹¹	
-Con 1 cáliz y su patena:	13	(Dos pasarán a tener 3 cálices)
-Con 2 cálices y sus patenas:	18	(Una pasa a tener 1 cáliz, y otra a tener 6; otra iglesia tuvo antes 3)
-Con más de 2 cálices y patenas:	11	
Con 3:	5	(Dos, habían tenido sólo 1; Otra pasará a tener 4 y otra los reducirá a dos)
Con 4:	2	(Uno de estos templos había tenido 3, y el otro, 6)
Con 5:	1	
Con 6:	3	(Una iglesia los reducirá a 4, y otra tuvo antes sólo 2)

¹¹¹ Téngase en cuenta que en algunos templos aumenta el número de cálices de unos años a otros y en otros disminuye, y por lo tanto se citan por dos veces. Estos cambios ocurren en siete parroquias, y explican que aunque las iglesias son 35, en cambio sumando las que tienen un cáliz con patena, dos, y más de dos hasta seis, se obtenga la cantidad de 42 templos.

- *Relación de iglesias según el número de cálices y los años en que se documenta*¹¹².

a) **Iglesias parroquiales con un cáliz:**

Abenójar		1493	1495	1502	
Alcolea	1471	1493	1495	1502	
Bolaños		1491	1495		
Cabezarados		1493	1495	1502	
Caracuel	1471	1493			
<i>Corral de Caracuel</i>		1493		1502	
Gargantiel		1493		1502	
Luciana	1471				1510 ¹¹³
Picón		1491			1538
<i>Pozuelo</i>		1491			
<i>Saceruela</i>			1495		
Tirteafuera				1502	
Torralba		1493	1495	1502	1539 ¹¹⁴

b) **Iglesias parroquiales con dos cálices:**

<i>Agudo</i>				1495	
Aldea del Rey	1491	1493			1537
Almagro		1491			

¹¹² Aparecen en cursiva las localidades en cuyas iglesias se produce algún cambio en la cifra de cálices. Y entre corchetes, los años en que, sin documentarse la cantidad, se alude al incremento o reducción de la que ya conocemos para fechas anteriores: bien porque se ordena adquirir algunos con el dinero de donaciones piadosas que los mandaron (algo que seguramente se cumpliría), bien porque se exige reparar cálices en tan mal estado que no se pueden utilizar, de modo que estas iglesias cuentan con uno menos de los que indica su inventario.

¹¹³ Se ordena al conde y al mayordomo de la iglesia que encarguen a un buen maestro agrandar el cáliz de la iglesia de Santa María porque es pequeño.- 1510, julio, Luciana. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6076, núm. 28, fol. 264v.

¹¹⁴ Este cáliz debía ser deshecho y rehacerse, pues tenía la copa quebrada.- 1539, enero 2, Torralba. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 23, fol. 138v.

Argamasilla		1493		[1510 ¹¹⁵]
Calzada	1491		1502	[1510 ¹¹⁶]
Carrión		1493		
Granátula	1491	1493 ¹¹⁷		1539 ¹¹⁸
Malagón	1491	1493	1502	1538
Mestanza		1493		
<i>Miguelturra</i>				1538
Piedrabuena	1471	1491	1495	1502 ¹¹⁹ 1510
Puebla de Don Rodrigo		1493	1495	
<i>Saceruela</i>		1493		
Santa Cruz de Mudela	1491		1502	[1537 ¹²⁰]
Valenzuela	1491		1495	1502
Villamayor				1502
Villarrubia	1491			1502
El Viso				1502

c) **Iglesias parroquiales con más de dos cálices:**

- **Con tres cálices**

<i>Corral de Caracuel</i>				1537
-------------------------------	--	--	--	------

¹¹⁵ Mandato de arreglar un cáliz de plata que está roto.- 1510, noviembre. Argamasilla. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6076, núm. 12, fol. 243v.

¹¹⁶ También se ordena arreglar un cáliz de la iglesia de Santa María.- 1510, febrero, Calzada. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6076, núm. 21, fol. 211r.

¹¹⁷ Tanto en 1491 como en 1493 esta iglesia de Santa Ana tiene uno de sus dos cálices de plata “quebrado” (1491: A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 6, fol. 99v; 1493: Ibid., núm. 15, fol. 204v.). Esta vez, en ambos casos se advierte así en el inventario. En cambio, en el de 1539 se mencionan sin más los dos cálices de plata, lo que parece indicar que aquél se había reparado o rehecho (1539, enero 27, Granátula. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 24, fol. 175r.).

¹¹⁸ Vid. la nota anterior.

¹¹⁹ Entre febrero de 1501 y abril de 1502 esta iglesia ha hecho un cáliz nuevo aprovechando uno de los que ya tenía.- 1502, abril 14, Piedrabuena. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 16, fol. 195r.

¹²⁰ Los visitadores ordenan que se repare el cáliz.- 1537, agosto 23, Santa Cruz de Mudela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 7, fol. 68v.

<i>Miguelturra</i>					1502	[1510 ¹²¹]
<i>El Moral</i>	1493				[1495]1502 ¹²²	
<i>Pozuelo</i>					1495	
<i>Puertollano</i>					1502	
- <u>Con cuatro cálices:</u>						
<i>Daimiel</i>						1539 ¹²³
<i>El Moral</i>						1549
- <u>Con cinco cálices:</u>						
<i>Manzanares</i>				1495		[1509 ¹²⁴]
- <u>Con seis cálices:</u>						
<i>Agudo</i>						1510 ¹²⁵
<i>Daimiel</i>	1491	1493	1495	1502		[1509 ¹²⁶]
<i>Valdepeñas</i>						1537

En términos comparativos, puede verse que los templos del segundo grupo, con dos cálices, responden a localidades de tipo medio en la zona¹²⁷. Todas las

¹²¹ Debe hacerse de nuevo la cópa de un cáliz, que está quebrada.- 1510, febrero, Miguelturra. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 15, fol. 242r.

¹²² Como ya se había ordenado en la anterior visita, se debe “desenbolver el caliçe que tiene el sello e cruçifixo” y hacerlo de nuevo.- 1502, enero 7, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 25, fol. 84v.

¹²³ Se manda deshacer uno de los cuatro cálices, desproporcionado, y rehacerlo conforme a los otros tres y, por otra parte, se ordena comprar uno más, que ha de ser “conforme a los otros que se an fecho despues de la visytaçion pasada”.- 1539, febrero 6, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 26, fol. 412v.

¹²⁴ Se ha de comprar un cáliz de plata con la manda que dejó una difunta. 1509, noviembre, Manzanares. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6076, núm. 8, fol. 137v.

¹²⁵ Los visitadores ordenan fundir seis cálices para hacer con ellos cuatro grandes con sus patenas.- 1510, junio, Agudo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6076, núm. 24, fol. 110r.

¹²⁶ Se ordena comprar un cáliz y otros objetos litúrgicos con el dinero que dejó un difunto para ello.- 1509, diciembre, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6076, núm. 2, fol. 19v.

iglesias que tienen más de dos cálices pueden incluirse en el grupo de las pudientes y en villas relativamente importantes, a pesar de sus oscilaciones de población en la primera década del siglo XVI a causa de pestilencias¹²⁸ y otras coyunturas negativas¹²⁹; con más diferencia en el caso de Daimiel, El Moral, Puertollano, Manzanares y Valdepeñas (a falta de Almagro y Almodóvar). Entre las que sólo disponen de uno, encontramos parroquias de aldea, como las de Gargantiel (dependiente de Almadén hasta 1534), la de San Salvador del lugar de Picón, (cuyo despegue no se producirá hasta 1538, cuando se comience a construir allí una nueva iglesia) y Santa María de Luciana, población que ya es villa desde 1500 y cuyo único cáliz se juzga digno de atención en el sentido de ser agrandado en 1510. Pero si en estos casos da la impresión de que el ajuar litúrgico se mantiene en el nivel mínimo, no parece ser así en otros templos del mismo grupo, como Abenójar, Alcolea y Torralba.

Las iglesias parroquiales que han visto **incrementado** su número de cálices con patenas son las de Agudo, Corral de Caracuel, El Moral y Pozuelo:

¹²⁷ Siempre teniendo en cuenta la proverbial escasez de datos demográficos. Cuando hay noticias del número de vecinos de los lugares de este grupo en el *Itinerario* de Hernando Colón (c. 1515), no bajan de los 200 ó 150, cifra esta última correspondiente a Miguelturra (cfr. E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 317), salvando el caso de Valenzuela, casi despoblado con 13 vecinos en 1507 a causa de la peste, según las *Relaciones Topográficas*, aunque se ha recuperado en 1538 y llegará a los 160 ó 180 en las siguientes décadas.- C. Viñas y R. Paz (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*. Madrid, 1971, 1579, febrero 10, Valenzuela, resp. nº 3, p. 547 y resp. 39, p. 552. Las localidades de este grupo llegarán a los 600 vecinos (Santa Cruz de Mudela) ó 700 (Calzada) en torno a 1575, según las *Relaciones Topográficas*.

¹²⁸ Afectaron a villas como Daimiel (también en los últimos años del siglo XV) y Manzanares.- E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 316.

- AGUDO. Su iglesia de San Benito pasa de tener dos en 1495 a poseer al menos seis en 1510.

En realidad, el incremento ha debido de ser aún mayor: a tenor del mandamiento de la última fecha, los seis eran viejos y rotos, hasta el punto de que no servían sino para fundirse y, con ellos, hacer cuatro nuevos grandes, con sus patenas; el hecho de que no pudiera conservarse ninguno hace pensar que la iglesia poseería al menos otro cáliz para poder celebrar la misa. En todo caso, es un ejemplo de cómo podía ser conveniente (y al parecer, suficiente) reducir el número de cálices para ganar en calidad.

Este importante aumento coincide con la expansión de la iglesia parroquial, que al parecer desde el final del siglo XV y durante la primera década del siglo XVI adolece de su “muchacha estrechura” en relación con el crecimiento del pueblo¹³⁰; no se recurrió, como en otros casos, a acometer su ampliación ni a construir una iglesia nueva, sino que se hizo una capilla en otro templo de Agudo (la iglesia de Santa María) para que dilatase el espacio disponible en San Benito¹³¹.

- CORRAL DE CARACUEL. Pasa de tener sólo un cáliz con su patena en 1493 y en 1502, en la iglesia de Santa María de la Paz, a disponer de tres en 1537, ya en la nueva parroquia de Santa María de la Encarnación.

La última se comenzó a construir en torno a 1502-1504, y ha sustituido a la anterior en aquella función al menos desde 1510¹³². El traslado del centro parroquial de un templo a otro mayor (por el crecimiento de la población¹³³) ha sido aprovechado para incrementar el ajuar para el culto, más adecuado a sus mayores necesidades.

¹²⁹ Recogidas, por ejemplo, por J.M. MENDOZA GARRIDO: *Violencia, delincuencia y persecución en el Campo de Calatrava a fines de la Edad Media*. Ciudad Real, 1995, p. 33.

¹³⁰ Los datos de Emma Solano confirman este crecimiento de la población entre 1491 y 1510; en la visita de 1500 al concejo se mandaba agrandar la iglesia por esa razón.- *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media*, Sevilla, 1978, p. 191.

¹³¹ 1510, junio, Agudo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg.6076, núm. 24, fol. 109r.

¹³² 1510, julio, Corral de Caracuel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg.6076, núm. 31, fol. 179r.

¹³³ La necesidad de agrandar la iglesia por el aumento de vecinos se expone en la visita de 1500 al concejo.- E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 314. En este caso, se optó por construir otra.

- EL MORAL. Los inventarios de la iglesia de San Andrés pasan de mencionar tres cálices en 1493 y en 1502 a incluir cuatro en 1549.

En los años intermedios hay noticias de que en la práctica sólo se utilizaban dos, pues uno estaba roto y no se reparaba a pesar de los mandamientos de 1495 y de 1502. Después, esta rica iglesia quizás atendió a su arreglo, pero dos de los cuatro de 1549 los ha recibido de sendos donantes¹³⁴, sin duda sensibles a la necesidad de adecuar la dotación para las celebraciones a la categoría del templo, uno de los más destacados en el Campo de Calatrava.

- POZUELO. Su iglesia de San Juan pasa de poseer sólo un cáliz en 1491 a los tres de 1495, cantidad que conservará hasta fechas bastante posteriores¹³⁵.

El crecimiento de la población está atestiguado en 1500¹³⁶. De hecho, en 1510 el concejo obtuvo la licencia calatrava para fundar una nueva iglesia¹³⁷, pero carecemos de más datos al respecto; si se construyó, conservó la advocación de San Juan, que seguimos conociendo hasta 1550.

Las iglesias cuyo número de cálices se ha **reducido** a lo largo de este tiempo son las de Daimiel, Miguelturra y Saceruela:

- DAIMIEL. Tiene seis cálices según las visitas de 1491, 1493, 1495 y 1502; pero en 1539 sólo cuenta con cuatro, a pesar de que en 1509 disponía de una manda piadosa para adquirir otro.

La importancia de esta parroquia de Santa María La Mayor destaca indudablemente en el Campo de Calatrava, de una manera constante, en la última década del siglo XV y en las primeras del XVI. Si en 1539 su disposición de copas sagradas es menor, en cambio hay que tener en cuenta que los responsables de la iglesia se habían preocupado de renovar las que se tenían, sin duda en mal

¹³⁴ Un hombre (Juan de Pisa) y una mujer (Elvira Gómez). 1549, noviembre 15, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6080, núm. 10, fol. 1v.

¹³⁵ También el inventario de 1550 menciona tres cálices.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6080, núm. 16, fol. 1r.

¹³⁶ E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 314.

¹³⁷ A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.172, s.n. 1819, agosto 17. Madrid, fol. 124r. Aquí se contiene la documentación de un pleito de 1658 que incluye la noticia.

estado: se habían hecho al parecer tres recientemente (después de 1534) y se había conservado otra de las antiguas, que ahora resulta de factura desproporcionada respecto a las nuevas. Así, la reducción numérica resulta de una mejora del ajuar y, de todos modos, la cantidad de clérigos seguía exigiendo adquirir un quinto cáliz, como indican los visitadores.

- MIGUELTURRA. La iglesia de Santa María La Mayor tenía tres cálices en 1502, uno de ellos roto en 1510, y sólo conserva dos en 1538.

No goza de la situación desahogada de la iglesia anterior, y esta disminución parece indicar un cierto retroceso.

- SACERUELA. La parroquia, Santa María de las Cruces, posee dos cálices en 1493 pero sólo uno en 1495.

Sin embargo, la pérdida se ha compensado con la ganancia en la dignidad del culto, pues en el último año el que no se cita es el cáliz de estaño y sólo aparece nombrado el de plata. Su condición de iglesia modesta no le debió de permitir adquirir otro del mismo metal rico para recuperar la cantidad inicial.

3.2.2. La forma de cálices y patenas.

¿Cómo es la factura de los cálices y las patenas? En todas las iglesias mencionadas sólo encontramos cuatro cálices (con patena) que no son de plata, sino de plomo (uno), estaño (dos) y cobre (uno). El más significativo es el caso de la iglesia de San Juan de Cabezardos, que en 1493 tiene su único cáliz de plo-

mo¹³⁸; sin embargo, el inventario de 1495 del mismo templo cita ya uno de plata con su patena, donado por el comendador frey don Alonso de Silva, que ha sustituido al anterior¹³⁹. En las iglesias de Puebla de Don Rodrigo (1493 y 1495¹⁴⁰) y de Saceruela (1493¹⁴¹), hay un cáliz y patena de estaño, pero además tienen otro de plata; éste es el único que subsiste en la última iglesia dos años más tarde, con la particularidad de poseer también una patena de plata suelta¹⁴². Igualmente, si en Santa María La Mayor de Manzanares hay en 1495 un cáliz de cobre dorado, además se mencionan cuatro de plata¹⁴³.

De la apariencia de las patenas apenas se dice nada. No es posible saber si en algún caso se seguía la costumbre mozárabe de dividir en medallones la superficie para colocar las oblatas en forma simbólica, según puede verse en alguna patena española del siglo XIII. Lo normal en la baja Edad Media es que en su fondo esté grabada la cruz o las figuras del Cordero o de Cristo bendiciendo, o bien alguna inscripción¹⁴⁴. En nuestro caso, contamos con alguna mención aislada al respecto. El inventario de la iglesia de El Viso de 1537 nombra “una patenica de plata con la imagen de Nuestra Sennora”, sin cáliz correspondiente y tal vez no utilizada para las misas, pues no se encuentra entre los objetos de plata donde sí se incluyen dos cálices con sus patenas, sino al final de todo el inventario como

¹³⁸ “Un caliçe de plomo con su patena”.- 1493, enero 22, Cabezarados. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 14, fol. 81v.

¹³⁹ 1495, junio 21, Cabezarados. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 40, fol. 226v.

¹⁴⁰ 1493, enero 24, Puebla de Don Rodrigo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 14, fol. 89v; 1495, junio 22. Puebla de Don Rodrigo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 40, fol. 230v.

¹⁴¹ 1493, enero 23, Saceruela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 14, fol. 94v.

¹⁴² 1495, junio 21, Saceruela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 37, fol. 125v.

¹⁴³ 1495, mayo 24, Manzanares. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 37, fol. 131r.

¹⁴⁴ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 515.

anotación casi marginal (junto con los utensilios de hierro para las obras)¹⁴⁵. Por las mismas fechas, la parroquia de Miguelturra posee una patena “con una cruz en medio”, también sobrante del equipo de dos cálices y patenas, que está prestada a una ermita de la villa¹⁴⁶.

Por lo demás, sólo se reseña algunas veces que las patenas son blancas¹⁴⁷, pero no sabemos si se indica como excepción o, siendo lo habitual, la aclaración obedece a un prurito descriptivo del autor que consignó los bienes. Es de suponer que, cuando no se dice nada, son de plata dorada si el cáliz compañero tiene ese color¹⁴⁸. En ocasiones sí queda descrita la patena blanca acompañando a un cáliz dorado¹⁴⁹.

En cuanto a los cálices, sabemos que se utilizan de distintos tamaños (a los que se ajustarían respectivamente las patenas); las iglesias con dos o más poseen a veces uno especialmente grande y los otros más pequeños, quizá reservado el primero al altar mayor y los otros a las misas privadas de los secundarios. Por ejemplo, la iglesia de Valenzuela tiene uno grande y otro más pequeño (en 1491, 1495 y 1502; incluso los conserva en 1549). Igualmente, entre los seis de la iglesia de Daimiel, anotados en los inventarios de 1491, 1493, 1495 y 1502, parece haber uno más grande, cuatro medianos y, finalmente, otro más pequeño que los demás (la diferencia de tamaño se describe de 1493¹⁵⁰ en adelante); este último

¹⁴⁵ 1537, s.m. ni d., El Viso. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 6, fol. 13v.

¹⁴⁶ 1538, diciembre 29. Miguelturra. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 21, fol. 21v.

¹⁴⁷ Un cáliz de plata (no se dice que sea dorado) con patena blanca hay en la iglesia de Carrión.- 1493, marzo 16. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 19, fol. 310v. Dos blancas con cálices de plata en Aldea del Rey.- 1493, enero 6. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 12, fol. 39v.

¹⁴⁸ Se describe así un “caliz de plata sobredorada con su patena dorada” en Villarrubia.- 1539, febrero 18, Villarrubia. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 26, fol. 469r.

¹⁴⁹ En la iglesia de Santa María en Villarrubia: “un calize de plata dorado con su patena / un calize dorado con su patena blanca”.- 1491, abril 15. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 10, fol. 194v.

¹⁵⁰ 1493, marzo 9, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., eg. 6075, núm. 18, fol. 274r.

cáliz, sencillo al parecer además de pequeño, es del comendador, quien también dispone en la misma iglesia de un ara con sus corporales, unas ampollas de plata, una casulla y un misal, según se reseña en 1491¹⁵¹, 1493 y 1495.

Quizás en estos casos de posesión de varios cálices la jerarquía también venga dada por los adornos especiales de algunos que los hacen más valiosos, frente a los vasos sencillos. Pero aparte de indicarse si la plata está sobredorada o no (los dorados se preferirían a los otros, por su apariencia de cálices de oro), pocas veces se describe algún motivo ornamental.

Sí se aclara que un cáliz de San Andrés de El Moral lleva un crucifijo y un sello dorados en el pie¹⁵²; la misma iglesia tiene otro adornado en el mismo lugar con un sello “y un Ihs”, y un tercero “dorado con unas letras”¹⁵³. También tiene en el pie la inscripción “Ihus Xpus” uno de los tres cálices de la parroquia de Corral de Caracuel en 1537¹⁵⁴, e igualmente uno de la iglesia de Miguelturra¹⁵⁵. Un caso excepcional es el del cáliz de Puertollano que lleva “un esmalte de Nuestra Senno- ra”¹⁵⁶; en la misma iglesia, hay otro con la cruz de Calatrava, blanco¹⁵⁷, motivo que se repite en uno de los dos de Argamasilla, dorado¹⁵⁸. En estas ocasiones no se dice dónde se encuentran la figura de María y la cruz de la Orden, si en el pie,

¹⁵¹ 1491, abril 8, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 9, fols. 180v-181r.

¹⁵² Se menciona el crucifijo: 1493, febrero, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 16, fol. 212r. Se habla del crucifijo y el sello del mismo cáliz que hay que reparar: 1502, enero 7, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 25, fol. 81r.

¹⁵³ 1502, enero 7, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 25, fol. 81r.

¹⁵⁴ 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 1, fol. 256r.

¹⁵⁵ 1538, diciembre 29. Miguelturra. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 21, fol. 21v.

¹⁵⁶ 1502, marzo 8, Puertollano. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 10, fol. 74r.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ 1493, febrero 16, Argamasilla. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 21, fol. 186v.

en el fuste o su nudo, o bien en la copa¹⁵⁹. Por lo demás, se citan ciertas “guarniciones” sin determinar en uno de los seis de Santa María de Daimiel en 1493, aunque el inventario de la visita anterior es más explícito: un cáliz de plata dorado tiene el fuste labrado de orfebrería (“labrado todo el cannon de maçonería”) y un esmalte en el pie, y otros dos llevan asa, si hay que interpretar así el “pomo” dorado¹⁶⁰ (podría referirse también al recipiente o copa en sí, si es pequeña). También a veces se indica el bebedero que llevan algunos, ese pequeño pliegue en el borde de la copa para facilitar la comunión de los clérigos, pues no se da a los fieles bajo las dos especies: tienen esa forma al menos cálices de Corral de Caracuel, Daimiel, Manzanares y Pozuelo.

En todos estos cálices la plata alterna el color blanco y el dorado con distintas combinaciones: totalmente de un modo o de otro, o bien destacando alguna parte en dorado y dejando el resto blanco: la copa sobredorada únicamente por dentro¹⁶¹; el “pomo” y el pie dorados o sólo el primero de ese color¹⁶²; el pie, el bebedero y las guarniciones dorados¹⁶³; sólo el bebedero dorado¹⁶⁴; la copa y el borde del pie dorados¹⁶⁵, todo blanco con algún adorno dorado en el pie (un crucifijo y un sello), etc.

¹⁵⁹ Desde el siglo XIII, en el sur de Europa dominó el cáliz alargado: con una copa de que semiesférica pasa a ser cónica; el fuste es esbelto, y en su nudo a media altura pueden esculpirse capillitas o estatuillas; el pie, de base amplia, se hace lobulado según ejemplos italianos e hispánicos, a veces con medallones esmaltados en los lóbulos. Sobre ese prototipo, aún se estiran y ganan altura los cálices hacia el final de la Edad Media, reduciendo a la vez el pie.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 510-511.

¹⁶⁰ 1491, abril 8, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 9, fol. 180v.

¹⁶¹ 1495, mayo 15, Valenzuela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 35, fol. 69v; 1502, septiembre, Calzada. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 31, fol. 329r.

¹⁶² 1491, abril 8, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 9, fol. 180v.

¹⁶³ 1493, marzo 9, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., eg. 6075, núm. 18, fol. 274r.

¹⁶⁴ Así son dos de los cálices de Pozuelo en 1495.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v. Y el de Corral de Caracuel se describe igual en 1502 (no en 1493).- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 13, fol. 125r.

¹⁶⁵ 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 1, fol. 256r.

Por último, existe algún indicio de que estas iglesias se proveían de sus cálices y patenas en Ciudad Real¹⁶⁶, donde al parecer podía encontrarse a los “buenos maestros” plateros que recomiendan los visitantes para que se les encarguen las reparaciones de las copas¹⁶⁷, pero también en Toledo¹⁶⁸.

3.2.3. Corporales y paños para cálices.

Tanto la sagrada forma como el cáliz se cubren durante el ofertorio (salvo en el momento de echar el agua en el cáliz) y durante la consagración o, al menos, después de la elevación; de hecho, la propia patena tapa también el cáliz al ser llevados al altar para el ofertorio, pero existen paños de lienzo fino destinados a este uso.

¹⁶⁶ 1502, abril 14, Piedrabuena. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 16, fol. 195r.

¹⁶⁷ En su capítulo dedicado a la vida económica de Ciudad Real, Luis Rafael Villegas Díaz incluye el oficio de los plateros entre los dedicados a la industria del metal.- *Ciudad Real en la Edad Media. La ciudad y sus hombres (1255-1500)*, Ciudad Real, 1981, p. 292. También en padrones de población de la ciudad, de comienzos del siglo XVI, aparecen algunas menciones de estos artesanos, aunque su proporción sea mucho menor que la de los oficios textiles. Por ejemplo, en los padrones de la collación de Santa María de 1519 y de 1523 (Juan Platero, Marcos platero, Lope Hernández Platero...).- M^a L. NAVARRO DE LA TORRE: *La población de Ciudad Real en los inicios de la modernidad*. Ciudad Real, 1995, pp. 145 ss.

¹⁶⁸ El cura de Valdepeñas había llevado a “sant roman platero veçino de toledo” algunos objetos menudos de plata para que con ellos hiciese el pie de un cáliz.- 1537, septiembre 6, Valdepeñas. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 9, fol. 239r.

Los **corporales** son los pequeños paños, cuadrados o rectangulares, que por excelencia están en contacto directo con la eucaristía (*palla corporalis* o simplemente *corporalis*): en el altar y también, según comprobamos en nuestras fuentes, cada vez más en el sagrario. Resultan de la reducción de tamaño del mantel superior de la mesa sacra (hacia el siglo VIII), que se doblaba cubriendo la oblata. Fueron muy apreciados en la Edad Media, al parecer tanto o más que las reliquias de los santos, se les atribuyó poderes curativos (en algunas iglesias, después de la misa el ministro tocaba con ellos en la cara a los fieles, para prevenir la ceguera) y se prohibió tocarlos a cualquier mujer aunque fuese consagrada a Dios¹⁶⁹. Los sínodos toledanos daban instrucciones precisas sobre su lavado frecuente por el mismo cura, en la pila bautismal, en el acetre o, mejor, en un bacín específico, pues a ellos se extiende la limpieza y reverencia con la que se debe tratar el Sacramento¹⁷⁰.

En las iglesias calatravas, los corporales forman parte del “aparejo” de las aras y se suelen encontrar permanentemente colocados sobre ellas (los inventarios siempre citan las aras “con sus corporales”), como era habitual en todas partes en la baja Edad Media, en cierto modo entendiendo el corporal como reliquia incorporada al altar, aunque también había habido disposiciones que lo prohibían y tendían a resguardarlos más¹⁷¹. Siempre se utilizan por pares, para depositar sobre ellos la sagrada forma en la patena y poder cubrirla, y quizás también para cubrir el cáliz.

Según los inventarios comprendidos entre 1471 y 1502, lo normal es que sólo se tengan los corporales correspondientes a cada ara, pero a veces se posee

¹⁶⁹ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 486-487.

¹⁷⁰ Sínodo diocesano de Alcalá de 1480, 28.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 319-320.

¹⁷¹ En algunos concilios franceses del siglo IX se prohibía dejar los corporales sobre el altar; debían guardarse entre las páginas del sacramentario.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 487.

un número sobrante de estos paños sin que se indique que están dentro del sagrario con el sacramento (por ejemplo, dos aras con cinco pares de corporales en la iglesia de Aldea del Rey¹⁷², y lo mismo en otros casos¹⁷³); entonces, pueden guardarse en cofres¹⁷⁴. Ya desde los últimos años del siglo XV se tiende a acrecentarlos¹⁷⁵, pero es a partir de 1509 cuando detectamos claramente la multiplicación de los corporales: bien para el sagrario, algo que ya se hacía pero ahora se generaliza (colocándolos dentro del relicario bajo la sagrada forma y también en el ara puesta bajo el cofre que contiene ese relicario), o bien para uso del altar, aunque se guarden en el sagrario como todo lo especialmente valioso y a la vez más sagrado¹⁷⁶. Cuando no se tienen los suficientes a juicio de los visitantes, mandan que los compren¹⁷⁷.

¹⁷² 1493, enero 6, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 12, fol. 39v.

¹⁷³ “Unos corporales”, aparte de las dos aras con los suyos.- 1495, junio 5, Pozuelo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v. “Dos aras con sus corporales y cinco pares de corporales con tres palias”: 1502, enero 2, El Viso. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 22, fol. 9r.

¹⁷⁴ Se menciona “un cofre en questan corporales”. La iglesia tenía además tres aras con sus corporales.- 1491, marzo 17, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 7, fol. 123r.

¹⁷⁵ En 1495, entre lo que se manda comprar para la iglesia de San Juan de Puebla de don Rodrigo figura un par de corporales, a pesar de que el inventario ya consignaba “un ara con sus corporales”. 1495, junio 22, Puebla de Don Rodrigo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 40, fol. 231v.

¹⁷⁶ Por ejemplo, en 1537 la iglesia de San Jorge de Aldea del Rey tiene seis corporales guardados en el sagrario, pero no para la reserva del Sacramento, pues el relicario ya tiene dentro su propio corporal, y el cofre de ciprés que lo alberga está sobre un ara con otro corporal.- 1537, octubre 15, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 3, fols. 103r-103v. En el mismo año, el inventario de la iglesia de El Viso consigna diez pares de corporales; al año siguiente, la de Malagón tiene doce corporales, y la de Miguelturra ha añadido respecto a su inventario de 1502 dos corporales (además de los que tienen las tres aras). En 1539, la iglesia de Granátula guarda en un cofre seis pares de corporales, aparte de los que acompañan a sus dos aras, etc.

¹⁷⁷ En 1537, la iglesia de San Juan de Cabezarados tenía un ara con sus corporales y los correspondientes paños de este tipo también albergaban el Sacramento en el sagrario: dentro del relicario y sobre el ara que había debajo. Aún así, fue ordenado que compraran dos pares de corporales bajo pena específica de un ducado.- 1537, diciembre 8, Cabezarados. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 1, fol. 374v.

En cuanto a la forma de *cubrir específicamente el cáliz*, a lo largo de la Edad Media se documentan usos variados.

Los propios corporales lo hacen: en principio, un solo corporal se doblaba de modo que tapaba por delante la patena y por detrás la copa, pero en la baja Edad Media se solían utilizar dos corporales distintos¹⁷⁸ (contribuyó el gesto de elevar las especies: se hizo necesario que el cáliz se alzara cubierto para evitar que se derramase el contenido¹⁷⁹). Es lo que parece constatarse en las iglesias calatravas, ya que siempre encontramos el *par de corporales* utilizados para la misa dispuesto en el ara, o varios pares guardados.

Técnicamente, el corporal destinado a cubrir el cáliz se denominó *palia* (“palla plicata”¹⁸⁰, hoy un pequeño trozo de paño cuadrado que se mantiene siempre doblado sobre la copa, al acabar la misa). Los hay en las iglesias del Campo de Calatrava, sin que por ello se dejen de utilizar los dos corporales: por ejemplo, se cita un ara de madera pintada, con sus corporales y con dos *palias*, una bordada en rojo y negro con seda en los bordes, y otra “como fentero labrada en colores en las esquinas”¹⁸¹; o bien los “cinco pares de corporales con tres *palias*” en una iglesia que, además, tiene sus dos aras con corporales¹⁸².

Si bien se encuentran las *palias* con gran profusión en los inventarios, no se destinan siempre a los cálices. En realidad, en estas relaciones, la terminología referida a los paños de uso litúrgico presenta una gran variedad, y problemas de interpretación. Aparecen frecuentemente *palias* sin indicarse para qué sirven; en realidad, la *palla* (*manto*, *tapiz*, *pallio*) podía designar tanto las “sabanillas con que se cubría el altar” como los paños del cáliz, pero el *palleum* o páleo es un tejido de

¹⁷⁸ J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la misa*, p. 687, n. 52.

¹⁷⁹ J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la misa*, p. 878.

¹⁸⁰ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 486.

¹⁸¹ 1495, mayo 15, Valenzuela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 35, fol. 69v.

¹⁸² 1502, enero 2, El Viso. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 22, fol. 9r.

valor empleado para ornamentos (y cortinas, forros y servicios de cama entre la nobleza), que termina siendo una voz genérica referida a las sederías ricas¹⁸³.

A través de la lectura exhaustiva de los inventarios de las parroquias calatravas se constata que el vocablo *palia* tiene múltiples significados, aunque siempre cercanos a la función de cubrir algo y alusivo a tejidos suntuosos. Así, a menudo hay grandes palias para los altares, con cruces bordadas; y palias como paños más pequeños y ricos (la seda se borda con oro y plata) que honran el Sacramento dentro del sagrario¹⁸⁴ como sinónimo de toca, de tocado, de impla y de cortina, o que lo tapan al ser sacado al exterior¹⁸⁵. Otras veces, las palias se identifican con los genéricos “fenteros” que parecen cubrir todo el ara¹⁸⁶, y también hay “palias de portapaz” (de lienzo y bordadas). A veces se distinguen bien de los corporales: estas palias que no se usan para los cálices son de tejidos variados, con frecuencia de seda pero en ocasiones también más consistentes (como el fustán, tejido de hilo y algodón, con el que se hacen casullas, por ejemplo¹⁸⁷), mientras que los corporales suelen ser de lino o de Holanda, y aquéllas llevan motivos bordados (espigas, cruces casi siempre) que no tienen lugar en los corporales, como tampoco los diversos colores de muchas palias moradas, rojas, etc.¹⁸⁸ Sin

¹⁸³ A. PÉREZ VILLANUEVA: *Los ornamentos sagrados en España. Su evolución histórica y artística*. Barcelona, 1935, pp. 329-330.

¹⁸⁴ Una palia de toca de seda ricamente bordada se guarda en el sagrario; otra está delante del Sacramento a modo de cortina; otra entolda por dentro el cofre donde está.- 1537, octubre 15, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103v.

¹⁸⁵ “Un panno de çendal con que se saca el santisymo sacramento a manera de palia”. En el mismo templo, una palia con una cruz está colgada en el sagrario, y otra bordada de oro falso cubre el relicario que guarda el Sacramento.- 1537, septiembre 6, Valdepeñas. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 9, fol. 224r.

¹⁸⁶ En la misma iglesia, la primera de sus aras tiene como aparejo lo siguiente: los corporales, la palia que se supone cubrirá el cáliz, y otra “palia como fentero”; la segunda ara lleva corporales y “una palia de fentero con çintas verdes”; por último, se cita aparte “otro panno delgado sin labores para el ara”.- 1495, mayo 15, Valenzuela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 35, fol. 69v y 70r.

¹⁸⁷ A. PÉREZ VILLANUEVA: *Los ornamentos sagrados en España. Su evolución histórica y artística*. Barcelona, 1935, p. 327.

¹⁸⁸ Ya en el siglo XVI sí pueden darse los corporales enriquecidos con hilo de oro y matices de colores, según A. PÉREZ VILLANUEVA (*Los ornamentos sagrados en España*, p. 291), pero en el Campo de Calatrava no parece que pasen de ser paños de hilo

embargo, en los inventarios es frecuente la omisión de dichos datos al reseñar las palias.

En todo caso, cuando éstas se nombran sin indicar para qué sirven, y sin asociarse a las aras y los corporales, es preferible no adjudicarlas a los cálices (si bien es cierto que en ocasiones se citan en el contexto de los paños empleados por el ministro durante la misa¹⁸⁹), y no deducir de la gran profusión de este término en los inventarios de las iglesias calatravas que en ellas estuviera tan generalizado el empleo de la *palla* en sentido estricto, tal como la describen los liturgistas.

De todos modos, como se ha indicado, se utilizaría uno de los dos corporales para tapar reverentemente la copa sagrada; y aún hay dos elementos más que aparecen en algunos inventarios y parecen servir para lo mismo.

Primero, ocasionalmente se citan las *hijuelas* con igual significado, integrando el aparejo de un ara junto con los corporales¹⁹⁰ o sólo formando trío con el correspondiente par de corporales (“dies pares de corporales con sus hijuelas”¹⁹¹), o pareja con un corporal (doce corporales con doce hijuelas¹⁹²); pero las hijuelas pueden ser también “para el servicio de las custodias”¹⁹³.

Y en segundo lugar, también es corriente en nuestra zona llamar *capillo* al paño para cubrir el cáliz, con un pliegue ya hecho para facilitararlo. ¿Es sinónimo de la *palia* utilizada al efecto en la misa? ¿se le da un uso más común, a modo de

fino, blancos, pues nunca se menciona ninguna guarnición especial de los corporales. Igualmente, el mismo autor describe palias para cálices con randas de oro, plata y sedas de colores, escudos y cruces; pero siempre sobre la base de la tela de holanda.

¹⁸⁹ Por ejemplo: una palia con una cruz, mencionada después de los frontales, sábanas y manteles del altar, pero también con las toallas largas, los fenteros y almaizares (paños finos y ricos) para “servicio del Corpus Christi”.- 1491, enero 11, Corral de Caracuel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 13, fol. 51v.

¹⁹⁰ 1502, enero 3, Santa Cruz de Mudela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28r.

¹⁹¹ 1537, agosto 14, El Viso. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 6, fol. 9r.

¹⁹² 1538, octubre 25, Malagón. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 18, fol. 18r.

¹⁹³ 1537, octubre 15, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103r.

funda para preservar el cáliz del polvo mientras está guardado? Aunque los hay en abundancia en muchos templos, no puede saberse si el término se refiere al paño específico de la copa, porque reciben igual nombre otros con un uso muy distinto, los *capillos de bautizar*, que aparecen siempre en plural, y a veces en gran número (dejamos aparte los capillos o caperuzas de las imágenes, bien identificados dentro de la relación de ropas de las figuras); así pues, si el vocablo no lleva el determinante queda la duda sobre el sacramento al que se destinaban, bautismo o eucaristía. Además, se suelen contabilizar juntos. En ocasiones sí se indica expresamente: “diez y siete capillos con los de los cálices”¹⁹⁴, o aún más claro: “tres cálices de plata con sus aparejos de patenas y capillos”, citados aparte de los 47 “capillos de bautisar” que hay en la misma iglesia¹⁹⁵. Otras veces, por mencionarse alguno de estos capillos aislado y por su factura especialmente rica, se deduce que correspondería a los cálices, como uno “verde con una çenefa angosta de filo de oro”¹⁹⁶. Efectivamente, aunque hay capillos de cáliz asimilados a los de bautizar (de tela corriente, que servirán a menudo para hacer sobrepellices si son viejos), otros son de seda y bordados con hilo de oro¹⁹⁷, o de cendal¹⁹⁸ azul¹⁹⁹, o llevan una guarnición de borlas coloradas²⁰⁰, etc. Quizás los primeros funcionaran más bien como guardapolvo y a los segundos se les diera un uso litúrgico.

¹⁹⁴ 1493, febrero 23, Mestanza. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 15, fol. 198v.

¹⁹⁵ 1502, abril 21, Miguelturra. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r y 370v.

¹⁹⁶ 1502, enero 20, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 27, fol. 144r.

¹⁹⁷ De dos capillos viejos (caperuzas) de la imagen de la Virgen, debían hacerse cuatro capillos para cálices; uno era de seda de grana, y el otro estaba bordado en oro.- 1538, octubre 25, Malagón. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 18, fol. 28v.

¹⁹⁸ Antolín Pérez Villanueva cita los “exquisitos cendales de Toledo” entre los tejidos suntuosos empleados en España del siglo XIII al XV: son paños de seda y oro trabajados al modo morisco.- *Los ornamentos sagrados en España*, p. 29.

¹⁹⁹ La iglesia de Santa María tiene un capillo así y también un paño de cendal para sacar el Santísimo Sacramento. 1537, septiembre 6, Valdepeñas.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 9, fol. 224r.

²⁰⁰ 1539, enero 2, Torralba. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 23, fol. 127v.

Por último, a veces se citan capillos para las custodias, hechos de seda²⁰¹.

Así, los términos *palia*, *hijuela* y *capillo* pueden resultar intercambiables con independencia del objeto que cubran, siempre relacionado con la eucaristía (salvando la amplitud semántica de las *palias*). Es un ejemplo más de la versatilidad de los vocablos a la hora de designar los paños para uso del templo.

En todo caso, la *palia* como modalidad más clara del corporal, y los otros paños, cuando se tienen, dan fe del cuidado con el que se manejan las sagradas especies al menos en muchos de estos templos, siempre interponiendo entre ellas y el ministro o el espacio circundante un fino lienzo más o menos enriquecido.

²⁰¹ 1538, noviembre 13, Picón. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 19, fol. 103r.

Capítulo 4

LIBROS LITÚRGICOS PARA LA CELEBRACIÓN DE LA MISA

Pretendemos conocer cuáles son los libros litúrgicos que se manejaban en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava para celebrar las misas. Es posible responder a ello en la medida en que los ajuares de los templos se reflejan en los legajos de las Visitas. Hay, en efecto, listados de libros; pero resulta muy difícil valorar la calidad de los mismos ni su grado de suficiencia.

Los inventarios que acompañan las inspecciones registradas en las Visitas, comprendidos entre 1471 y 1539 (además, se ha examinado algunos hasta 1549 y 1550) registran, entre los libros litúrgicos de las iglesias, distintos ejemplares dedicados a la celebración de la misa. Las páginas que siguen recogen y analizan los datos relativos a 35 iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, resumidos en el cuadro final de este apartado.

La nomenclatura ofrece los consabidos problemas a la hora de identificar los libros: tergiversación de los títulos latinos, diversidad en el modo de nombrar el mismo libro, heterogeneidad en el grado de descripción del volumen...¹. Además, como sabemos, los autores de los inventarios no siempre son del todo minuciosos, de modo que pueden omitir registrar determinados libros en un año concreto. Así, sin ser citado un cierto libro en tal o cual año, sabemos que existe porque poco después aparece tal libro como “viejo”; incluso puede anotarse en un año, no hacerlo en otro, y reaparecer el libro en determinada iglesia.

De todos modos, es imprescindible tratar de tipificar los libros. Básicamente cabe distinguir entre *a*) los de tipo plenario (el misal plenario, pleno,

¹ *Vid.* las consideraciones al respecto en el apartado sobre los sacramentos y los libros litúrgicos correspondientes.

mixto, compilatorio) y *b*) los de tipo parcial (que contendrán partes de la misa, sobre todo, pero también misas destinadas a tiempos o fiestas particulares).

Seguiremos ese criterio, pero sobre todo, en el trasfondo de la descripción y el estudio de la dotación de las iglesias en libros, cierta idea nos guiará como referencia: la presunción de que habrán de predominar los primeros, los libros de tipo plenario, pues los de carácter parcial constituyen en cierto modo un arcaísmo (aunque no absolutamente, pues algunos en particular siguen siendo necesarios desde el punto de vista más práctico). Así pues, prestaremos una atención especial a la existencia de misales plenarios en estas iglesias parroquiales, como signo de que en el territorio se reproducen las tendencias de la época –incluida la introducción de libros impresos-- en su dotación de libros litúrgicos; pero también será interesante constatar la pervivencia (¿residual o plenamente vigente?) de otros libros de carácter parcial.

Previamente, en las siguientes líneas se expone el panorama que, en la Península y en el Occidente europeo, ha de servir como referencia para estudiar este aspecto en las iglesias calatravas.

a) Ya hacia el final de la Edad Media, está concluida sobradamente la evolución hacia el “**Misal plenario**” que triunfaba en la Iglesia de Occidente –y también en la Península-- desde el final del siglo XIII.

Nótese que en España, además, la compilación de libros de la misa diferentes en un solo “misal” era una antigua tradición: ya en los siglos VI-VII, la liturgia *hispana* conocía el *liber mysticus*; una compilación de los elementos integrantes de las misas, compatible con el hecho de que el *liber* tenía cuatro grandes volúmenes siguiendo los ciclos litúrgicos e incluyendo, el último, las fiestas de los santos y las misas votivas.

Así pues, lo que deberíamos encontrar en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava son misales de ese tipo, compilatorios o plenarios, con independencia de que sean manuscritos o impresos. Y también es razonable

esperar que los misales impresos los tengan estos templos desde 1499-1500, según el modelo toledano². O bien se tratará del tipo del “Missale mixtum” **romano-toledano** impreso en 1499³, o bien del tipo del Misal **mozárabe** –de liturgia *hispana*, mejor-- impreso en 1500⁴, mandado componer por el arzobispo Jiménez de Cisneros (el “Missale mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes”). El misal “mixto” (“mixtum”) es, en efecto, el misal *plenario* en la liturgia hispánica (*missale misticum, mixtum*), que compilaba o fusionaba los diversos libros necesarios para la misa y a menudo también para el oficio divino. El calificativo *mixtum*, para designar el tipo de libro compilatorio o pleno, pasó al uso romano-hispánico.

Ahora bien, antes del 1499 y el 1500 circulaban otros misales plenos que habían sido impresos en otras ciudades, ya desde 1488⁵. Podrían proceder de ellas algunos existentes en el territorio calatravo de la actual provincia de Ciudad Real. En efecto, en ese periodo de doce años hasta las impresiones encargadas por al arzobispo Cisneros al taller de Hagenbach en Toledo⁶, las iglesias de la zona del Campo de Calatrava --comprendida entre los Montes de Toledo y Sierra Morena y en torno a la cuenca central del Guadiana-- podrían aprovechar su situación geográfica central en la Península y dotarse con misales impresos o “de molde” provenientes de otras diócesis.

² M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 307. J. JANINI: “Liturgia romana” en la voz “Liturgia” (de vv.aa.), en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (dir.: T. MARÍN, Q. ALDEA y J. VIVES), II. Madrid, 1972, p.1323.

³ J. JANINI: “Liturgia romana”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, p. 1324.

⁴ *Ibid.* p. 1323. A. ODRIOZOLA: “Libros litúrgicos impresos” en la voz “Liturgia” (de vv.aa.), en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, p. 1326.

⁵ A. ODRIOZOLA: *Ob. cit.*, p. 1327.

⁶ En la ciudad de Toledo, la imprenta se introdujo tarde, en 1482, y aún así su actividad fue muy modesta hasta el impulso dado por el impresor Hagenbach desde 1498 a su taller.- H. ESCOLAR SOBRINO: *Historia del libro*. Madrid, 1984, p. 299-300.

Por lo tanto, tendrá que ser ya corriente el uso de estos misales compilatorios. Podrán ser manuscritos o no, elaborados según el modelo toledano o no. Distinta cuestión será el contenido concreto, que no puede presuponerse. En efecto, en los siglos XIV y XV, la clara tendencia a fusionar todo lo necesario en los misales no fue acompañada de una referencia modélica para la materia específica recogida, ninguna autoridad guió de forma unitaria las composiciones. Así, fórmulas y ritos poco claros, teológicamente dudosos, supersticiosos, procedentes de “torpes iniciativas personales poco controladas”⁷, aparecían en ejemplares de misales que eran distintos de una a otra diócesis y a veces con diferencias más atomizadas aún dentro de la misma circunscripción. Fueron frecuentes los intentos episcopales de corregir abusos y marcar la pauta para la propia diócesis. Y al final del siglo XV se sentía por todas partes la urgente necesidad de contar con un modelo autorizado, algo reclamado expresamente desde diversas instancias. Dicha necesidad se vería atendida, como se sabe, en el Concilio de Trento. Fruto de sus tareas, la bula *Quo primum* de Pío V de 1570 fijaba el Misal Romano oficial para toda la Iglesia, aunque permitiendo la continuidad en el uso local de otros ritos con suficiente antigüedad (doscientos años), caso en el que se encontraba la liturgia hispana o visigótico-mozárabe.

Sin embargo, como se ha expuesto, ya antes de ese modelo autorizado apostólicamente, se propendía a procurar una cierta garantía en las fórmulas, en el contexto de un clima de reformismo. En la Península, hubo varios misales plenos (“missale mixtum”) que seguían las costumbres litúrgicas de la curia romana. Por ejemplo, el “missale mixtum secundum consuetudinem romane curie incipit” escrito para Isabel la Católica en 1496⁸. Entre ellos hay que situar el caso de la archidiócesis de Toledo, con su misal de modelo romano al que ya nos hemos referido.

⁷ M. RIGHETTI: *Ob. cit.*, I, p. 309.

⁸ J. JANINI: *Ob. cit.*, p. 1324.

Así, en el Campo de Calatrava debería tener cada iglesia un misal plenario en el que se encuentren fundidos o mezclados (en modo “mixtum”) los libros que sirven para la misa.

Un misal según la costumbre de la iglesia toledana, con una doble acepción del “*misal toledano*”. De un lado, puede entenderse como el “misal mozárabe”, basado en los usos de iglesias de la ciudad, donde se rescatan costumbres arcaicas de raíz visigótica. Y de otro lado, el misal con el rito seguido en la iglesia mayor de Toledo, acomodado al “romano” pero con las variantes locales que cabe esperar hasta la definitiva unificación y depuración del auténtico Misal Romano de 1570 que se ha citado. En relación con esta segunda acepción del “misal toledano”, creemos que es así también como hay que interpretar el “*misal romano*” mencionado a veces en nuestras fuentes: recogerá el rito romano, pero a través del tamiz de los usos de Toledo, como en otras diócesis (aunque todavía ese misal no haya sido impreso). Los inventarios podrán llamarlo “romano” o “toledano” y significará seguramente lo mismo. Lo que nos parece improbable es que se difundieran ediciones impresas del *misal mixto mozárabe* en el Campo de Calatrava, al ser un rito extraño aquí.

En suma: primero, optamos por *no* identificar *misal mixto* con *hispano-visigótico o mozárabe* (a veces se han visto como denominaciones equivalentes): el misal *mixto* es el misal pleno, compilatorio, que ha fusionado diferentes libros y con el cual puede oficiarse la misa de todo tiempo. Segundo, el misal *romano* no es, todavía, un misal oficial autorizado por Roma: suele ser el que, siguiendo las líneas básicas de la liturgia de la Curia de Roma, ha venido a recoger también adaptaciones locales o diocesanas; podría pensarse que en nuestra zona se trataría de un misal romano-toledano, según usos de Toledo, cabecera de la archidiócesis. Y tercero, el misal *toledano* será el que, por estar impreso, de algún modo está oficializando tales usos de Toledo –coincidentes con los romanos con las variaciones corrientes en la época en todas partes–; incluso podría interpretarse

como el misal “procedente de Toledo”; pero no como un misal con su rito *de contenido visigótico mozárabe*, ya tan residual y conservado con un sentido voluntarista de salvaguarda de la tradición bajo la dirección del arzobispo Cisneros, que no tendría lugar en las parroquias del Campo de Calatrava para guiar la liturgia.

b) En otro orden de cosas, los diferentes libros para la misa que, como se ha dicho, se fusionaban o mezclaban en los misales plenos que proliferaban en todas partes desde hacía dos siglos, serían ya un anacronismo –a decir verdad, los libros que aíslan las lecturas pueden seguir siendo muy necesarios o imprescindibles, lo que podría aplicarse a otros de canto⁹. Pues bien, hemos de destacar que en las iglesias del Campo de Calatrava se encuentra todavía en las últimas décadas del siglo XV y las primeras del XVI una gran proliferación de dichos **libros parciales para la misa**, del tipo de los leccionarios, evangeliarios, antifonarios, el equivalente al “prosarium”, etc. Trataremos de apreciar hasta qué punto están del todo vigentes (con especial atención a su cronología, a su descripción como “nuevos” o como “viejos” y a su renovación o no).

Son un recuerdo de la época en que, sin responder aún a las necesidades de las iglesias rurales y de los monasterios, dichos libros satisfacían lo requerido para la liturgia de la misa en las iglesias catedralicias o en parroquias de las ciudades, según la intervención de diferentes ministros, de la *schola cantorum*, etc., así como se aislaban en libros diferentes las homilías (*liber sermorum*), las lecturas de la pasión de un mártir (*passionarium*)... Igualmente las diferencias entre tipos de fiestas y tiempos litúrgicos se reflejaban en el manejo de libros distintos (*dominical, santoral*). Según estas parcelaciones en función del clérigo usuario o

⁹ Será así a poco que en las misas mayores haya un solo capellán más que lea la epístola y el evangelio, haciendo las funciones del subdiácono y del diácono, ayudando al ministro; y también si hay un clérigo que cante las respuestas, si no toda una *schola*. Pero serán superfluos tales libros, y en cambio imprescindible el misal pleno, para las misas privadas y rezadas.

del contenido, por ejemplo quedaban separadas las lecturas del Antiguo Testamento y las Epístolas en los *leccionarios* para uso del subdiácono, mientras que el Evangelio o perícopas del Evangelio en cada caso, que leía el diácono, se contenían en los *evangeliarios*. Y en el *manuale* estaban sólo las oraciones a cargo del presbítero que presidía la misa: *colecta, secreta, postcomuni3n, prefacios, canon*.

Todo ello terminó casi siempre compilado en el misal. E igualmente tales misales, en particular ya los impresos, se organizaron –también en la Península– según la estructura del misal romano de la curia, integrando los volúmenes que, igual que las partes arriba mencionadas, anteriormente habían estado separados: el *dominical* (que incluye el “ordinario” de la misa), el *santoral*, el *común de los santos*, y *misas votivas y diversas oraciones*. Como recuerdos de las etapas anteriores, no hay que olvidar la existencia de *Manuales* que, impresos en los años noventa del siglo XV y aún hasta la década de 1520 en distintas diócesis españolas, incluían buena parte del misal¹⁰, pero se centraban en la parte nuclear de las misas, las oraciones del ministro celebrante; y también cabe mencionar en esa línea arcaizante los misales que contienen no sólo las fórmulas de la misa sino también las oraciones de los sacramentos.

¹⁰ A. ODRIOZOLA: *Ob. cit.*, p. 1326.

4.1. LIBROS PARCIALES PARA LA CELEBRACIÓN DE LA MISA EN LAS IGLESIAS DEL CAMPO DE CALATRAVA.

Son muchos los **libros *parciales para la misa*** empleados en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, o al menos registrados en sus inventarios, tal como se ha indicado.

Los nombres presentan variaciones respecto a los habituales (y desde luego, aparecen romanceados). A veces, su denominación va precedida del término “misal” (*misal santoral, misal evangelistero, misal de misas votivas, misal colectorio, misal dominical...*). También en esos casos los entendemos como libros parciales, y no como misales plenos o compilatorios. De hecho, el vocablo “misal” se aplica también ocasionalmente al libro empleado para administrar sacramentos (en la iglesia de Abenójar hay “dos *misales manuales* para dar los sacramentos”¹¹).

Y por el contrario, algunos otros libros con otros nombres podrían ser, en la práctica, equivalentes en su contenido al misal. Es el caso –aunque creemos que es raro– del *oficiero*, y en ocasiones puede ocurrir lo mismo con el *manual*. Del “manual” y sus significados se hablará más abajo. En cuanto al *oficiero*, es un tipo de libro que tienen todas las iglesias, en sus distintas variantes, pero parece que habitualmente contiene la liturgia de las Horas. Sin embargo, en alguna ocasión hay un dato expreso que permite relacionar el *oficiero* con la misa, sin que falte en

¹¹ 1493, enero 22, Abenójar, igl. Santa María. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.075, núm. 14, fol. 85v.

el mismo volumen el rito del oficio canónico¹² (añádase para el mismo templo la mención posterior de sus “oficeros de misa”, dominical y santoral¹³).

4.1.1. Epistoleros y Evangelisteros.

Entre los libros para realizar las lecturas encontramos *Epistoleros* y *Evangelisteros*. Son muy raras las variantes del término “epistolero”; sólo en una ocasión el libro se cita como “unas epistolas de San Pablo viejas”¹⁴. Y el “evangelistero” puede aparecer nombrado también como *evangelisero* y como *evangelisterio*.

Es de suponer que contienen las perícopas correspondientes a las misas según tiempos litúrgicos y fiestas; son equivalentes a los “leccionarios” y los “evangelarios” citados por liturgistas como Mario Righetti. Pero quizás el libro con las “epistolas de San Pablo” al que se ha aludido no separa los distintos fragmentos correspondientes a las misas, sino que reúne sencillamente estas cartas paulinas del Nuevo Testamento (no se trataría entonces de un libro litúrgico estrictamente, sino de un libro con parte de las sagradas escrituras).

¹² Así entienden los visitantes el “oficero” que mandan comprar para la iglesia de Torralba, aduciendo que el que tiene entonces el templo no permite “oficiar la misa” ni decir las horas.- 1502, febrero 3, Torralba, igl. Santa María La Blanca. Ibid., Leg. 6.075, núm. 30, fol. 203r.

¹³ 1539, enero 2, Torralba, igl. Santa María La Blanca. Ibid., Leg. 6.079, núm. 23, fol. 128r.

¹⁴ 1539, enero 27, Granátula, igl. Santa Ana. Ibid., Leg. 6.079, núm. 24, fol. 177r.

En alguna ocasión el segundo es citado como un “*misal evangelistero*”¹⁵, y seguramente hay que interpretar igual cierto “misal con evangelios” registrado para la iglesia de Valenzuela en 1491. También en la iglesia de San Andrés en El Moral el libro llamado “evangelistero” en 1493 será citado en 1495 como “misal” sin más, pero lo identificamos con el evangeliario porque no coincide con otros misales del inventario anterior y en cambio, significativamente es descrito así: “un misal de pergamino con los quatro evangelistas pyntados” al principio del libro¹⁶.

Otros datos que acompañan en ocasiones a la mención de estos libros y se refieren a la materia escritoria, los describen como manuscritos y en pergamino; debía de tratarse de libros voluminosos. En ningún caso hemos encontrado evangelisteros ni epistoleros impresos (“de molde”).

Los cuadros siguientes reflejan las iglesias parroquiales o mayores donde han sido documentados epistoleros y evangelisteros en algún momento.

A tenor de estos dos listados, en algo más de la mitad de los templos parroquiales del Campo de Calatrava los clérigos pueden manejar estos libros parciales que aíslan las principales lecturas de la misa (en principio, para que clérigos diferentes, desde distintos ambores a los lados del altar, proclamen la Palabra de Dios, el subdiácono la Epístola y el diácono el Evangelio).

En efecto, en algún momento tienen epistoleros 19 iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, de un total de 35 iglesias, lo que supone el 55,8%. Y son 18 iglesias las que poseen evangelisteros¹⁷, un 52,9%. Desde 1502, se hacen más raros.

¹⁵ 1471, octubre 25, Piedrabuena, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 69v.

¹⁶ 1495, mayo 18, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6.109, núm. 36, fol. 92r.

¹⁷ La iglesia de Santa María, del lugar de Gargantiel, parece parroquial, pero depende del concejo de Almadén y es gestionada por una cofradía.

TABLA XIV**IGLESIAS CON EVANGELISTEROS**

Alcolea	Sta. María	1471, 1493, 1502
Almagro	S. Bartolomé	1491
Bolaños	Sta.Mª de Alta Virtud	1491, 1495
Calzada	Sta.Mª la Mayor	1502 (no en 1491)
Caracuel	Sta. María	1471, 1493
Carrión Santiago		1493
Corral de	Sta. María de la Paz	1493, 1502
Caracuel	Nra.Sra. de la Encarnación	1537
	<i>(sustituc. de la anterior)</i>	
Daimiel	Sta. Mª o Sta.Mª la May.	1491, 1493, 1495, 1502
Gargantiel	Sta. María	1493 (no en 1502)
El Moral	S. Andrés	1493, 1495, 1502(?)
Picón	S. Salvador	1491
Piedrabuena	Sta. María	1471, 1491, 1495, 1502 (no en 1510)
Pozuelo	S. Juan	1495, 1550
Tirteafuera	Sta. Catalina	1502
Torralba	Sta. Mª la Blanca	1495, 1502 (no en 1493 ni en 1539)
Valenzuela	S. Bartolomé	1491 (no desde 1495)
Villamayor	Sta.Mª la Mayor	1502
Villarrubia	Sta. María	1491 (no desde 1502)

TABLA XV

IGLESIAS CON EPISTOLEROS

Alcolea	Sta. María	1471 (no en 1493), 1502
Almagro	S. Bartolomé	1491
Argamasilla	Sta.Mª la Mayor	1493 (no en 1537)
Calzada	Sta. María	1491 (no en 1502)
Caracuel	Sta. María	1471, 1493
Corral de Caracuel	Sta.Mª de la Paz	1493, 1502
	Nra.Sra.Encarnación	1537
	<i>(sustituc. de la anterior)</i>	
Daimiel	Sta.Mª o Sta.Mª la May.	<i>(dos:)</i> 1491, 1493, 1495, 1502
Granátula	Sta. Ana	1539 <i>(ya viejo)</i>
Manzanares	Sta.Mª la Mayor	1495 <i>(dos)</i>
Picón	S. Salvador	1538 <i>(mandato de comprarlo)</i>
Piedrabuena	Sta. María	1471, 1491, 1495, 1502, 1510
Pozuelo	S. Juan	1495 <i>(dos)</i> , 1550 <i>(uno)</i>
Puertollano	Sta.Mª la Mayor	1502
Sta.Cruz de Mudela	Sta. María	1491, 1502 <i>(nuevo)</i>
Torralba	Sta.Mª la Blanca	1493, 1495, 1502 (no en 1539)
Valdepeñas	Sta. María	1537 <i>(viejo)</i>
Villamayor	Sta.Mª la Mayor	1502
Villarrubia	Sta.Mª o Sta.Mª la May.	1491 <i>(dos)</i> , 1502 <i>(uno)</i> , 1539 <i>(uno, viejo)</i>
El Viso	Sta.Mª o Nra.Sra. Valle	1502 <i>(nuevo)</i> , 1537

Hay que advertir, en cuanto a los epistoleros, que el que se anota como tal para la iglesia de Granátula es el inventariado como “epistolas de San Pablo viejas”¹⁸. Y referente a la cronología, téngase en cuenta que en el caso de la iglesia de Picón, si bien parece tardía la fecha en que se ordena comprarlo, el mandamiento de 1538 reiteraba otros anteriores, incumplidos, realizados en visitas previas¹⁹. Entre los evangelisteros, debe aclararse el signo de interrogación que acompaña al año de 1502 en la iglesia de El Moral: aparentemente, carece entonces de evangelistero, pero sí tiene entonces un “misal de pergaminos”²⁰ que, así descrito, se asemeja al “misal de pergamino con los quatro evangelistas pyntados” de 1495, que habíamos identificado con el evangelistero de 1493.

4.1.2. Colectarios.

También hay con frecuencia *Colectarios*, a menudo inventariados como “coletario”. Rara vez se especifica algo más sobre el libro. Excepcionalmente se dice que es un libro manuscrito (“de mano”, en la iglesia de Villarrubia, 1491) o se anota que es un colectario “viejo” (iglesia de Calzada, 1502). Ocasionalmente aparece el dato de que está escrito en dos tomos y con lo necesario para guiar el

¹⁸ Cabe la duda, como se ha dicho, de que se trate de la parte correspondiente del Nuevo Testamento, sin selección, y no del “epistolero” o “leccionario”, libro litúrgico que recoge las epístolas escogidas según el orden y oportunidad de fiestas y tiempos, tal como las leerá el subdiácono en la misa.

¹⁹ 1538, noviembre 13, Picón. *Ibid.*, Leg. 6.079, núm. 19, fol. 107r. Seguramente esos mandatos anteriores se habían hecho en 1502, 1510..., pero carecemos de los textos.

²⁰ 1502, enero 7, El Moral. *Ibid.*, Leg. 6.075, núm. 25, fol. 82r.

canto, como cierto “dominical de una regla coletario en dos cuerpos”, de la iglesia de Torralba en 1495, similar al “dominical de una regla coletario” de la iglesia de Daimiel (1502).

La *colecta* es una de las oraciones nucleares de la misa que varían en función de la intención del tiempo o fiesta, además de la “secreta” y la oración “postcomuni3n”, así como el prefacio; las pronuncia el ministro que preside la eucaristía, igual que el canon.

Tal vez dichos colectarios reúnen no sólo la oraci3n “colecta” sino también el resto de las citadas oraciones del sacerdote celebrante para todas las misas del a3o, al modo del “manuale” de la liturgia hispana. Cierta “*misal* coletario de pergamino” –iglesia de Santa María en Villarrubia, 1491, 1502-- puede aludir a ello, pero también el término “misal” puede servir para designar cualquier libro relacionado con la celebraci3n de la misa, como de hecho ocurre con otros libros parciales que llevan el apelativo de “misal”. Igualmente, el “dominical coletario” de Torralba podría contener las oraciones –todas-- de las misas de los domingos de cotidiano. La iglesia de esta última villa, Santa María La Blanca en Torralba, contaba entre sus libros litúrgicos con dicho “dominical coletario” y con un “misal coletario”.

Se ha sugerido que el *colectario* podría tener un contenido semejante al del *manuale* de la tradicional liturgia hispana; entonces, sería el libro *menos parcial* para la misa entre los calificados como tales. En efecto, también en nuestras iglesias del Campo de Calatrava en ocasiones el “**manual**” resulta ser una especie de misal (pero que aquí se restringiría a las oraciones del ministro celebrante). Sin embargo, adviértase que los “manuales” existentes con tanta frecuencia en nuestras iglesias los hemos identificado con los libros para celebrar sacramentos, pues así se aclara expresamente en algunos inventarios²¹. Probablemente en algunos casos el “manual” permitía oficiar tanto misas como sacramentos. A decir verdad, el término parece admitir todas estas acepciones: la primera, el libro para

²¹ *Vid.* “Sacramentos” y dentro de ello, los “libros litúrgicos” correspondientes.

administrar sacramentos el presbítero; la segunda, el libro para la misa y algunos sacramentos; y la tercera, la parte nuclear de la misa que corresponde officiar al celebrante (de hecho, documentamos el requerimiento por parte de los visitantes calatravos de comprar un “manual para decir misa” en cierta iglesia²²). Aún cabría, en cuarto lugar, considerar el “manual” como un libro genéricamente relacionado con las oraciones de la misa, sea de forma completa o parcial; equivaldría al término “misal”, pero no necesariamente considerado como “misal mixto” o “compilatorio”²³.

En todo caso, ya sean los “colectarios” colecciones seleccionadas de la oración “colecta” o, más bien –asemejándose al *manual* cuando éste recoge todas las oraciones del sacerdote celebrante-- libros “misales” con los textos para el ministro que presida la misa, son once iglesias parroquiales las que disponen de colectarios; son pocos templos, en comparación con los que tienen epistoleros y evangelisteros.

²² 1471, octubre 26, Piedrabuena, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 70v.

²³ Vid. lo relativo a los libros *parciales* para la misa, con determinadas oraciones cantadas o determinadas fiestas y tiempos litúrgicos. En algún caso los encontramos llamados “manuales”.- 1495, mayo 15, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.109, núm. 35, fol. 70r.

TABLA XVI**IGLESIAS CON COLECTARIO**

Alcolea	Sta. María	1471 (no desde 1493)
Almagro	S. Bartolomé	1491
Calzada	Sta. María	1491, 1502
Caracuel	Sta. María	1471, 1493
Carrión	Santiago	1493
Daimiel	Sta. María	1502 (<i>dominical colectario</i>) (no en 1491, 1493 ni 1495)
	La Mayor	
Malagón	Sta. María	1491 (no desde 1538)
	Magdalena	
El Moral	S. Andrés	1493 (no desde 1495)
Piedrabuena	Sta. María	1471, 1491, 1495, 1502 (no en 1510)
Torralba	Sta. María	1493 (<i>misal colectario</i>) 1495 (<i>dos: misal colect. y dominical colect.</i>), 1502 (<i>dos: id.</i>) (no en 1539)
	La Blanca	
Villarrubia	Sta. María	1491 (<i>colectario de mano</i>), 1502 (<i>misal colect.</i>) (no en 1539)

4.1.3. Proseros y otros libros de canto.

Menos abundante que el epistolero, el evangelistero y el colectorio es el libro llamado *prosero* (sic) en los inventarios de las visitas calatravas, que identificamos como aquel libro litúrgico **de canto**, el *prosarium* o *prosario* o *sequentiarum*, que contiene las secuencias que debían cantarse durante la misa²⁴; es decir, esas composiciones que desarrollaban el sentido de una lectura de la misa o de una fiesta en general, y que, de escribirse en prosa, pasarían a ser versificadas (hacia el siglo XIII, pero no siempre), lo cual, junto con su simplicidad melódica, hizo que a menudo fueran bien conocidas y del gusto del pueblo, que podía cantarlas. Como se sabe, las secuencias recargaban en exceso la celebración de las misas, y además eran a menudo de dudosa ortodoxia litúrgica y teológica; el misal de Pío V depuraría la mayoría de esas composiciones literarias.

Encontramos *proseros* –con tal nombre-- sólo en cuatro iglesias parroquiales calatravas: en las de Calzada (1491 y 1502), Piedrabuena (1491, 1495 y 1502), Torralba (1493, 1495 y 1502) y Manzanares (1495). En las dos últimas, es descrito como “de una regla”, es decir, de canto llano con notación muy simple y primitiva, situando las notas a un lado y a otro de una sola línea; se trata de un “prosero de una regla” en Torralba, y “un librete de prosas viejo de una regla” en Manzanares.

En cambio, no hemos documentado la existencia de libros con colecciones de otros cantos de la misa, tales como el *cantatorium* o *graduale* (con el salmo responsorial y el Aleluya), el *antifonario* ni el *troparium*, aunque a veces los tropos se contenían en el *Ordinarium* o se compilaban con las secuencias (*tropario-prosario*)²⁵.

Quizás pueda asimilarse con el antifonario el libro llamado “*yntonario*” que aparece excepcionalmente dos veces; un ejemplar es propiedad de la iglesia

²⁴ M. RIGHETTI: *Ob. cit.*, p. 300.

²⁵ *Ibid.*, pp. 296-300.

parroquial de El Viso²⁶ y otro de San Bartolomé de Valenzuela²⁷. Tal vez se refiera genéricamente a los trozos de la misa que correspondían a los cantos de la *Schola*, es decir, ante todo las antífonas y el introito, gradual, aleluya, ofertorio y comunión²⁸.

Sí aparecen entre los libros litúrgicos de tales parroquias otros de canto como son los *procesionales*, pero no los incluimos con los de la misa ya que contienen las antífonas para cantar en procesiones (por ejemplo, entre otros muchos, el “proçisionario cantado” de la iglesia de San Juan, de Pozuelo²⁹).

Mención aparte merece un libro denominado “manual” de cierta iglesia, que sirve para el canto de las oraciones fijas de la misa: es un “manual con dos tablas en pergamino en quinta regla de Quirios e Glorias e Santus e Agnus”,³⁰ citado en un inventario posterior del mismo templo como “manual de Quirios y Glorias en quinta regla de pergamino”³¹. A veces, esas mismas piezas, con añadidos tales como el “Credo” se unen a las “Prosas” en un mismo volumen, como el “cuerpo nuevo que tiene Quiries e Glorias e Credos e Prosas e Santus e Agnus”, de la iglesia de Santa María en Valdepeñas (1537)³²; llama la atención el que se trate de un libro *nuevo* de carácter parcial en esta fecha ya avanzada.

²⁶ 1537, s.f. [¿agosto?], El Viso, igl. Nuestra Señora del Valle. Ibid., Leg. 6.079, núm. 6, fol. 11v.

²⁷ 1549, noviembre 27, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.080, núm. 4, fol. 100r.

²⁸ M. RIGHETTI: *Ob. cit.*, p. 307.

²⁹ 1495, junio 5, Pozuelo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6.109, núm. 39, fol. 191r.

³⁰ 1495, mayo 15, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.109, núm. 35, fol. 70r.

³¹ 1502, marzo 22, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.075, núm. 31, fol. 316r.

³² 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.079, núm. 9, fol. 229r.

Por otra parte, más abajo se hace algún comentario acerca de ciertos libros llamados “misal dominical de cantoria” o “misal santoral de cantoria e lectura...”. Se documenta así mismo el “misal grande de cantoria en dos cuerpos”³³, que entendemos como libro *parcial* para la misa a pesar del vocablo “misal”, identificable quizás con el *prosero*, quizás con el *dominical*, pero de canto.

4.1.4. Libros con el Canon.

El canon, oración de la Consagración, central en la misa, se aísla frecuentemente en el libro o cuaderno (o tablas) llamado *Te igitur*, como se expone en otra parte de este trabajo³⁴. Puede ser descrito como “un teigitur de pergamino” (iglesia de Gargantiel, 1493) o con nombres similares mal copiados. Así, el “deigitur” de la iglesia de Piedrabuena de 1471, transcrito como “yjitur” para el mismo templo en 1491, y como “teygitur” en 1495 y “teygytur en 1502... O los “dos teygitus en dos tablas” de la iglesia de San Juan, en Pozuelo (1495), transcritos exactamente igual que los “dos teygitus” de la iglesia de Alcolea (1502). Un ejemplo del soporte en madera lo constituye, además del citado para Pozuelo, el “teigitur en dos tablas” de la iglesia de Villamayor (1502).

³³ 1502, marzo 19, Villamayor, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6.110, núm. 12, fol. 99r.

³⁴ *Vid.* lo relativo a estos opúsculos existentes en las iglesias parroquiales calatravas, con sus diversos nombres (“deigitur”, por ejemplo), en la parte dedicada específicamente a la devoción a la eucaristía.

4.1.5. Libros con misas votivas y de difuntos.

En el misal plenario se compilan comúnmente también, como partes finales, las misas votivas usuales y las misas *pro defunctis*. Pero encontramos volúmenes que aíslan respectivamente esos mismos contenidos, sobre todo las primeras de esas misas: por ejemplo, en la misma iglesia, el *cuaderno de misas* (que en efecto, deben de ser misas votivas diversas) y un llamado “*cuaderno de requiem*” (sic)³⁵.

En particular abundan los “misales” que recogen tales misas votivas –pero no son misales plenos, sino parciales, porque se limitan a ese rito--, pero pueden ser llamados también “libro”, “cuaderno” o “manual” con aquellas misas. Así, explícitamente tiene cuatro “*misales de misas votivas*” la iglesia parroquial de Almagro: son registrados tres de ellos en un apunte, y más adelante y al margen, se anota otro más como “misal de misas votivas escrito por columnas”³⁶. Igualmente, posee un “cuaderno de misas votivas” la iglesia de Picón³⁷; hay un “libro de misas votivas” en la de Santa Cruz de Mudela³⁸; un “misal con misas

³⁵ 1471, octubre 25, Alcolea, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 73r.

³⁶ 1491, marzo 17, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.075, núm. 7, fol. 123r.

³⁷ 1491, julio 1, Picón, igl. San Salvador. Ibid., Leg. 6.075, núm. 2, fol. 178v.

³⁸ 1491, febrero 10, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.075, núm. 3, fol. 34r.

votyvas” en la de Cabezardos durante bastante tiempo³⁹ (que ha perdido ya en 1537) y en la de El Viso⁴⁰. Tiene otro misal con misas votivas, ya viejo en 1495, San Benito de Agudo⁴¹; hay un llamado “manual” con misas votivas en Santa Catalina de Tirteafuera⁴², etc.

Y como libro parcial conteniendo un tipo especial de misas de difuntos, además de aquel “cuaderno de requiem” citamos un ejemplar inusual: un “**comun de misas de treintanarios cantadas**” que tiene el templo parroquial de Miguelturra (1502); es decir, el libro para cantar las *misas de San Gregorio*, que conforman, como se sabe, un ciclo de 30 misas seguidas *pro anima* muy del gusto del pueblo durante siglos.

4.1.6. Dominicales y Santorales para las misas.

En los inventarios es muy común el registro del *Dominical* y el *Santoral*. Son libros existentes prácticamente en todas las iglesias. Su contenido – respectivamente, recogiendo los ritos de los sucesivos domingos según tiempos litúrgicos y el tiempo ordinario, y los ritos de las festividades de santos o las

³⁹ 1493, enero 22, Cabezardos, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6.075, núm. 14, fol. 81v. Igual en 1495 y en 1502.

⁴⁰ 1502, enero 2, El Viso, Igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.075, núm. 22, fol. 9v.

⁴¹ 1495, junio 25, Agudo, igl. San Benito. Ibid., Leg. 6.109, núm. 41, fol. 233r.

⁴² 1502, marzo 8, Tirteafuera, igl. Santa Catalina. Ibid., Leg. 6.110, núm. 10, fol. 65v.

centrales de la liturgia en cada tiempo-- puede referirse al oficio divino (rezo de la liturgia de las horas) o bien a la misa.

En este último caso, corresponden a las dos primeras partes de las cuatro en que se estructura el Misal Romano de Curia ya impreso pero anterior al oficial resultante de Trento⁴³: en el mismo Misal, se siguen 1) el Dominical --con el *Ordinario* de la misa--, 2) el Santoral, 3) el Común de los Santos y 4) las misas votivas y diferentes oraciones.

Pueden ser de canto --y así el *santoral* incluiría los introitos y antífonas de los oficios de las fiestas de santos-- o de lectura, o incluir ambas cosas si se trata del oficio canónico (para ello parece destinarse, por ejemplo, el dominical grande de canto y lecciones existente en la iglesia de Alcolea, 1471). Aparte de esa diferenciación según sean musicales o no, tales libros presentan gran cantidad de variaciones, en función de los usos de las iglesias. Y los modos de llamarlos admiten muchas fórmulas: los adjetivos sustantivados “dominical” y “santoral” (de “libro dominical” y “libro santoral”) se ven combinados con otros términos – misal, colectorio-- o van seguidos de especificaciones del contenido.

Así, conocemos cierto “*dominical* de evangelios e pasyones e epistolas de pergamino”⁴⁴ que, como se ve, resulta un compendio aleatorio de lecturas, quizás para los domingos de cotidiano, y que además tiene “pasyones”: o bien los relatos evangélicos de la Pasión de Jesucristo, o bien historias de mártires (“pasionario”).

Aquí nos interesan los que son nombrados como “*misal* santoral”, o “*misal* dominical” (en cambio, dejamos a un lado los santorales y dominicales denominados *oficiero*, que identificamos con la liturgia de las horas, aunque

⁴³ A. ODRIOZOLA: *Ob. cit.*, p. 1326.

⁴⁴ 1502, enero 3, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María La Mayor. *Ibid.*, Leg. 6.075, núm. 23, fol. 29r.

probablemente algunos o bastantes servían para ambas liturgias, el oficio canónico y la misa). Aquellos nombres aparecen con cierta frecuencia en los inventarios, y creemos que se refieren a los dominicales y santorales particularmente destinados a la liturgia de la misa, no del oficio. Seguramente se indica expresamente este uso –como *misales*-- por ser inusual. En todo caso, el modo de designarlos los distingue de otros libros santorales y dominicales.

Veamos algunos casos.

- Iglesia de San Bartolomé en Almagro: en el inventario de 1491 el “*misal santoral*” es el único ejemplar de santoral o dominical que es citado así. Hay también “un dominical e santoral de cantoria en dos cuerpos” y “dos santorales de letura”, sin el término “misal”, que servirían para el oficio canónico --canto de oraciones, versículos, lecciones en las fiestas de santos.

- Iglesia de Santa María en Abenójar: el “*misal pequenno dominical*” (1493, 1495, 1502) parece inventariarse de manera distinta (y además se cita entre los libros para la misa) que el “dominical de una regla”, el “otro dominical de letura y canto de una regla”, santorales de lecciones y responsos, etc., que deben entenderse como libros para la liturgia de las Horas igual que el salterio citado a continuación.

- Iglesia de San Juan en Puebla de Don Rodrigo: también hay diferencia –quizás no tan clara-- entre el “*misal bueno dominical en pergamino*” como libro para la misa, y el “oficerio dominical de quinta regla en pergamino” supuestamente para el oficio canónico (tanto en 1493 como en 1495).

- Iglesia de Santa María de las Cruces en Saceruela: en 1493 y 1495 hay un “*misal de mano dominical*” y un “*misal pequenno dominical santoral*”, que entendemos utilizados en las misas.

- Iglesia de Santa María la Mayor en Calzada: tal uso queda muy claro respecto a dos libros (1502): el “*dominical de canturia para oficiar misa*” y el

“*santural de oficiar misa*”, registrados de forma diferente a otros dominicales y santorales descritos después.

- Iglesia de Santa María La Mayor de Puertollano: en 1502 posee sendos misales dominical y santoral registrados junto con los misales plenarios o mixtos (son un “misal viejo dominical” y un “misal santoral viejo”)⁴⁵; el clero los emplearía para las misas y, en cambio, usaría para el oficio otros cuatro libros dominicales que tenía la iglesia entonces (sólo descritos como “dominical de lectura”, “dominical de cantoria y de lectura”, omitida en todos la palabra “misal”), igual que, seguramente, los once “cuadernos de dominical de cantoria” también citados en el inventario.

- Iglesia de Santa Catalina en Tirteafuera: la parroquia de esta pequeña localidad tiene también su “*dominical misal bueno de mano*” (1502). Aporta el dato de ser manuscrito, condición que tendrían seguramente la mayor parte de los dominicales y santorales de cantoría; de algunos, según se ha visto, se indicaba que el soporte era el pergamino.

- Por último, una variante de esta nomenclatura sustituye la palabra *misal* por *oficiero*: documentamos –aunque excepcionalmente– el “oficiero dominical” u “oficiero santoral” pero aclarando que son “de misa”. Hay dos en la iglesia de Torralba en 1539, al haberse cumplido el mandamiento de 1510 de comprar uno: “dos oficerios de misa, el uno dominical y el otro santural grandes de pergamino”. (En esa línea estarían los “tres cuerpos de libros de oficiar misas” de la iglesia de Villarrubia, en 1539.)

Son libros dedicados a la liturgia eucarística de carácter parcial, todos ellos, porque aíslan determinadas fiestas: el dominical y el santoral, precedidos o bien del sustantivo “misal” o bien del sustantivo “oficiero” pero con aclaración de que son para las misas.

⁴⁵ 1502, marzo 8, Puertollano, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6.110, núm. 10, fol. 75v.

4.1.7. Libros con Misas de festividades determinadas.

En la misma línea de fraccionar la liturgia de la misa en función del tipo de celebración (domingos del tiempo ordinario, fiestas de santos...), documentamos en los templos parroquiales del Campo de Calatrava *cuadernos o libros para misas de fiestas* concretas.

- Por ejemplo, los hay para las celebraciones de los días de la Pasión y Pascua de Resurrección: para el Jueves Santo tiene el “cuaderno del Jueves de la Cena” la iglesia de San Jorge, de Aldea del Rey⁴⁶ (quizás contenía también el oficio de las horas). Probablemente es el mismo “cuaderno viejo de papel de la Semana Santa” citado para el mismo templo sólo dos años después, en 1493. Quizás para el Viernes Santo, hay un libro con una “Misa de la Cruz” en la iglesia de Alcolea⁴⁷.

- También se documenta cierto misal sólo para el tiempo litúrgico de Cuaresma: el “misal quaresmal” de San Andrés en El Moral⁴⁸.

⁴⁶ 1491, marzo 11, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6.075, núm. 6, fol. 107v.

⁴⁷ 1493, enero 15, Alcolea, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.075, núm. 13, fol. 61v.

⁴⁸ 1495, mayo 18, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6.109, núm. 36, fol. 92r.

- Entre las fiestas dedicadas a la Virgen María y a Jesucristo, en San Bartolomé de Almagro tienen “un quaderno con la fiesta de la Visytación” y “un quaderno con la fiesta del Corpus Christi”⁴⁹.

El “libro” o “cuaderno” recogiendo el rito de la fiesta del Corpus es muy frecuente en los templos parroquiales: también lo hay en las iglesias de Daimiel, Abenójar, Gargantiel, Mestanza, Pozuelo, Miguelturra, Villarrubia, Santa Cruz de Mudela, etc. En Abenójar se llama, inusualmente, “misal con la fiesta del Corpus Christi”.

Así mismo, la fiesta de la “Visitacion de Nuestra Sennora” se contiene en un cuaderno de pergamino en la iglesia de San Andrés de El Moral⁵⁰. Y la Asunción de la Virgen –la fiesta específicamente mariana más importante-- en un cuaderno aparte en Santa María La Mayor de Santa Cruz de Mudela, según su inventario de 1502, que la llama “la Açensyon de Nuestra Sennora”⁵¹.

- En otros casos cabe la duda de que se trate de toda la fiesta o de un rito concreto: el “cuaderno de los Ramos” de la iglesia de Santa María en Santa Cruz de Mudela (1491) puede referirse, quizás, no ya a la misa del Domingo de Ramos --o misa y oficio--, sino a la *bendición de los ramos* realizada ese día, lo que sería una de las acciones *sacramentales* que, con los sacramentos propiamente dichos, se suelen contener en los “manuales”, los “sacramentales” y otros libros. Quizás incluye todo ello, a tenor de un inventario posterior del mismo templo, que registra simplemente un “cuaderno para *el dia* de Ramos” (1502).

- A veces el contenido del volumen se enuncia de forma muy genérica: “un libro con çiertas fiestas”, en la iglesia de Valenzuela⁵²; la misma expresión

⁴⁹ 1491, marzo 17, Almagro. Ibid., Leg. 6.075, núm. 7, fol. 123r.

⁵⁰ 1493, febrero, s.d., El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6.075, núm. 16, fol. 213v. Lo mismo en 1495.

⁵¹ 1502, enero 3, Santa Cruz de Mudela. Ibid., Leg. 6.075, núm. 23, fol. 29r.

⁵² 1491, marzo 15, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.075, núm. 7, fol. 114a r.

aparece en el inventario de 1502 de Santa Catalina en Tirteafuera: “un libro con ciertas fiestas / un libro nuevo con ciertas fiestas”.

- Por último, incluimos en un grupo heterogéneo los libros, opúsculos o cuadernos que compilan ritos para ocasiones festivas diversas, pero no con arreglo a un sistema; y también aquellos libros, en la misma línea, cuyo contenido no conocemos con claridad.

Además, seguramente no se trata únicamente de la liturgia de la misa: volúmenes que aíslan fiestas, o tipos de ellas, o ciclos litúrgicos, pueden contener el oficio de las Horas, o bien su ritual especial de la misa; o quizás la liturgia completa –oficio canónico y misa–. Tal vez es el caso de un libro de la iglesia parroquial de El Moral (San Andrés, 1495) denominado “misal” pero con liturgia de las horas, al menos en el caso del oficio de difuntos: el “*misal* viejo pequenno que enpieça en el ofiçio de finados”.

Podrían ser del mismo tipo (conteniendo oficio canónico y misa) ciertos libros que, sin seguir aparentemente ningún criterio para la compilación, recogen fragmentos de tiempos y fiestas variados, que el inventario no termina de concretar. Aludimos aquí a ellos porque, como hemos dicho, no cabe descartarlos como libros para celebrar misas. Por ejemplo, el denominado como “libro que enpieça el Domingo de Ramos, en que ay fiestas de la Virgen”, de la iglesia de San Benito en Agudo⁵³. En la iglesia de San Andrés en El Moral hay, según el inventario de 1495, “un *misal* que enpieça” en la Resurrección, que serviría para las misas, y otro “*libro*” que empieza en la Resurrección también, que quizás contendrá más bien el oficio.

Y el acopio aleatorio de ritos (¿para las misas y para celebrar las Horas?) de algún tiempo litúrgico y fiestas heterogéneas se ve bien ejemplificado en un llamado “manual” de la iglesia de Valenzuela: es “otro manual que tiene el

⁵³ 1495, junio 25, Agudo, igl. San Benito. Ibid., Leg. 6.109, núm. 41, fol. 233r.

Aviento y Corpus Christi e San Blas en una regla de pergamino” (1495)⁵⁴. Este mismo libro aparece aún con un contenido más dispar tal como lo nombra el inventario de 1502, “manual de pergamino de una regla que tiene el Aviento e el Corpus Christi e la ystoria de San Blas”, porque se trata del ritual (¿misa y oficio?) de *a*) un tiempo litúrgico y de *b*) una fiesta concreta y, además, de *c*) la “lección” o “lectura” de la vida del santo, para leer probablemente durante las horas o en la misa como sermón. Seguramente es el mismo libro “con çiertas fiestas” que citaba otro inventario anterior de ese templo.

En la misma línea, cierto volumen existente en la iglesia parroquial de Miguelturra (1502) contenía cantos de oraciones nucleares de la misa (Kiries y Sanctus) junto con las Horas de Nuestra Señora.

⁵⁴ 1495, mayo 15, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.109, núm. 35, fol. 70r.

4.2. LIBROS PLENARIOS PARA LA CELEBRACIÓN DE LA MISA: *MISALES*.

La existencia de *misales* se ve documentada en las iglesias del Campo de Calatrava desde 1491; sin duda, se utilizaban con mucha anterioridad. Como se advirtió arriba, nos referimos a libros para officiar la misa de carácter compilatorio, pleno o plenario, por lo que tomamos por tales los inventariados como misales *mixtos* (sería la denominación más clara) o llamados, simplemente, *misales*, pero no los que siendo citados con el mismo término llevan después alguna especificación que indica su carácter parcial (“misal dominical”, “misal con la fiesta del Corpus”, etc.).

Son escasas, aunque las hay, las iglesias parroquiales que en algún momento carecen de misal, mientras que disponen de volúmenes u opúsculos parciales. De estos, se tiene en particular el evangelistero, el epistolero y el colectorio⁵⁵.

⁵⁵ Esto apoya la identificación del *colectorio* como libro *manual* para el presbítero celebrante, con un contenido que va más allá de recoger la oración *colecta* para incluir todas las demás que le corresponden, también prefacios y canon.

TABLA XVII

Iglesias que en algún momento carecen de misal:

Alcolea	Sta. María	1471 (sí tendrá misal mixto impreso desde 1493)
Caracuel	Sta. María	1471 (sí tendrá misal mixto impreso desde 1493, además de otro “viejo”)
Gargantiel	Sta. María (dependiente del concejo de Almadén)	1502 (sí tenía un misal en 1493)
Luciana	Sta. María (dependiente del concejo de Piedrabuena)	1502

En realidad, la proporción es irrelevante en el conjunto de las 35 iglesias estudiadas. El carecer de misal suele ser algo circunstancial, además dos de las iglesias son cuasi parroquiales (las de Gargantiel y Luciana), y por último hay que contar con las omisiones de los autores de los inventarios, como seguramente ocurrió en el de Caracuel en 1471 (ya por entonces la iglesia habría de poseer el misal descrito 22 años después como “viejo”⁵⁶).

⁵⁶ A no ser que se tratara de una cesión del libro, ya deteriorado, por parte de otra iglesia, pero este caso no lo hemos documentado en ninguna ocasión. Los libros eran muy valiosos y apreciados como tales. En todo caso podría haber préstamos entre los templos,

Puede admitirse que en las últimas décadas del siglo XV y las primeras del XVI el uso del misal compilatorio estaba plenamente extendido prácticamente en la totalidad de las iglesias del Campo de Calatrava. Veamos cómo son, cuántos se tenía habitualmente en cada templo, si se renovaban los deteriorados con fluidez, etc.

4.2.1. Características externas.

La nomenclatura y el nivel de descripción son, como se viene repitiendo, heterogéneos. Lo son aún para el “misal” mismo, y aparte de ello, ocasionalmente el vocablo “manual” puede ser sinónimo de “misal”.

Un ejemplo de la afirmación anterior lo proporciona cierto listado, correspondiente a un mismo inventario (el de la iglesia de San Juan de Pozuelo, de 1495): registra cuatro misales mixtos, pero sólo de dos de ellos indica si son manuscritos o impresos, del tercero describe el mal estado (“viejo”) y nada dice del cuarto; y cita otros dos misales más, pero ahora sólo alude a su tamaño (“pequenos”)⁵⁷.

En efecto, a veces el libro es citado simplemente como “misal” (por ejemplo, en la iglesia de Gargantiel, 1493). A menudo, sólo es calificado según su buen o mal estado (“bueno”, “viejo”). Y ocasionalmente puede aludirse a su encuadernación (los dos de la iglesia de Villarrubia, en la fecha tardía de 1539: el

como sabemos que ocurría con las vestiduras litúrgicas –para disgusto de los visitantes–, pero un libro prestado no habría sido inventariado como propio del templo receptor.

⁵⁷ 1495, junio 5, Pozuelo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6.109, núm. 39, fol. 191r.

“misal nuevo con diez bollones de laton” y el “otro misal viejo encuadernado con cubiertas de cuero colorado”⁵⁸).

La referencia al tamaño pequeño de algunos puede indicar el uso de misales parvos y fácilmente transportables para decir misas privadas. Pero en iglesias bien dotadas estos misales pequeños no son los únicos; sólo complementan la posesión de un buen misal mixto. Así se observa en Santa María de Daimiel, 1491, 1493 y 1495, y en Santa María de Alta Virtud en Bolaños, 1491 y 1495, donde hay uno pequeño y otro “bueno”. También San Juan de Pozuelo, en 1495, posee dos pequeños y dos “buenos”, al menos (pero cincuenta y cinco años después, de los pequeños sólo le quedará uno, mientras que tendrá cuatro de los grandes). E igualmente en San Bartolomé de Valenzuela un “misalejo” manuscrito de pergamino se ha adquirido (1495) para añadirse a un buen misal mixto impreso, bien encuadernado con sus tapas y bollones, y a otro ya viejo.

Desde luego, es interesante la denominación del “**misal mixto**”, cuya procedencia se explicó arriba: es un modo hispánico, recuerdo del “mixto” visigótico-mozárabe, de llamar al misal plenario, compilatorio (*mixtum, misticus*), aunque sea acomodado a los usos de la curia pontificia, romano-hispánico si se quiere. Los inventarios citan misales mixtos en las iglesias de Almagro, Argamasilla, Daimiel, Santa Cruz de Mudela, El Viso, Valenzuela, Abenójar, Alcolea, Caracuel, Corral de Caracuel, Pozuelo, Villarrubia, etc. Otro término que en alguna ocasión aparece en nuestras fuentes como calificativo del misal podría expresar lo mismo: es el misal “redondo”, quizás equivalente a “completo”, “pleno”, “compilatorio”. Así, en la iglesia de Valenzuela es citado un “misal mixto” y después, “*otro misal redondo ...*”, que es manuscrito, con “buena” letra según se indica⁵⁹.

⁵⁸ 1539, febrero 18, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.079, núm. 26, fol. 472r.

⁵⁹ 1502, marzo 22, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.075, núm. 31, fol. 316r.

4.2.2. Misales manuscritos e impresos. Misales “romano” y “toledano”.

Este misal llamado mixto o, en todo caso, “pleno” –se especifique o no– puede ser manuscrito. A veces no contamos con ese dato, pero sí sabemos que el libro es de pergamino; entonces, estarán escritos a mano, normalmente.

Así es el de pergamino “*de mano*” de San Bartolomé de Almagro en 1491; igualmente, el “misal misto de pergamino” en Santa María de Daimiel (1491, 1493, 1495 y otras visitas posteriores), o el “de pergamino misto” de Argamasilla en 1493, y el “misto de mano en pergamino” de Santiago en Carrión (1493), el “mixto de mano viejo” de Pozuelo en 1495, etc.

Pero con más frecuencia documentamos este mismo libro compilatorio como hecho *de molde*, es decir, impreso. En efecto, hay expresamente “misal mixto de molde” en 1491 en las iglesias de Valenzuela y Villarrubia, y desde 1493 se registran tales misales mixtos impresos en bastantes iglesias (entre ellas, las de Abenójar, Alcolea, Calzada, Corral de Caracuel, El Moral, etc.), que se incrementan en 1495. Pasado el 1500, desde la visita de 1502 y en adelante siguen conociéndose más misales mixtos de molde, como el de la iglesia de Santa Cruz de Mudela, el de Villarrubia, varios en la iglesia de Valdepeñas y otros. A menudo encontramos un misal impreso en templos que además poseen misal mixto escrito a mano, como los de Pozuelo, Daimiel y Carrión.

Nótese bien que nos estamos refiriendo a misales *impresos antes del final de 1500*, es decir, libros *incunables*. Sabemos con seguridad que se empleaban en las iglesias parroquiales de estas villas rurales o semirurales del distrito de Campo de Calatrava, aún antes de que se hicieran impresiones de misales de tipo romano (1499) y de tipo mozárabe (1500) en la propia Toledo. En España, se introdujo la imprenta desde el inicio de la década de 1470, pero en Toledo se

retrasó hasta 1482, como se dijo arriba, y además, durante casi veinte años se mantuvo la imprenta de esta ciudad en un estadio muy modesto de actividad. Fue precisamente a partir de esas ediciones del misal “mixtum” y toledano cuando cobró auténtica vitalidad el taller toledano del impresor Pedro Hagenbach a quien las encargó el arzobispo Cisneros⁶⁰.

Al ser Toledo la cabeza de la archidiócesis a la que territorialmente pertenece esta zona como arciprestazgo de Campo de Calatrava --aunque dependa de la Orden Militar homónima--, cabría esperar que las iglesias del territorio hubieran carecido de misales impresos hasta poder dotarse de los editados en Toledo, a partir de 1499-1500. Pero no hay que olvidar que existían misales impresos en la Península desde 1488, que se sepa⁶¹. De ese año se conoce ya el misal impreso empleado en la diócesis de León. En el siguiente, se documenta otro para la de Córdoba. En 1495, otro misal salido de una imprenta de Pamplona es utilizado en la diócesis de Lugo. Y en las de Mondoñedo, Barcelona y Jaén han sido documentados sus primeros misales impresos respectivamente en 1497, 1498 y 1499.

Por lo tanto, según la hipótesis que ya se sugirió al comienzo de este apartado sobre los libros litúrgicos para la misa, habrá que concluir forzosamente que esos misales plenos, compilatorios o *mixtos*, ya impresos o “de molde”, utilizados al menos desde 1491 en templos parroquiales del Campo de Calatrava, proceden de ediciones empleadas en otras diócesis. Es cierto que en general se tendía a unificar las costumbres litúrgicas al menos en el nivel diocesano, pero esto resultaba difícil si los libros debían ser copiados a mano. Entonces, es posible que los usos rituales practicados en iglesias del territorio del Campo de Calatrava, según aparecieran en libros impresos ajenos a Toledo, ofrecieran ligeras

⁶⁰ H. ESCOLAR SOBRINO: *Historia del libro*, p. 299.

⁶¹ Estos datos relativos al primer libro litúrgico impreso (aquí, los misales) conocido para cada diócesis se deben a A. ODRIOZOLA: “Libros litúrgicos impresos” en la voz “Liturgia” (de vv.aa.), en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, p. 1327.

variaciones respecto a las costumbres de esta sede arzobispal. Pero en la mentalidad de la época estas diferencias litúrgicas locales eran moneda corriente.

El incremento en el intercambio y comercio de libros, posibilitado por la imprenta, debió de alcanzar de lleno al señorío calatravo bien situado en torno a los caminos naturales –desde época musulmana-- entre la meseta norte y Sierra Morena, además de los que cruzaban el Campo de Calatrava de este a oeste. Los misales impresos de la zona podrían proceder de las imprentas de Salamanca –con gran actividad por su carácter universitario–⁶², que ya editaron el misal pleno utilizado en el obispado leonés en 1488; o pudieron llegar ejemplares del que se empleaba en la diócesis cordobesa desde 1489 al menos, impreso en Venecia. No es necesario, sin embargo, recurrir a la cercanía geográfica para justificar la presencia de misales impresos que *no* pueden ser aún los editados en Toledo. El comercio, la imprenta, la común lengua latina y el hecho admitido de la heterogeneidad de las fórmulas litúrgicas de un lugar a otro, favorecerían el aceptar misales “de molde” sin pretender que se ajustara su contenido a un determinado criterio oficial, que por otra parte era inexistente entonces, como se sabe. Los misales impresos utilizados en las iglesias calatravas antes de 1500 podrían proceder de muchos lugares (después de todo, hay un total de 26 ciudades españolas con imprenta en el siglo XV⁶³) e incluso de otros reinos extrapeninsulares; y aquellos de esos libros que habían sido de comendadores de la Orden de Calatrava –y luego, donados-- podrían haber llegado, por conductos internos de la milicia, desde variados orígenes.

En cambio, a partir de 1500 sí resultará lógico que cuando las iglesias del Campo de Calatrava necesiten adquirir misales impresos nuevos, recurran a los editados en Toledo, al misal “toledano” encargado así en alguna ocasión.

⁶² Hipólito Escolar contabiliza en 135 las ediciones producidas en los talleres salmantinos entre 1480 y 1500.- *Ob. cit.*, p. 299.

⁶³ H. ESCOLAR: *Historia del libro*, p. 301.

El cuadro siguiente recoge las referencias anteriores a 1500 de misales impresos (“de molde”) existentes en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, procedentes de los inventarios de las Visitas realizadas en nombre de Orden de Calatrava a su señorío. En líneas anteriores mencionábamos algunas iglesias donde estaba inventariado su “misal mixto de molde”. Ahora, en el citado cuadro, incluimos todas las noticias, tanto las más completas (que incluyen el término “mixto”) como otras que lo son menos, pero igualmente alusivas de la condición impresa del libro (el mero “misal de molde”, o el “misal de molde en papel”...).

Es 1491 la fecha más antigua en la que hay menciones de estos libros incunables. Pero es cierto que ése es también el primer año del que se conserva una inspección exhaustiva, realizada por los visitadores generales, que afecte no ya sólo a las encomiendas –éstas existen desde 1422-- sino a las iglesias y otros asuntos de carácter religioso y, además, abarcando un territorio amplio. (Las visitas de 1471, que conocemos sólo para algunas iglesias, no han permitido documentar misal impreso alguno, como es lógico.) Sugerimos, con ello, que la datación de los libros debe de ser anterior a 1491 (y, desde luego, sería muy anterior el uso de misales manuscritos de carácter plenario). Pero no mucho más; seguramente habían sido impresos sólo unos pocos años atrás, a tenor de las fechas de referencia que pueden manejarse; es decir, la década de 1470 como primera de las imprentas españolas, 1488 como fecha de un primer misal impreso, etc.

Como se verá en el cuadro, a continuación, los ejemplares de misales impresos incunables documentados con toda claridad en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, a partir de los registros de las Visitas que conocemos, suman un total de **19**: 5 en 1491, 10 en 1493 y 4 en 1495. Llama la atención el caso de la iglesia de Agudo, que tiene dos.

El escalonamiento de fechas es irrelevante, puesto que, normalmente, coincide la fecha de misal impreso documentado por primera vez, por un lado, con el primer inventario que conocemos de la iglesia de que se trate, por otro. Por

ello, no es procedente concluir que en los templos del Campo de Calatrava hay un movimiento rápido de introducción progresiva de misales plenos de molde al avanzar los años noventa del siglo XV, sino que sabemos que, en el inicio de la década de 1490, es corriente ya el empleo de esos misales.

TABLA XVIII
MISALES IMPRESOS DOCUMENTADOS ANTES DE 1500 EN LAS
IGLESIAS PARROQUIALES DEL CAMPO DE CALATRAVA

	<i>Iglesia</i>	<i>Fecha más antigua</i>	<i>Descripción</i>
Aldea del Rey	San Jorge	1491*	Misal de molde en papel.
Daimiel	Santa María	1491**	Misal de molde, del comendador.
Picón	San Salvador	1491	Misero de molde.
Valenzuela	San Bartolomé	1491	Misal de molde mixto***.
Villarrubia	Santa. María	1491	Misal mixto de molde bueno.
Alcolea	Santa María	1493	Misal mixto de molde.
Cabezarados	San Juan	1493	Misal de molde romano.
Caracuel	Santa María	1493	Misal mixto de molde.
Carrión	Santiago	1493	Misal mixto de molde.
Corral de	Santa María de	1493	Misal mixto de molde.
	Caracuel	la Paz	
Mestanza	San Esteban	1493	Misal mixto de molde.
El Moral	San Andrés	1493	Misal mixto de molde en papel.
Puebla de	San Juan	1493	Misal de molde mixto.
Don Rodrigo			
Saceruela	Santa María de	1493	Misal mixto de molde bueno.
	las Cruces		
Torralba	Santa María	1493	Misal bueno de molde.
	la Blanca		
Agudo	San Benito	1495	Dos misales de molde.
Piedrabuena	Santa María	1495	Misal mixto de papel de molde (lo dio el comendador)
Pozuelo	San Juan	1495	Misal mixto de molde bueno. (un misal impreso al menos****)

- *Observaciones a la Tabla XVIII*

* Puede deducirse con toda certeza que ya en 1491 se empleaba en la iglesia de Aldea un misal de papel impreso, aunque en realidad es el inventario de 1493 el que lo describe así. El de 1491 lo citaba sólo como misal “bueno”, pero forzosamente ha de corresponderse con el que dos años después aparece como “misal de molde en papel”.

** Este misal de molde lo donó al templo el comendador entre 1493 y 1495. En efecto, había sido de su propiedad, según se anotaba en los inventarios de 1491 y 1493; pero en 1495 ya lo había donado al templo: al ser inventariado lleva la apostilla “que dio el comendador” (1495, junio [4], Daimiel, igl. Santa María la Mayor. *Ibid.*, Leg. 6.109, núm. 39, fol. 185r.), indicación que conservará también el inventario de 1502.

También dio otro misal el comendador de Piedrabuena a la iglesia de la villa, en algún momento entre 1491 y 1495.

*** Cuatro años después, se amplía la descripción de este misal impreso de Valenzuela: está encuadernado en color rojo y tiene clavos ornamentados o “bollones” de latón.

**** En esta iglesia de Pozuelo podrían ser más, al menos dos, los misales impresos en 1495. Junto al “de molde bueno”, de otros tres no se especifica el dato, pero el siguiente inventario, aunque tardío (1550) cita no uno, sino *dos* misales de molde *viejos*; esta condición de libros viejos requiere que el templo tuviera ya el par de misales impresos con bastante anterioridad; fácilmente, en 1495 uno de los tres misales no descritos podría serlo.

A estos testimonios inequívocos, habría que añadir otros misales a propósito de los cuales cabe sospechar su condición de libros impresos, si bien las referencias de los inventarios correspondientes omiten la especificación “de molde”. Nos son conocidos desde 1491 y podrían entrar en este grupo un misal de Calzada y, menos claramente, sendos misales de Bolaños y de Granátula⁶⁴.

⁶⁴ Podría ser impreso sobre todo el misal “misto bueno” de Calzada, que probablemente es el mismo que sólo once años después (1502) sí es descrito como “misal

Respecto a la **materia escritoria**, lo lógico –aunque no siempre se diga-- es que el misal impreso lo sea en papel, no en pergamino. Sí se recoge el dato en el inventario de 1493 de la iglesia de El Moral --“de molde escrito en papel”-- y en otros varios, como el de 1495 del templo parroquial de Piedrabuena --“misto de papel de molde”-- y en iguales términos en 1502 para la iglesia de Puertollano y la de Villarrubia, así como bastantes más, en ese año y en otros posteriores.

La factura de estos misales impresos en papel debía de facilitar mucho su manejo, aunque sólo fuera por la reducción del tamaño. Con independencia de que hubiera algunos misales especialmente pequeños, cualquiera de los mixtos de molde en papel sería menos voluminoso que los grandes libros de cantoría, en pergamino (dominicales, santorales, “proseros”...). Parece confirmarlo la mención de un “atrilejo” que acompaña al único misal, impreso, de la iglesia de Calzada (1502): “un misal con un atrilejo, el misal es de molde”⁶⁵, e igualmente al misal que se tenía permanentemente sobre el altar mayor de la iglesia de Valenzuela (la noticia, de 1549): “un misal con su atrilejo que esta en el altar mayor”⁶⁶ y que por el hecho de estar expuesto, podría estar ricamente decorado, en particular su encuadernación⁶⁷, aunque de ser así seguramente habría sido descrita su factura en el inventario. De todos modos, otros elementos podían encarecer o aumentar el volumen y peso del mismo libro (como los “diez bollones de latón” que tenía un misal de Villarrubia que suponemos impreso, pues en 1539 era mencionado como

de molde”. Más dudosos son otros dos, que conocemos sólo –en ese año también-- respectivamente como “bueno” y como “nuevo”: el primero en la iglesia de Bolaños y el segundo en la de Granátula. (Recuérdese que hemos documentado, aunque raramente, misales “nuevos” que están hechos en *pergamino*, y lógicamente serán *manuscritos*, así que no todo libro nuevo habrá de ser de molde. Y un libro *bueno*, en buen estado, puede ser antiguo.)

⁶⁵ 1502, septiembre [29], Calzada, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6.075, núm. 31, fol. 330r.

⁶⁶ 1549, noviembre 27, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.080, núm. 4, fol. 100v.

⁶⁷ H. ESCOLAR SOBRINO: *Historia del libro*. Madrid, 1984, p. 276.

“nuevo”). En alguna ocasión queda especificado cómo ha de ser el misal que se compre: “toledano, de marca de pliego”⁶⁸.

Sin embargo, no faltan los ejemplos de misal impreso en pergamino, al menos en parte --si bien los documentamos tardíamente--, como el “misal de molde nuevo que tiene *ciertas partes de pargamino*” de la iglesia de San Juan en Pozuelo. Eran raros los libros impresos en esta materia escritoria; como señala Hipólito Escolar al referirse a los libros incunables --impresos hasta el final de 1500--, aunque la afirmación es extensible a la época posterior, “al buscar un mercado más amplio y de mayor baratura, el papel fue desplazando al pergamino, que pronto se utilizó sólo ocasionalmente para ejemplares de lujo o respeto...”⁶⁹.

Por otra parte, tiene interés constatar que a menudo hubiera en la misma iglesia un misal de pergamino manuscrito y otro impreso y mixto, porque este hecho manifiesta que se había procurado la renovación del misal, como libro imprescindible. Más abajo se tratará este aspecto.

No puede olvidarse la cualidad de **misal “romano”** que los inventarios atribuyen a algunos de estos libros. Su contenido seguiría el modelo de las celebraciones de la Curia pontificia, aunque no todavía como un paradigma oficial, como sabemos, sino más bien adaptado a los usos locales o diocesanos (romano toledano, por lo tanto).

Por ejemplo, la iglesia de San Jorge de Aldea del Rey tiene un misal registrado en 1493 como libro manuscrito, “romano” y en pergamino; y la de San Juan de Cabezardos uno de molde “romano”, en el mismo año y en inventarios

⁶⁸ El encargo de comprarlo se hizo primero en la visita de 1539 (enero 20, Valenzuela. Ibid., Leg. 6.079, núm. 22, fol. 90v.), y diez años más tarde los nuevos visitantes generales de la Orden de Calatrava reiteraron el mandato, al encontrarlo incumplido.- 1549, noviembre 30, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.080, núm. 4, fol. 62r.

⁶⁹ *Historia del libro*, p.302.

de posteriores visitas. Son descritos así pocos misales, pero seguramente el dato explícito figura para muchos menos de los que tenían tal contenido. Como se viene repitiendo, no siempre se califica de alguna manera el misal; el especificar cómo es queda a expensas del prurito detallista de cada autor de inventario.

Creemos, en efecto, que la mayoría de los misales serían de ese tipo “romano” adaptado; incluso aunque se mencionen como “toledanos”, pues como se dijo, es difícil que se introdujera en el territorio el rito mozárabe, extraño a los usos del Campo de Calatrava, y en cambio el misal toledano puede ser el misal ya impreso, o aún no, que siga el modelo de los usos del arzobispado, a su vez inspirados en los de Roma (puede seguir el modelo del misal mixto mandado imprimir por Cisneros en 1500, en Toledo, de ahí el adjetivo).

Precisamente un “**misal toledano**” es el que en 1502 mandaron comprar los visitantes calatravos para la iglesia de San Juan en Cabezardos:

“Otrosy vos mandamos que fagays conprar e conpreys un misal toledano y un vestimento de lienço con su aparejo, que fallamos ser nesçesario para el serviçio de la dicha yglesia, lo qual dareis conprado de aqui al dia de Sant Miguel primero que verná (...) pues la yglesia tiene con qué se pueda conprar, so pena de cada seysçientos mrs para la obra de la dicha yglesia”⁷⁰.

Parecían tener en ello un interés especial, dado que el templo ya tenía un misal impreso. Dejaron la orden a los oficiales del concejo de la villa, como era habitual aunque se tratara de asuntos del templo parroquial; además, en este caso ni siquiera contemplaron la participación del rector de la iglesia (es decir, el “consejo del cura” previsto otras veces). El misal fue comprado, pero en 1537 estaba muy estropeado y otros visitantes volvieron a ordenar adquirir un “misal toledano bueno”.

⁷⁰ 1502, abril 1, Cabezardos, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6.110, núm. 14, fol. 134r.

También debía ser toledano el misal que sucesivos visitadores ordenaron comprar, sin éxito, para la iglesia de Valenzuela (“un misal toledano de marca de pliego”)⁷¹.

4.2.3. El número de misales existentes en las iglesias parroquiales.

Cabe preguntarse cuántos misales suele tener cada iglesia.

- Lo corriente es que el misal mixto, bueno, de papel e impreso, solo sea uno en cada iglesia, si lo hay; cuando hay alguno más, es porque se trata de alguno viejo. Y de modo absoluto, con independencia de cómo sea el libro (impreso o no, nuevo o antiguo ...), desde luego lo más común es también disponer de **un solo misal** en cada templo. En efecto, entre las 34 iglesias parroquiales que tienen este libro, 19 de ellas poseen un solo misal en algún momento; es decir, el 55,8% del total.

⁷¹ Lo ordenan los freiles visitadores en 1539 y, después, en 1549, noviembre 30, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.080, núm. 4, fol. 62r.

TABLA XIX**Iglesias parroquiales con un solo misal:**

Almagro	1491	Puebla de	1493-1495
Alcolea	1493	Don Rodrigo	
Argamasilla	1493	Saceruela	1493-1495
Cabezarados	1493-1495	Santa Cruz	1502
Calzada	1491-1502	de Mudela	
Gargantiel	1493	Tirteafuera	1502
Mestanza	1493	Torralba	1493-1510
Miguelturra	1502	Villamayor	1502
Moral	1493-1502	Villarrubia	1502
Picón	1491	El Viso	1502
Piedrabuena	1471-1491; 1510		

La proporción se eleva si tenemos en cuenta otros nueve templos parroquiales más, que poseen dos misales pero uno de ellos es viejo, con lo que en realidad sólo precariamente cabría equiparar su uso; más bien, en bastantes de esas iglesias el clero se limitaría a emplear uno de ellos.

TABLA XX**Iglesias parroquiales con dos misales, uno de ellos viejo:**

Alcolea	1502	Granátula	1491-1493
Aldea del Rey	1491-1537	Miguelturra	1538
Caracuel	1493	Piedrabuena	1495-1502
Corral de Caracuel	1493-1537	Valenzuela	1491, 1549
		Villarrubia	1539

Sumados estos nueve casos a los 19 anteriores son 28: el **82,35%** del total de 34 iglesias.

- Por otra parte, es cierto que algunas iglesias, pocas, poseían **más de dos misales**, tres o más, pero a menudo la cifra es engañosa, dado el mal estado de una porción de ellos. Con todo, es indudable que, aún estando deteriorado alguno, al menos dos clérigos (eventualmente, más) podrían disponer simultáneamente cada cual del suyo. Recuérdese que las misas privadas, en altares secundarios, eran muy frecuentes, y se superponían del todo o parcialmente a las misas mayores.

Como se ha dicho, cuando se poseen varios misales es corriente que sólo uno de ellos esté en buen estado. Así, iglesias con 3 misales (pero uno o dos, viejos) son la de Villarrubia en 1491, y mucho después, de nuevo en 1539, y la de Malagón en 1502. Además, hay iglesias con 4 misales, de los cuales tres están

viejos, como la de Manzanares; e incluso en la de Valdepeñas, que igualmente tiene 4, todos parecen estar en mal estado. Sin embargo, lo cierto es que forzosamente debió de haber una época en que en el templo se dispusiera de más de uno en buen uso.

Otro caso es el de las iglesias que disponen de tres misales, pero uno de ellos *pequeño* (iglesias de Bolaños y Daimiel). Es de suponer que éste sólo complementarí­a a los otros, sin ser utilizado en las misas mayores en el altar principal. La iglesia de Pozuelo es ejemplo de una abundante dotación en misales sólo aparente, con dos misales pequeños y dos viejos entre los seis que tiene en 1495. Con todo, tales misales pequeños podrí­an emplearse para misas privadas, igual que los de *misas votivas*.

No faltan, finalmente, templos que en un momento dado est­an dotados con dos buenos misales, con independencia de que, por a­nadirura, tengan alguno m­as en peores condiciones. Serí­an entonces los que contar­an con un ajuar m­as completo en libros plenarios para la misa.

Tienen dos misales buenos y uno viejo las iglesias de Sta. Cruz de Mudela (1491) y Agudo (1495). Y parecen en buen estado los dos misales en los templos de Abenójar (1493-1502), Carrión (1493) y Puertollano (1502).

Adem­as, sabemos que, entre dos visitas, la de 1502 y la de 1537, hubo dos misales en San Juan de Cabezarados. En efecto, coincidieron en el templo un misal de molde y otro misal “toledano”, desde poco despu­es de 1502 (este a­no se ordenó comprar el segundo) y hasta poco antes de 1537, pues en esta fecha es encontrado “roto” y viejo el mismo misal toledano, y los visitantes ordenan adquirir uno igual. Como la iglesia no est­a totalmente desprovista de misales a pesar de recibir el encargo de comprar el toledano, sino que sigue teniendo su misal “romano” (inventariado desde 1493 y todaví­a en 1537), est­a claro que hay un inter­es deliberado, al menos en los freiles calatravos, por mantener la cantidad del par de misales.

Por lo tanto, en conjunto en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, en las décadas finales del siglo XV y las primeras del XVI, resulta raro tener más de un misal pleno o “mixto” en buen estado, pero sí es habitual disponer *siempre* de ese misal, aunque sea el único.

Lo último no era lo ideal. En este sentido, es revelador cierto mandamiento de los freiles calatravos cerrando la visita de 1502 a la iglesia de Villarrubia. Ordenaron la adquisición de un misal, pero no para sustituir otro misal ya existente, deteriorado. Lo poseería la iglesia por añadidura, para sumarse al otro “misal misto de molde de papel” que ya tenía. (Mientras tanto, el mismo templo, al que se quería surtir mejor de misales, retrocedía en su dotación de libros parciales, ya que había perdido uno de sus dos epistoleros; pero aquí no existió el proyecto de reponerlo.)

Lo interesante es que los visitantes aducían que los clérigos eran dos, y cada uno debía tener su propio misal:

“... E otrosy mercareis un misal, que no ay sino uno, e aviendo dos clerigos son nesçesarios dos misales.”⁷²

El mandato fue obedecido, pues en 1539 el inventario registrará los *dos* misales, uno de ellos “nuevo” añadido al que conocíamos en 1502. En realidad, en esta iglesia el clero sabía lo que era estar mejor surtido: la dotación había venido a menos, pues de haber tres misales en 1491 (aunque uno era viejo) se pasó a contar sólo con uno en 1502. El dato tiene interés porque se aprecia que *el ideal – calatravo, al menos-- es que haya un misal para cada uno de los clérigos*. (Quizás fue el mismo criterio que motivó el interés porque hubiera dos misales en Cabezarados, en el caso comentado arriba.) Sin embargo, esta meta distaba de alcanzarse, pues, como se ha indicado, son raros los templos con más de un misal

⁷² 1502, enero 27, Villarrubia, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6.075, núm. 29, fol. 177r.

en pleno uso e igualmente plenario, y en cambio a menudo habría más de un clérigo por parroquia: sabemos que las iglesias las servían sus rectores, pero también clérigos capellanes en número variado oficiaban en ellas.

En todo caso, se confirma que se ha impuesto plenamente el uso de los citados misales plenos o compilatorios.

En un sentido más diacrónico del análisis, es importante constatar cómo, en efecto, se tiende a renovar los misales para cumplir el objetivo de disponer *al menos* de uno, aunque el ideal fuera tener varios. Y además hay que recordar las posibilidades que abría el uso combinado de los libros de carácter *parcial* con los misales plenos. En conjunto, la dotación en libros litúrgicos para celebrar la misa debía resultar suficiente en la mayor parte de las iglesias. Pero ello requería un esfuerzo para renovar el ajuar o, al menos, cierto interés por parte de los responsables locales de los templos –alentados esporádicamente por los visitantes calatravos–; un interés que vamos a intentar analizar.

Pasemos ahora a estas cuestiones. Primero, la renovación de los misales. Y finalmente y a modo de balance, el otro aspecto que hemos tenido en cuenta para considerar como suficiente la dotación en libros: la coexistencia entre libros *plenos* y *parciales*, hasta qué punto puede hablarse de la vigencia complementaria de unos y otros.

4.2.4. La renovación de los misales.

Creemos que resulta de interés plantear hasta qué punto se procuraba sustituir los misales viejos por otros nuevos del mismo tipo. Será la clave para diagnosticar el grado de difusión real de esta clase de libro plenario para la misa.

A) MISALES “NUEVOS” Y “VIEJOS”. SUS CARACTERÍSTICAS. VÍAS DE RENOVACIÓN.

Pocas veces aluden las fuentes expresamente a la adquisición reciente de un libro, o a su condición de libro donado, o al proyecto de comprarlo (mandato de los visitantes). Sin embargo, atendiendo al detalle de las descripciones de los inventarios parroquiales, podemos captar en alguna medida el proceso de provisión de libros litúrgicos nuevos para la misa, los misales en particular.

Primero, analizaremos esos indicios que dan testimonio de la existencia de misales nuevamente adquiridos, a la vez que perduran los antiguos deteriorados. En segundo lugar, trataremos las ocasionales donaciones de misales a los templos. Y en tercer lugar, consideraremos los casos en que son los visitantes calatravos quienes dan impulso al afán de sustituir los misales viejos por los nuevos, con sus mandamientos que pueden obedecer a las sugerencias del clero parroquial o a la propia iniciativa de los freiles.

A.1. MISALES ANTIGUOS Y MISALES NUEVAMENTE ADQUIRIDOS.

En ocasiones, la mención de un inventario nos indica comparativamente que se ha adquirido un misal nuevo, cuando no había sido registrado en el inventario anterior. Ese misal nuevo resulta ser, cuando es descrito, de molde o impreso. Otras veces, no hay añadidos en los registros, sino que todos los inventarios que conocemos para un cierto templo mantienen una cifra constante de misales. Pero aún en esos casos, es posible descubrir que hacía poco tiempo se había producido una renovación, una compra de misal nuevo para compensar el deterioro del único que se poseía.

En efecto, como se ha dicho arriba –al hablar de los misales escritos a mano e impresos--, con frecuencia había en el mismo templo simultáneamente un misal mixto impreso y otro manuscrito, de pergamino. Esto está relacionado con el interés por renovar la dotación en misales. En pura lógica, el binomio constituido por esos dos tipos de misal es equivalente al binomio *nuevo* (impreso)/*viejo* (manuscrito, de pergamino en general).

El misal sólo descrito como “de pergamino” será manuscrito, aunque no se explicita siempre. Ocurre en bastantes casos que ha quedado viejo a comienzos de la última década del siglo XV, por lo que habría que remontar su existencia en el templo bastante tiempo atrás. El otro misal, “de molde”, está en pleno y buen uso en los mismos años (en torno a 1491 y después).

Así, hacia el final del siglo XV asistimos a un proceso de sustitución paulatina de los misales existentes en los templos.

Conocemos el uso de misales antiguos, probablemente con unas cuatro o cinco décadas de antigüedad, al menos, cuando son inventariados en la década de 1490. Unas veces, será un uso pleno; otras, emplearán residualmente tales libros

en mal estado; y otras, resultará imposible su utilización. Los inventarios los describen como “viejos”, “de letra antigua”, “misal viejo antiguo”, “de pergamino viejo”... A veces, están pautados de forma primitiva (“en una regla” o “prima regla”, una línea solo) para indicar someramente el ascenso y el descenso de la entonación musical del canto llano, frente a otros más evolucionados en este sentido –los “de quinta regla”-- donde los intervalos entre las notas se expresan con más exactitud, sea con pentagrama o sea con una segunda línea añadida por encima de la primera a distancia de intervalo de quinta. Así es un misal, ya viejo en 1495, de San Benito de Agudo, en dos tomos y con un sistema rudimentario de notación musical (misal viejo, en dos cuerpos, de una regla). Parece semejante el misal citado como “viejo” en la iglesia de Valenzuela en 1491, que por el inventario de 1495 sabemos que era de “pergamino, de una regla pautado en ofiçiero”.

Al lado de estos misales antiguos, las iglesias tienen otros de tipo nuevo, ya en papel e impresos, probablemente desde el final de la década de 1480.

En la literalidad de los inventarios, la oposición entre uno y otro puede verse marcada sólo por la descripción “pergamino /de molde”. Pero a menudo encontramos expresamente la dualidad entre el “misal de molde en papel” de un lado, frente al “misal de mano en pergamino”, de otro. Así se describen los de San Jorge, de Aldea del Rey (1493), y de modo similar los de Santa María en Abenójar (1495 y 1502): un misal manuscrito o “de mano” en pergamino / un misal mixto de molde.

Y se da la oposición entre el “viejo” y “de letra antigua” (manuscrito, evidentemente), frente al “de molde bueno”. La encontramos así en la iglesia de Villarrubia (1491): eran dos los misales viejos o antiguos, escritos a mano, y uno el nuevo impreso. Lo mismo cabe decir de la iglesia de Pozuelo: había dos misales viejos, mixtos pero “de mano”, y otros mixtos nuevos, uno de ellos al

menos impreso. El esquema “misal mixto de molde / (...) / misal viejo de letra antigua” se da también en otras iglesias⁷³. A veces el inventario se limita a anotar, simplemente, “dos misales, uno nuevo e otro viejo” (iglesia de Santa Ana en Granátula, 1491 y 1493).

En Santa María Magdalena de Malagón los clérigos pasaron de disponer de un solo misal en 1491 a tres en 1502; en realidad, en este último año se nombran uno impreso en papel (debe de ser nuevo) y dos de pergamino, ambos viejos, uno de ellos incluso roto⁷⁴. (Más tarde, ya hacia el final de la década de 1530, sabemos que también habrá que reponer esos misales de molde en papel, viejos para entonces.)

Por lo tanto, los misales plenarios o mixtos se renuevan, y hacia el final del siglo XV y los comienzos del siglo siguiente es corriente que, al adquirir uno nuevo, se busque que sea impreso. El “de molde” vendrá a sustituir en el uso al “de mano” y pergamino. Sirva como ejemplo, entre tantos otros, el caso de la iglesia de Corral de Caracuel, con una cantidad constante de dos misales entre 1493 y 1537, pero donde ambos terminan siendo impresos cuando inicialmente sólo uno era “de molde”⁷⁵.

⁷³ 1493, enero 12, Caracuel, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.075, núm. 13, fol. 56r. Ha habido una renovación de misal, con la adquisición del nuevo impreso para compensar el deterioro del “viejo”; pero éste último, el “viejo de letra antigua”, no había sido citado en el inventario de 1471, o bien por omisión o porque aún no lo tenían. Y en Corral de Caracuel, en su iglesia de Santa María de la Paz, se encuentra la misma dualidad: el misal “mixto de molde”, y el misal “viejo antiguo”.- 1493, enero 11, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6.075, núm. 13, fol. 52r. Lo mismo se repite en el inventario de esta iglesia de Corral en 1502.

⁷⁴ Probablemente el inventario de 1491 omitió mencionar un misal muy viejo y deteriorado que sí nombra el de 1502; es el “pedaço de misal de pargamino desenquadrado viejo”. Aparte de ese, en 1502 parece que se ha añadido uno nuevo, “misal de papel e molde”, al que se usaba antes, aunque viejo (“misal de pargamino viejo”) que sería al que se refiriera el inventario de 1491.

⁷⁵ En 1493 y 1502 tiene uno “viejo antiguo” y otro mixto de molde; en 1510 ya ordenan los visitantes la adquisición de otro misal, también mixto de molde, para

Ahora bien, conocemos alguna excepción –si bien, muy rara-- a esta regla. En alguna iglesia, encontramos incrementado el número de misales a base de añadir a los existentes no un misal impreso sino de pergamino y manuscrito, como el “misalejo redondo [*¿mixto?*] de pergamino de buena letra” que aparece en Valenzuela en 1495 sin que constara en el inventario de 1491.

A.2. DONACIONES DE MISALES.

Entre las vías de renovación de los libros litúrgicos, la donación no era habitual⁷⁶. Pero a veces era el comendador de la encomienda en cuya villa cabecera estaba la iglesia parroquial (además, solía ser el “beneficiado” de esa iglesia) quien se preocupaba de proporcionar el necesario misal a los clérigos del templo, cuando el que tenían había quedado viejo.

Hemos visto al comendador respectivo como donante de misal en Daimiel, según datos ya comentados. El misal de molde, impreso, se registra con la apostilla “es del comendador” en los inventarios de 1491 y 1493. Parece que la actividad litúrgica del titular de la encomienda estaba plenamente ligada a este

sustituir el misal “viejo antiguo” manuscrito, con lo cual, una vez comprado, habrá en la iglesia dos misales impresos. Los hubo, en efecto, pero en 1537 el más antiguo de ellos ya estaba roto, así que los visitadores generales calatravos de este año ordenaron, de nuevo, la compra de un misal más, impreso.

⁷⁶ En efecto, un examen de conjunto de los inventarios de los bienes de las iglesias (objetos de culto, libros, posesiones de bienes raíces) revela que es en el capítulo de libros donde menos mandas piadosas hay, en fuerte contraste con los objetos de culto, las vestiduras litúrgicas, los paños de ornamentación de las iglesias o de uso sacro, las ropas de las imágenes..., e incluso las parcelas de tierra o los pedazos de viñas, que con frecuencia también son producto de mandas testamentarias y otros tipos de donaciones.

templo parroquial de Santa María, hasta el punto de tener depositados en él sus propios libros y otros objetos del mismo carácter –un cáliz, un ara, una casulla, etc.-- para cuando celebrara misas. El comendador terminó cediendo ese misal suyo a la iglesia daimieleña, puesto que desde 1495 se anota “un misal de molde *que dio* el comendador”. Era don Alonso Calvillo⁷⁷, y lo hizo no como manda testamentaria, sino en vida; aún en 1502 es titular de la encomienda de Daimiel y beneficiado de su iglesia de Santa María La Mayor⁷⁸. Su vinculación con Daimiel lo llevó a ejercer en la villa la beneficencia, no sólo con donaciones a la iglesia sino también respecto a la casa de beatas⁷⁹.

También ocurre lo propio en Piedrabuena. En esta villa, en la iglesia de Santa María hay un elenco completo de libros *parciales* para la misa: epistolero, evangelistero, colectario y prosero (además de los dominicales y santorales, que dejamos al margen por corresponder seguramente al oficio canónico); además de ellos, el templo parroquial tiene un misal “viejo”, según los inventarios desde 1471. Pero veinticuatro años después, es registrado un nuevo misal, bueno, “misto de papel de molde”, que “dio el comendador”⁸⁰; aún en 1502 se mantiene la indicación del donante al hacer el inventario (o al copiarlo del anterior). Se aprecia, por lo tanto, que a pesar de la existencia de tales volúmenes de carácter *parcial*, se sentía la necesidad de un misal *mixto*, compilatorio, y el propio comendador (por iniciativa propia o por sugerencia del clero parroquial) procuró renovar el único misal que había, ya viejo y deteriorado. Parece que no hay duda de que prevalecía el uso de los misales plenarios sobre los libros parciales.

⁷⁷ M. CORCHADO SORIANO: *Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava*, II: *Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*. Ciudad Real, 1983, p. 249.

⁷⁸ Durante la visita realizada al templo en enero de 1502, los visitantes ordenan al mayordomo de la iglesia que los gastos que gestione los haga con el consejo y parecer del comendador de Daimiel, el “honrado cavallero frey Alonso Calvillo asy como beneficiado de la dicha yglesia”, y con el mandamiento firmado de los alcaldes y los regidores.- 1502, enero 20, Daimiel. *Ibid.*, Leg. 6.075, núm. 27, fol.142v.

⁷⁹ M. CORCHADO SORIANO: *Ob. cit.*, II, p. 249.

⁸⁰ 1495, junio 15, Piedrabuena. *Ibid.*, Leg. 6.109, núm. 40, fol. 216v.

El tercer caso es el de la iglesia de la villa de Argamasilla, cabecera de la encomienda de la Obrería; don Gonzalo Hernández donó un misal para el templo parroquial de Santa María en esa localidad, según el inventario de 1537. Realmente era necesario, pues aunque la iglesia había llegado a acumular tres misales, todos estaban viejos⁸¹. Don Gonzalo Hernández o Fernández de Córdoba era Obrero de la Orden y dejó otras donaciones hechas en Argamasilla y Villamayor (sendos hospitales, capilla en la iglesia de Argamasilla...)⁸². Consta que hizo otros regalos más, igualmente de libros litúrgicos, a la misma iglesia a la que donó el misal.

A.3. PROYECTOS Y MANDAMIENTOS CALATRAVOS DE ADQUISICIÓN DE MISALES.

Otras veces hay una orden expresa de comprar misales por parte de los visitadores calatravos, incluida en el mandamiento, al final de su visita, dirigido a los oficiales concejiles de la villa y al mayordomo de la iglesia parroquial, como los demás mandatos de comprar otros libros, ornamentos u otros objetos necesarios para el culto, etc. Enunciaremos los datos y comentaremos alguno.

Conocemos los casos de tales mandatos referidos a las iglesias de Santa María La Mayor de Villarrubia y la de San Juan en Cabezardos, ambos en 1502.

Se aludió ya al misal “toledano” que los visitadores ordenaron comprar para la iglesia de Cabezardos en 1502. Aquí, se pone claramente de manifiesto

⁸¹ “Un misal que dio el sennor don Gonçalo Hernandez, con tablas de cuero / tres libros misales viejos...”.- 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fol. 96r.

⁸² Obrero hasta 1545.- M. CORCHADO SORIANO: *Estudio ... del Campo de Calatrava, II: Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*, pp. 124-125.

cómo se sentía la necesidad de incrementar los libros de este tipo. La iglesia de San Juan, en la pequeña villa de Cabezarados, ya tenía un misal impreso y otro de misas votivas, de modo que no estaba infradotada en libros litúrgicos para las misas en relación con lo que era habitual (el ajuar común consiste en un solo misal compilatorio o pleno, mixto, y además otros libros diversos de tipo parcial; si hay más de un solo misal mixto, suele ser porque alguno está deteriorado, quizás del todo en desuso).

La orden se cumplió y este misal toledano fue adquirido, en efecto, para el templo de San Juan de Cabezarados. En otra visita bastante posterior (treinta y cinco años más tarde) los freiles calatravos encontraron que estaba muy deteriorado⁸³, así que de nuevo los visitadores generales dejaron el mandamiento de adquirir un “misal toledano bueno, porque el que tyene la yglesia es viejo y esta roto”; lo haría en tres meses el mayordomo de la iglesia, y se responsabilizarían de todo los oficiales del concejo, so pena de ser multados ellos con un ducado para ayudar a comprarlo⁸⁴. Observamos, entonces, que en 1537 aún se procuró conservar la proporción de los dos misales, pues la iglesia tenía entonces todavía su “misal romano” en uso, a pesar de lo cual prevaleció el interés por reponer el “toledano” ya inservible.

Y los freiles visitadores de 1510, en sus inspecciones, prodigan la misma orden de comprar misales. En ese año, ordenan adquirir un “misal mixto de molde” para el templo de Corral de Caracuel (iglesia Santa María de la Paz)⁸⁵, otro igualmente “misto de molde” para la iglesia de Santa Ana de Granátula que, en efecto, se adquirió⁸⁶. También encargan la compra de un “misal” –sin más

⁸³ “Un misal toledano viejo roto / otro misal romano”.- 1537, diciembre 8, Cabezarados, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fol. 367v.

⁸⁴ Ibid., fol. 374v.

⁸⁵ 1510, julio, Corral de Caracuel, igl. Santa María de la Paz. Ibid., Leg. 6.076, núm. 31, fol. 178v.

⁸⁶ Sabemos que es así porque en 1539 la iglesia vuelve a contabilizar dos misales; si no se hubiera cumplido el mandato de 1510, el templo sólo poseería uno en 1538, ya

especificación-- para la iglesia parroquial de Miguelturra; otro “misal misto de molde” para la de Puertollano, y otro para la de Torralba.

También debieron de mandar comprar otro para la iglesia de San Salvador de Picón en la visita de 1510 (de cuyo texto no disponemos) y probablemente también en otra previa; de hecho, cuando el visitador de 1538 reitera, amenazante, una orden anterior en ese sentido --no cumplida-- dirigida a los oficiales concejiles y al mayordomo de San Salvador, menciona no sólo la visita más reciente, sino otras pasadas:

“Otrosy halle que por el dicho visytador pasado os avia sydo mandado conprar para el serviçio de la dicha yglesya *un libro misal* e un bautisterio y un *epistolero* e un salterio, porque dello thenia muncha nesçesydad la dicha yglesia”⁸⁷.

Más tarde, mandamientos de la visita de 1537 y de 1539 confirman esta línea de interés calatravo (o a partes iguales, interés del clero parroquial y de la Orden a través de sus visitadores) por garantizar la dotación de misales mixtos, encareciendo su compra para reponer los que, o bien manuscritos antiguos o bien impresos en papel, van quedando inservibles. Conocemos mandatos de los visitadores de 1537 de comprar misales mixtos de molde: para la iglesia de Aldea del Rey, la de Cabezardos, la de Corral de Caracuel... Añádase el testimonio del “misal nuevo” del templo de Villarrubia en 1539, y el interés de los freiles visitadores por dotar la iglesia de Valenzuela con un misal nuevo (“toledano”) en 1539, mandato que, por incumplido, tuvieron que repetir los enviados de la Orden diez años después.

que en inventarios anteriores (1493) que también habían sumado dos, uno de ellos estaba “viejo”.

⁸⁷ Y continúa: “... e por el dicho mandamiento del visytador pasado pareçe que os avia sido mandado por otras visytaçiones antes de la pasada, lo qual ni parte dello en esta presente visytaçion no halle hecho ni cunplido”.- 1538, noviembre 13, Picón. Ibid., 6.079, núm. 19, fol. 107r.

En cuanto al lugar donde las iglesias del Campo de Calatrava se proveían de estos libros litúrgicos, debía de ser casi siempre *Toledo*, ciudad donde las iglesias se surtían habitualmente de vestiduras litúrgicas⁸⁸, a cuyos maestros plateros encargaban hacer o reparar sus custodias, cálices, etc., y en donde se les hacía imágenes y retablos⁸⁹. Eventualmente *Ciudad Real* podría funcionar también como tal mercado. Y cabría la posibilidad de adquirir en estos lugares o en otros los libros misales impresos según ediciones empleadas en diócesis ajenas a la de Toledo, con los que muchas de nuestras iglesias cuentan desde 1491 al menos. Aparte de ello, sabemos de algún libro, no un misal, que había sido comprado en *Calzada*, una villa que quizás se convirtiera en foco de intercambios de estos valiosos artículos a causa de la proximidad del Sacro Convento de Calatrava. En efecto, el inventario de la iglesia de El Moral, en 1502, incluye

“un libro grande ofiçerio santural e dominical que se conpro en la Calçada, costó ocho mill maravedis”⁹⁰.

Esta cifra, 8.000 mrs. pagados por un libro voluminoso, que debía de ser de canto para el oficio de las horas, es la única referencia que tenemos para el coste de los libros litúrgicos. También contamos con una sola indicación, que es tardía y tampoco se refiere a misales, relativa a un cierto “librero”, de nombre Juan Daltra, que “hacía” los libros, quizás imprimiéndolos en su taller o quizás copiándolos si eran manuscritos:

⁸⁸ Como se ve, por ejemplo, en el encargo de cierta capa hecha con telas y bordados ricos.- 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fol. 108v.

⁸⁹ En 1509 los oficiales concejiles de El Viso debían “trocar en Toledo” la imagen de bulto de la Virgen y un retablo comprados para la iglesia, porque no estaban bien hechos.- 1509, octubre, El Viso, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.076, núm. 5, fol. 28r.

⁹⁰ 1502, enero 7, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6.075, núm. 25, fol. 82v.

“Y que el libro de las çinco estorias y el santural que estan mandados hazer a Juan Daltra librero se acaben, pues dellos tiene mucha neçesydad la yglesia por no los tener, lo qual todo os mandamos que hagays hazer dentro de medio anno...”⁹¹

a) **ETAPAS Y RITMOS EN LA RENOVACIÓN.**

A tenor de lo expuesto, en particular el análisis de los ajuares para percibir las adquisiciones de libros misales nuevos, y también según las noticias sobre proyectos de mejorar la dotación en estos libros para las misas, puede tratarse de sintetizar las variaciones cronológicas que dicha actividad de renovación parece presentar.

Considerando el periodo 1471-1539, parece adecuado señalar los años de 1500 ó 1502 y hasta 1510 como los años del incremento claro en el aprecio de este libro pleno para las misas, buscando la adquisición de misales nuevos, mixtos, e impresos. En cambio, la década de 1530 no conlleva ya variaciones significativas en los usos de los libros litúrgicos para la celebración eucarística.

- Es a partir del 1500 en particular (*grosso modo*, en los primeros años de la nueva centuria) cuando se siente más claramente la necesidad de contar en las iglesias parroquiales con misales del tipo impreso y mixto, o plenario, que para entonces se conocería en la archidiócesis según el modelo toledano (o toledano-romano). No hay que olvidar que el misal “mixto”, aunque manuscrito y de pergamino, se conocería ya en las iglesias del Campo de Calatrava durante todo el siglo XV, y probablemente también en el anterior; y además, la modalidad de

⁹¹ 1549, octubre 26, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.080, núm. 3, fol. 59r.

misal pleno e impreso se había introducido ya en muchos de estos templos parroquiales *al menos* desde 1491; seguiría el modelo romano adaptado a costumbres de las diócesis cuyo ejemplar se hubiera difundido en nuestras iglesias. Pero desde luego, cabe afirmar sin ninguna duda que desde 1500, y precisamente en esta primera década del XVI, el uso del misal compilatorio se ve revalorizado. Se considera imprescindible (y por ello, el misal “viejo” no cuenta como libro utilizable) y se busca contar con más de uno. En ocasiones, los mandamientos de los visitadores calatravos de 1510, y antes los de 1502, están mandando duplicar un misal del tipo indicado. Por ejemplo, en Puertollano se citaba un misal “nuevo” sólo ocho años antes de que los freiles calatravos ordenaran adquirir otro “mixto de molde”; y en Torralba también un misal “bueno” en 1502, lo que no impide el proyecto de comprar otro misal mixto en 1510.

- En la década de 1530, habitualmente, se busca reponer los misales mixtos que han quedado viejos, pero a un ritmo más lento. (Hay que pensar que misales registrados en 1491 como nuevos y “buenos”, de papel de molde, pueden estar ya “viejos” en 1537; es lo que ocurre en la iglesia de San Jorge de Aldea del Rey⁹²). También se siguen manteniendo residualmente libros de carácter parcial (epistoleros o evangelisteros), pero cada vez menos, aunque no faltan ocasiones en que aún se adquieren nuevos (se manda comprar epistolero para la iglesia de Picón, 1538); y, positivamente se utilizan misales dominicales y santorales.

En una perspectiva más amplia, creemos que hacia el final de esa década de 1530 o, si se quiere, a medida que va avanzando la primera mitad del siglo XVI, está decreciendo el interés de los responsables locales de las iglesias por los libros litúrgicos como parte del ajuar parroquial.

Hay un estancamiento en el afán de contar con libros litúrgicos adecuados para la misa; mientras, gana terreno, sin duda, la creciente suntuosidad en objetos,

⁹² En 1537 se ordena adquirir otro porque los dos mencionados en el inventario son viejos; con más razón lo era el otro misal manuscrito que tenía el templo, que ya en 1491 se consideraba deteriorado.

ornamentos y paramentos decorativos de los templos, así como la deliberada voluntad de arreglar los sagrarios con lujo. Quizás uno y otro fenómeno tengan relación; en todo caso, contrastan la largueza de los inventarios relativos a ornamentos y objetos de culto con la escasez y penuria de los libros, o bien su limitación al nivel de lo imprescindible. Incluso el modo de describirlos revela ignorancia o al menos poco interés⁹³

La interpretación podría ir más allá: conforme avanza la primera mitad del siglo XVI, pero antes del Concilio de Trento que puso orden en la liturgia, proliferan las manifestaciones del interés epidérmico por el esplendor del culto (en tanto que escenografía), pero esto no se acompaña de la mejora en el nivel de formación litúrgica de los clérigos, que con frecuencia no valoran tanto la disponibilidad de los libros necesarios como la dotación del templo en paños, ornamentación, vestiduras, riqueza del ajuar de las imágenes, etc. Es significativo el caso de la iglesia parroquial de la pequeña villa de Picón, ya mencionado, con la reiterada dejadez en las compras pendientes del misal y el epistolero –entre otros libros litúrgicos--, desidia atribuible no sólo a los oficiales del concejo, a quienes recrimina el visitador, sino también al propio clero parroquial.

En general, hay una preocupación discreta por la renovación de los misales, como se ha dicho. Por ejemplo, se aplicó en la iglesia de Pozuelo, que a

⁹³ Así, en el caso de la iglesia de Miguelturra, para la que el autor del inventario de 1538 cita, por ejemplo, “un libro viejo en pergamino”, sin especificar su contenido; también “otro libro pequenno con sus tablas con çiertos ofiçios del anno”, así como “otros tres libros viejos antiquisimos maltratados e no se syrven dellos”.- 1538, diciembre 29, Miguelturra, igl. Sta. María La Mayor. Ibid., Leg. 6.079, núm. 21, fols. 21v-23v. La descripción contrasta con la del inventario de 1502, cuyo autor se esforzaba en pormenorizar los contenidos de cada libro –aunque no lo llamara por el nombre técnico del tipo de libro–, por ejemplo el “libro de Quirios e Santos e Oras de Nuestra Sennora”, el libro con las misas cantadas de treintanarios, los cuadernos con la fiesta del Corpus Christi, etc.

mediados del siglo XVI (visita de 1550) tenía dos misales impresos o “de molde” ya viejos (los habíamos conocido como “nuevos”) además de otro misal “misto en pergamino”, que igualmente debía de estar bastante gastado y ser poco legible, quizás; y también poseía aún un misal pequeño. Todos ellos no cubrían de un modo práctico la necesidad más común, así que la iglesia se había procurado un nuevo misal impreso (de cierto lujo, pues este “misal de molde nuevo” tenía “çiertas partes de pergamino”⁹⁴).

Pero no siempre se procuraba afrontar las necesidades básicas, y de nuevo, los casos que pueden aducirse confirman que en la década de 1530 (o si se quiere, entrada la primera mitad del XVI) había un cierto desinterés, en contraste con los años iniciales del siglo. En efecto, podemos encontrar iglesias, como la de Valdepeñas, donde en 1537 todos los misales que tiene presentan un mal estado, sin que haya proyectos de comprar ninguno al parecer; este templo parroquial de Santa María tenía todavía un misal de pergamino, “viejo”, y además, otros tres misales impresos, “de molde”, pero viejos también; en esa fecha conservaba un epistolero en la misma situación. Y en cambio, había adquirido hacía poco tiempo (son libros “nuevos”) un cierto libro de canto para las misas, con las oraciones del Ordinario, y otro libro parcial que dejaba de incluir el tiempo de Pascua, Pentecostés y los domingos del tiempo ordinario (además, quizás ni siquiera servía para misas, sino sólo para la liturgia de las Horas): era un “oficiero dominical nuevo que comienza desde dominica in Adventus Domini hasta dominica in Ramis palmas”⁹⁵.

La iglesia de Malagón se encontraba en una situación parecida por las mismas fechas. Al ser visitada en octubre de 1538, el inventario del templo recoge tres misales en mal estado; sólo los describe como “viejos”, y uno de ellos “viejo y roto”. Éste último debía de ser el “pedaço de misal de pergamino

⁹⁴ 1550, mayo 19, Pozuelo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6.080, núm. 16, fols. 2 bis v-3r.

⁹⁵ 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.079, núm. 9, fol. 228v.

desenquadrado viejo” que conocimos en 1502, y que ahora resultaría del todo inservible (los otros dos, tal como se registran en 1502, eran el “misal de papel e molde” y el “de pargamino viejo”). Pues bien, el mandamiento de los freiles que cierra la visita no alude a la adquisición de misales, sino de otro género de libros que manifiesta cómo en estas iglesias del Campo de Calatrava se celebraba la liturgia cantada (seguramente más la del oficio canónico que la de la misa). En efecto, los visitadores de 1538 se limitan a recordar cómo otra inspección pasada ya se había ordenado a los oficiales del concejo y al mayordomo de la iglesia adquirir “dos libros de canturia, un Santural e otro Dominical”, lo cual no se hizo por la necesidad económica que atravesaba la iglesia –y los freiles lo admiten-- a causa de su obra. Así, los visitadores ordenan “que lo mas presto que ser pudiere se compren los dichos dos libros que sean de buena letra e punto e bien adereçados y encuadrados”; y además, encargan la compra de un manual para administrar los sacramentos (“manual nuevo de los modernos”) a petición del cura de la iglesia parroquial (“porque el rector nos ynformo que tenia la yglesya neçesydad dél”). No sintieron como necesidad urgente la provisión de uno o más misales nuevos plenarios ni el propio clero parroquial ni los visitadores. Tal vez aún podían emplear los dos viejos (ya se ha dicho que el tercero estaba roto), o al menos el de papel de molde --pues el otro de pargamino estaba ya muy gastado en 1502-- utilizando también para las partes cantadas el libro “ofiçiero dominical e santural de canturia en un cuerpo”⁹⁶.

⁹⁶ El inventario: 1538, octubre 25, Malagón, igl. Sta. María Magdalena. Ibid., Leg. 6.079, núm. 18, fols. 20r-20v. El mandamiento de los visitadores al final de la visita a la iglesia: 1538, octubre 28, Malagón. Ibid., fol. 28r.

4.3. COEXISTENCIA ENTRE MISALES PLENARIOS Y LIBROS PARCIALES PARA LA MISA.

Como se dijo arriba al tratar del número habitual de misales en cada iglesia, parece que, en conjunto, los templos debían de estar suficientemente surtidos de libros litúrgicos para celebrar la misa. En esta suficiencia es muy importante, desde luego, el interés por ir renovando misales deteriorados, pero también cumplirían un papel complementario los libros de carácter *parcial*, a pesar de que, según la tendencia iniciada siglos antes, muchos de ellos fueran quedando anacrónicos por innecesarios. Por ejemplo, algunos podían servir para celebrar misas de modo completo en fiestas determinadas o en ciertos tiempos litúrgicos. Y en celebraciones de especial solemnidad, la intervención de diferentes clérigos en lugares separados (coro, ambones), además del ministro que las presidía, se veía favorecida por esa disponibilidad de epistoleros y evangelisteros, libros especiales de canto, etc. En el extremo opuesto, cumplían su función los misales o cuadernos de misas votivas, privadas...

Cabe preguntarse, entonces, por la coexistencia entre libros *plenos* y *parciales*; es decir, si a la vez que se adquieren misales compilatorios se siguen conservando e incluso renovando libros parciales, o no. En realidad, no parece que el misal pleno realmente cubra todas las necesidades que antes se afrontaban de manera fraccionada.

Casos diferentes, comunes cada uno a varias iglesias del Campo de Calatrava, muestran que la relación entre unos y otros tipos de libros para celebrar

misas no se limita al esquema por el cual los plenos sustituirían a los parciales; la proporción de ambos tipos presenta variantes.

- Un indicio claro de la *vigencia de libros litúrgicos parciales* para la misa, en las últimas décadas del siglo XV, lo proporciona el dato de su *renovación* cuando han quedado viejos. Conocemos, por ejemplo, la existencia de un evangelistero *nuevo* al lado de otro evangelistero *viejo* en la misma iglesia en 1471, y esto se da en más de un templo⁹⁷.

- Por otra parte, se dan casos, aún pasado el 1500, de templos con una *mejor dotación en libros parciales que en misales*. Así, la iglesia de Miguelturra, según su inventario de 1502 –si es fidedigno–, está mal provista de misales, pues sólo tiene uno y es viejo. Y en cambio posee bastantes libros *parciales* de contenido heterogéneo: un libro para cantar treintenarios de misas (las “de San Gregorio”), otro con cantos de oraciones fijas (Kiries, Sanctus) pero que contiene también las llamadas Horas de la Virgen; además, cuadernos con fiestas aisladas (la del Corpus), y santorales y dominicales sin especificar su uso para misas o para oficios; se completa este ajuar con un folleto o cuaderno con el canon de la misa (“un teygitur viejo”).

- En algunas iglesias detectamos un *interés por renovar o incrementar libros parciales sin hacer lo mismo con los misales*.

En efecto, en alguna ocasión, lo que es viejo es el misal mixto o pleno, mientras que uno de los volúmenes parciales es “bueno” (léase de adquisición reciente, en buen estado). Es el caso de la iglesia de Santa María La Mayor de

⁹⁷ 1471, octubre 24, Caracuel, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 63v. También son citados dos evangelisteros, uno de ellos viejo, en el inventario de 1471, octubre 25, Piedrabuena, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 69v.

Argamasilla en 1493: “un misal de pergamino misto *viejo* / (...) / un epistolero *bueno*”⁹⁸.

En Santa María La Blanca de Torralba, del inventario de 1493 al de 1495 no encontramos incremento en el tipo de libro plenario (sigue siendo un solo misal impreso, “bueno”), pero sí en libros parciales (salvo error u omisión): al epistolero, el prosero y el colectorio de 1493 se añaden dos años después un colectorio más y un evangelistero. Algo parecido ocurre en la iglesia de Calzada: ha incorporado a su ajuar un evangelistero (citado en 1502 pero no en 1491), si bien es cierto que ha perdido el epistolero, y en todo caso sigue teniendo un solo misal, impreso. Lo mismo ocurre en la iglesia de El Viso, Santa María: tiene, en 1502, un “epistolero nuevo”, y en cambio un solo misal mixto.

- En bastantes ocasiones *coexisten equilibradamente* el uso de volúmenes conteniendo fracciones de la liturgia eucarística, con la tendencia a usar misales plenos, también renovando los deteriorados y adquiriendo otros más modernos, impresos ya. En efecto, en muchos templos apreciamos *el mismo interés por renovar el misal compilatorio que los libros parciales*.

Así, en 1491 en la iglesia de Santa María de Villarrubia se han provisto de un epistolero nuevo o bueno, al lado del “viejo”; pero simultáneamente tienen un misal impreso, mixto, “bueno” (luego es nuevo) que habrá venido a cubrir la carencia generada por los otros dos misales, ya seguramente inservibles: uno de ellos “viejo”, y otro seguramente también viejo, o ilegible, descrito como misal “de letra antigua”. De hecho, esos otros misales viejos ya no se inventarían en 1502. Igualmente, un epistolero *bueno* y un evangelistero *bueno* hay en la misma iglesia donde, a la vez, encontramos un misal mixto de molde inexistente unos años atrás⁹⁹.

⁹⁸ 1493, febrero 16, Argamasilla, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6.075, núm. 21, fol. 187r.

⁹⁹ 1493, enero 12, Caracuel, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.075, núm. 13, fol. 56r. Este esquema es el mismo en la iglesia de Corral de Caracuel, Santa María de la Paz, que

Algo parecido ocurre también en la iglesia de Manzanares: según el inventario de 1495, se ha adquirido un misal “nuevo”, aunque de pergamino (y por ello, manuscrito, seguramente), para compensar los tres misales viejos, pero también es registrado un epistolero de pergamino nuevo al lado del otro ya viejo. Parece similar el caso de la parroquia de San Bartolomé en Valenzuela: en 1495 el inventario recoge cierto libro para la misa, de carácter parcial, que no se citaba en 1491 (es de canto con los Kiries, Glorias, Sanctus y Agnus Dei, “en quinta regla” –notación más completa que en “una regla”, con pentagrama–, de pergamino y encuadernado con dos tablas), pero también encontramos un misal más, aunque pequeño¹⁰⁰.

- A veces puede deducirse que los *libros parciales permanecen sólo como residuos de prácticas anteriores, pero ya sin ser utilizados* si se tiene un misal plenario: puede ser el caso del “evangelistero viejo” de San Salvador, en Picón, quizás desplazado absolutamente por el nuevo misal impreso. O igualmente, el “misal viejo” con misas votivas de la iglesia de Agudo (1495), que se usaría poco si tales misas votivas se incluían en los dos misales impresos que tenía la iglesia o en uno de ellos. En otras ocasiones, se aprecia cómo los *libros de carácter parcial se van perdiendo sin ser renovados*; así ocurre en la iglesia de Piedrabuena, que poseía varios de ellos en el último cuarto del siglo XV y primeros años del XVI (epistolero, evangelistero, colectario, prosero), pero que, según el inventario de 1510, no conserva sino el libro para las epístolas (además, para entonces ya está totalmente inutilizable, o lo han desechado, uno de los dos misales, el viejo, registrado en los años anteriores).

tanto en 1493 como en 1502 tiene un misal mixto de molde que viene a subsanar la carencia creada por el “misal viejo antiguo”, y a la vez hay epistolero y evangelistero buenos.- 1502, marzo 28, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6.110, núm. 13, fol. 125v.

¹⁰⁰ 1495, mayo 15, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.109, núm. 35, fol. 69v.

Hemos visto casos de ajuares de iglesias supuestamente contrarios a la tendencia general que los liturgistas aceptan para la baja Edad Media: casos en que hay deterioro del misal sin que se ponga remedio, y en cambio se adquieren libros parciales nuevos. Hay que aclarar que, desde luego, no son paradigmáticos: lo habitual es la renovación de misales plenarios. Pero hay que concluir que, paralelamente, con mucha frecuencia, en particular en las últimas décadas del siglo XV y en los primeros años del XVI, los templos parroquiales del Campo de Calatrava conservaban o incluso incrementaban sus volúmenes de contenido parcial.

Ahora bien, si esto ocurría en torno a los comienzos del siglo XVI, en cambio observamos que con frecuencia ya no es así en la década de 1530; los inventarios de templos parroquiales contenidos en las visitas de 1537,1538,1539 apenas incluyen ya alguno de aquellos epistoleros, evangelisteros, libros de misas votivas..., con excepción de los misales dominical y santoral, mientras que, desde luego, el interés por reponer misales mixtos sigue existiendo, aunque no en el mismo grado que en los años 1500-1510.

En líneas generales, a pesar de la indudable ventaja que supone el poder dotarse las iglesias con misales mixtos o plenarios, y de la facilidad dada por la imprenta para hacerlo, sigue habiendo complementariedad en su uso con los libros de tipo *parcial*. Perduran éstos con cierta variedad todavía entre 1490 y la década de 1530, y a partir de ésta con menos variedad y sin renovarse ya muchos de ellos que quedaron inutilizables. Pero aún entonces, la pervivencia de los misales dominicales y santorales, en pergamino y con canto, al lado de los más sencillos misales mixtos impresos, confirma que las celebraciones eucarísticas debían de realizarse con cierta suntuosidad, al menos las misas mayores de las fiestas más relevantes, si no todas las misas mayores de los domingos y días festivos en general.

4.4. TABLA XXI

LIBROS LITÚRGICOS PARA LA MISA EN LAS IGLESIAS PARROQUIALES DEL CAMPO DE CALATRAVA (1471-1539)

<i>Iglesias con misal plenario</i> ¹⁰¹		<i>Nº</i>	<i>Descripción</i>	<i>Libros parciales para la misa (epistolero, evangelistero colectorio...)</i> ¹⁰²
Abenójar	Sta. María	1493	2 “de mano en pergamino/ “mixto de molde”	Misal pequeño dominical. Misal con fiesta del Corpus Christi
		1495	2 “de mano en pergamino/ “mixto de molde”	Misal pequeño dominical. Misal con fiesta del Corpus Christi
		1502	2 “de mano en pergamino/	Misal pequeño dominical.

¹⁰¹ No se incluyen aquí todos los “misales” de los inventarios, pues algunos no son plenarios. En efecto, recuérdese que podemos encontrar citados en los inventarios libros “misales” (en el sentido de que son utilizados para decir misa, con independencia de que el contenido sea exhaustivo o sólo parcial) con una parte de las oraciones o cantos o lecturas (“misal evangelistero”), o con una parte del ciclo o fiestas o tipos de misas (“misal santoral”, “misal de misas votivas”, etc.). Así que identificamos como tales misales plenarios los que siguen: *a*) los registros de “misal” sin más especificación de contenido parcial (por ejemplo, los tres de Bolaños: “un misal bueno e otro pequenno / otro misal”), y, desde luego, *b*) las referencias del “misal mixto”, *c*) “misal toledano” y *d*) “misal romano”.

¹⁰² Sólo incluimos aquí los dominicales y santorales cuando aparezca de forma muy clara su condición de libros para celebrar misas; de otro modo, nos inclinamos por identificarlos como libros para la liturgia de las Horas –a riesgo de equivocarnos–, con lo cual *no* los contabilizamos ahora como libros “parciales” para la misa que se añaden a los misales plenos.

				“mixto de molde”	Misal con fiesta del Corpus Christi.
Agudo	S. Benito	1495	3	dos de molde / uno viejo en dos cuerpos, de una regla	Misal viejo con misas votivas Libro que empieza el Domingo de Ramos, con fiestas Virgen
Alcolea	Sta. María	1493	1	“misto de molde”	Evangelistero. Misa de la Cruz.
		1502	2	misal / misal viejo	Epistolero viejo. Evangelistero.
Aldea del Rey	S. Jorge	1491	2	“bueno” / “viejo”	Cuaderno fiesta Jueves Santo
		1493	2	“de molde en papel”/ “de mano en pergamino romano”	Cuaderno viejo de papel de la Semana Santa
		1537	2	“viejos”	Dominical para misa.
			+1	<i>Mandato de comprar un misal</i>	Santoral para misa. “Una regla para la Semana Santa en un quaderno”.
Almagro	S. Bartolomé	1491	1	“misto en pergamino de mano”	Epistolero. Evangelistero. Colectario. Santoral. De Misas Votivas. Cuaderno fiesta Visitación Cuaderno fiesta Corpus Christi
Argamasilla	Sta. María	1493	1	“de pargamino misto viejo”	Epistolero (bueno)
	La Mayor	1537	4	“un misal que dio el sennor don Gonçalo	

				Hernandez [<i>Obrero</i>] con tablas de cuero” / “tres libros misales viejos”		
Bolaños	Sta. María de Alta Virtud	1491	3	“bueno” / “pequenno” / ---- /	Evangelistero	
		1495	3	“bueno” / “pequenno” / ---- /	Evangelistero	
Cabezarados	San Juan	1493	1	“de molde romano”	Misal con misas votivas	
		1495	1	“de molde romano”	Misal con misas votivas	
		1502	1	“de molde”	Misal con misas votivas	
			+1	<i>Mandato de comprar un misal toledano</i>		
		1537	2 (-1)	“misal romano” / “toledano viejo roto” (+1) <i>Mandato de comprar un misal toledano bueno</i>	Un dominical y santoral “para oficiar misa”	
Calzada	Sta. María	1491	1	“misto bueno”	Epistolero. Colectario. Prosero	
	Sta. María La Mayor	1502	1	misal de molde con un atrilejo	Evangelistero. Colectario. Prosero. Dominical de cantoría para oficiar misa. Santoral de oficiar misa.	
Caracuel	Sta. María	1493	2	“mixto de molde” / “viejo de letra antigua”	Epistolero. Evangelistero. Colectario.	
Carrión	Santiago	1493	2	“misto de mano en perga- mino” / “misto de molde”	Evangelistero. Colectario.	
Corral de Caracuel	Sta. María de la Paz	1493	2	“misto de molde” / “viejo antiguo”	Epistolero bueno. Evangelistero bueno.	

		1502	2	“misto de molde” / “viejo antiguo”	Epistolero bueno. Evangelistero bueno.
		1510	+1	<i>Mandato de comprar un misal mixto de molde</i>	
	Nra. Sra. de	1537	2 (-1)	“Dos misales de molde questa el uno <i>roto</i> ”	“Evangelisterio de pergamino escrito de mano”
	La Encarnación (<i>sustituc.de la anterior</i>)		+1)	<i>Mandato de comprar un misal¹⁰³</i>	“Epistolero escrito en pargamino de mano”.
Daimiel	Sta. María	1491	3	“misto de pergamino / “de molde, que es del comendador /Cuaderno “pequenno”	Dos epistoleros. Evangelistero. fiesta Corpus Christi
	Sta. María La Mayor	1493	3	“misto de pergamino / de molde, que es del comendador / pequenno”.	Dos epistoleros. Evangelistero. Cuaderno fiesta Corpus Christi
		1495	3	“misto de pergamino / de molde, que dio el comendador / pequenno”.	Dos epistoleros. Evangelistero. Cuaderno fiesta Corpus Christi.
		1502	3	“misto de pergamino / de molde, que dio el comendador / pequenno”.	Dos epistoleros. Evangelistero. Cuaderno fiesta Corpus Christi. Colectario (“dominical coletario”).
Gargantiel	Sta. María ¹⁰⁴	1493	1	----	Evangelistero. Cuaderno fiesta Corpus Christi

¹⁰³ “... de que la yglesia tiene neçesydad porque otro que vimos esta roto”.- 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel, igl. Nuestra Señora de la Encarnación. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fol. 267r.

¹⁰⁴ Iglesia dependiente del concejo de Almadén, gestionada por una cofradía, pero iglesia parroquial al fin y al cabo.

Granátula	Sta. Ana	1491	2	“nuevo” / “viejo”	-----
		1493	2	“nuevo” / “viejo”	-----
		1510	+1	<i>Mandato de comprar un misal mixto de molde</i>	
		1539	2	----	Epístolas de San Pablo viejas (¿Epistolero?)
Malagón	Sta. María Magdalena	1491	1	----	Colectario.
		1502	3	“de papel e molde” / “de pergamino viejo” / “pedaço de misal de pergamino desenquadrado viejo”.	
		1538	3	“los dos viejos e el otro viejo e roto”.	
Manzanares	Sta. María	1495	4	“de pergamino nuevo”/ tres, viejos	Dos epistoleros de pergamino, nuevo / viejo. Prosero (“librete de prosas viejo de una regla”)
	La Mayor				Cuaderno con oficio del Corpus Christi.
Mestanza	S. Esteban	1493	1	“misto de molde”	Cuaderno con oficio del Corpus Christi.
Miguelturra	Sta. María La Mayor	1502	1	“misal de oraçiones viejo”	Libro “de Quirios e Santos e Oras de Nuestra Sennora”. Un “comun de Misas de treintanarios cantadas”. Dos cuadernos Corpus Christi
		1510	+1	<i>Mandato de comprar un Misal</i>	
		1538	2	“dos misales viejos”	(?)“Un libro viejo en pergamino”. (?) “Otros tres libros viejos antiquisimos maltratados

					e no se syrven dellos”.
El Moral	S. Andrés	1493	1	“misto de molde escrito en papel”	Evangelistero. Colectario. Cuad. con fiesta Visitación en papel.
		1495	1	“misto de molde en papel”	Evangelistero. Misal pequeño parcial (desde oficio difuntos) Misal cuaresmal. Misal parcial desde la Resurrección. Cuaderno con fiesta Visitación
		1502	1	“misto de molde”	Evangelistero (“misal de pargaminos”). Misal cuaresmal. Misal parcial desde la Resurrección Cuaderno con fiesta Visitación
Picón	S. Salvador	1491	1	“ <i>misero</i> de molde”	Evangelistero. Dos cuadernos De Misas Votivas
		1538	+1	<i>Mandato de comprar un misal</i>	<i>Mandato de comprar Epistolero.</i>
Piedrabuena	Sta. María	1471	1	“viejo”	Epistolero. Evangelistero. Colectario.
		1491	1	“viejo”	Epistolero. Evangelistero. Colectario. Prosero
		1495	2	“viejo” / “misto de papel de molde que dio el	Epistolero. Evangelistero. Colectario.

	Sta. María La Mayor	1502	2	Comendador”. “viejo” / “misto de papel de molde que dio el Comendador”.	Prosero Epistolero. Evangelistero. Colectario. Prosero Epistolero.
	Sta. María	1510	1	“de molde”	Epistolero.
Pozuelo	S. Juan	1495	6	“misto de molde bueno” / “misto de mano viejo” / otro mixto de mano más viejo/ mixto / dos misales pequeños.	Dos epistoleros. Evangelistero. Cuaderno fiesta Corpus Christi
		1550	5	“de molde nuevo que tiene ciertas partes de pargamino” / dos misales de molde viejos / mixto en pergamino / misal pequeño	Epistolero de pergamino. Evangelistero de pergamino.
Puebla de Don Rodrigo	S. Juan	1493	1	“de molde mixto”	Misal dominical
		1495	1	“de molde mixto”	Misal dominical bueno de pergamino, que lleva incorporado un “cuaderno con las dominicas”.
Puertollano	Sta. María La Mayor	1502	2	“nuevo de molde” / “misto de molde en papel”	Epistolero. Misal santoral viejo. Misal dominical viejo.
		1510	+1	<i>Mandato de comprar un misal mixto de molde</i>	
Saceruela	Sta. María de Las Cruces	1493	1	“misto de molde bueno”	Misal de mano dominical. Misal pequeño dominical santoral.
		1495	1	“misto de molde bueno”	Misal de mano dominical.

					Misal pequeño dominical santoral
Sta. Cruz de Mudela	Sta. María	1491	3	dos mixtos / “viejo”	Epistolero. Libro Misas Votivas. Cuadno. Domingo Ramos Epistolero nuevo de pergamino, manuscrito. Dominical de evangelios, pasiones y epístolas, de pergamino Cuaderno fiesta Corpus Christi Cuaderno fiesta Ramos Cuaderno de la “Ascensyon de Nuestra Sennora”[sic]
	Sta. María La Mayor	1502	1	“misto de molde”	
Tirteafuera	Sta. Catalina	1502	1	“misto de molde”	Evangelistero bueno. Manual con misas votivas. Dominical misal bueno, manuscrito. Dos libros “con çiertas fiestas”
Torralba	Sta. María	1493	1	“bueno de molde”	Misal colectario. Epistolero. Prosero.
	La Blanca	1495	1	“bueno de molde”	Misal colectario. Dominical colectario. Epistolero.

			1502	1	“bueno de molde”	Evangelistero. Prosero. Misal colectario. Dominical colectario. Epistolero. Evangelistero. Prosero. + <i>Mandato de comprar un oficio</i> (horas y misa) ¹⁰⁵
			1510	+1	<i>Mandato de comprar un misal mixto</i>	
			1539	3	“de pergamino pequenno” / Dos misales viejos de papel.	Dos “oficeros de misa, el uno dominical y el otro santoral, grandes, de pergamino”.
Valdepeñas	Sta. María		1537	4	Tres viejos de molde / de pergamino viejo	Epistolero de pergamino viejo Libro nuevo con “Quiries e Glorias e Credos e Prosas, Santus e Agnus”.

¹⁰⁵ Los visitadores ordenan al mayordomo de la iglesia de Santa María La Blanca, y a los oficiales del concejo de Torralba, hacer comprar un oficio, ya que con el que el templo tiene entonces no se puede “oficiar la misa ni decir las horas”.- 1502, febrero 3, Torralba. Ibid., Leg. 6.075, núm. 30, fol. 203r. El inventario recogía “un oficio de quinta regla en dos cuerpos”.- Ibid., fol. 202v. No hemos recogido los *oficeros* en el presente listado, al entender que comúnmente se trata de libros para decir o cantar el oficio canónico de las horas. Su utilización para las misas, al modo de los misales de la antigua liturgia hispana (reuniendo las oraciones para la misa y el oficio), queda patente en este testimonio relativo a la iglesia de Torralba, pero no es posible habitualmente aislar los oficios que pudieran tener ese contenido.

Al parecer, en efecto se adquirió tal oficio, pues el inventario adjunto a la visita de 1539 registra “dos oficios de misa”, dominical y santoral respectivamente.

Valenzuela	S. Bartolomé	1491	2	“de molde mixto” / “de pergamino, viejo” evangelios”).	Evangelistero (“misal con evangelios”). Libro con ciertas fiestas.
		1495	3	“mixto de papel de molde con encuadernacion colorada y bollones de laton” / “viejo en pergamino de una regla pautado en ofiçiero” / “misalejo redondo de pergamino de buena letra”.	Manual con dos tablas en en pergamino quinta regla, de “Quirios e Glorias e Santus e Agnus”. Manual en una regla, de pergamino, que tiene: Adviento, Corpus Christi y San Blas.
		1502	3	“misto de papel de molde”/ misto en pargamino de una regla” / “misal redondo en pargamino de buena letra”	Manual de Quirios y Glorias en quinta regla de pargamino “Manual de pargamino de una regla que tiene el Aviento e el Corpus Christi e la ystoria de San Blas”.
		1539	+1	<i>Mandato de comprar un “misal toledano de marca de pliego”¹⁰⁶ (incumplido)</i>	
		1549	2	misal con atrilejo, coloca-	Manual de pergamino

¹⁰⁶ El mandamiento data de 1539 (enero, 20, Valenzuela. Ibid., Leg. 6.079, núm. 22, fol. 90v), y vuelve a incluirse en la visita de 1549, aludiendo a “la visytaçion pasada”, donde se ordenó comprarlo en el plazo de cuatro meses, lo que no se cumplió. Los visitantes de 1549 reiteran la orden, dando un plazo de dos meses.- 1549, noviembre 30, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.080, núm. 4, fol. 62r.

				do en el altar mayor / misal viejo.	viejo. Manual quemado al principio. Un “yntonario”.
			+1	<i>Mandato de comprar un “misal toledano de marca de pliego” (reiterado)</i>	
Villamayor	Santa María La Mayor	1502	1	de molde	Misal grande de cantoría en dos cuerpos. Epistolero. Evangelistero.
Villarrubia	Sta. María	1491	3	“misto de molde bueno” / “misaleta viejo” / “de letra antygua”.	Dos epistoleros (bueno / viejo) Evangelistero(de mano) Colectario (de mano).
	Sta. María La Mayor	1502	1 +1	“misto de molde de papel” <i>Mandato de comprar otro misal</i>	Epistolero. Colectario (misal viejo colectario de pergamino). Cuaderno de pergamino con la fiesta del Corpus Christi.
		1539	2	“nuevo con diez bollo- nes de laton” / “viejo, encuadernado con cubiertas de cuero colorado”.	Tres cuerpos de libros de oficiar misas. Epistolero viejo. Cuaderno para el día de Corpus Christi.
El Viso	Sta. María	1502	1	“misto”	Epistolero nuevo. Misal de misas votivas.
	Nra.Sra. del Valle (la misma igl.)	1537	3	Uno de pergamino //	Epistolero. “Yntonario”.

Capítulo 5

LA VIVENCIA DE LA LITURGIA DE LA MISA MAYOR

Todos los conceptos que se han desarrollado en los capítulos inmediatamente anteriores deben tenerse muy presentes, al igual que lo tratado en la parte dedicada al “Marco general para la vivencia del culto litúrgico” en especial lo referido a la apariencia del templo como escenario del culto, con su ornamentación concentrada en el presbiterio, sus imágenes..., e igualmente la información sobre los usos de las vestiduras litúrgicas y las nociones religiosas que subyacen en ello, aunque también deben tenerse presentes las consideraciones que se hicieron a propósito de la lengua y la familiarización de los fieles con la plegaria latina y el resto de los códigos litúrgicos.

Razones de orden expositivo han llevado a separar todas estas cuestiones de la que ahora se va a tratar, como aspectos que en general constituyen *condiciones* de la celebración.

En las páginas que siguen se recapitulará en primer lugar la serie de factores que pueden contribuir a distraer o a concentrar la atención de los fieles, para pasar después a tratar estrictamente de la *vivencia* de la misa, globalmente primero y particularizada en diferentes momentos del culto después. En efecto: los visitantes calatravos reflejan en sus prohibiciones y mandatos en primer lugar una serie de conductas que poco tienen que ver con los oficios sagrados, pero que el pueblo compatibiliza con su asistencia a los mismos; aparentemente engloban la totalidad del culto. Un segundo grupo de censuras, que afectan tanto a laicos como a clérigos, está en relación directa con el modo de vivir la liturgia; se trata de comportamientos asociados a momentos concretos.

Hay que tener en cuenta los segundos a la hora de valorar los primeros: las diferentes partes de la misa se viven con una diferente intensidad, y por ello probablemente haya que relativizar las noticias de que ciertas conductas (muy evi-

dentes o tenidas por más graves) se mantenían constantemente a lo largo de toda la celebración.

5.1. FACTORES DE DISTRACCIÓN PARA LOS FIELES

Una serie de elementos contribuyen a desviar la atención de los feligreses del acto litúrgico que se está celebrando en el presbiterio. Algunos vienen dados por la propia ocasión que los convoca; otros, por los comportamientos tanto de laicos como de clérigos. En cuanto a los factores asociados a la celebración misma de la misa, aparentemente existiría uno muy importante, el de la lengua litúrgica, el latín, incomprensible para el pueblo; sin embargo, no hay que sobrevalorar su peso en este sentido, tal como se advirtió en la introducción a los actos de culto litúrgicos.

- Son elementos favorables para la dispersión de la atención la propia reunión de la mayor parte de los habitantes de la población (casi todas tienen sólo una parroquia) y determinadas conductas que provocan comentarios. La misa mayor supone la concentración de personas de todo tipo, que conviven habitualmente en la localidad y que en esta celebración no pueden eludir mezclarse sin oportunidad de discriminar en función de afinidades o enemistades. Que muchas personas se dedicaban a hablar y pasear por el templo es algo constatado en nuestra zona: los murmullos continuos se superponían a las oraciones y cantos litúrgicos. Y la propia separación obligada entre hombres y mujeres en espacios distintos (los hombres, delante, y ellas detrás) suscita la búsqueda de ocasiones de romperla, como en efecto se describe repetidamente en las visitas que denuncian las iniciativas tanto de unos como de otras para buscar la cercanía al sexo opuesto. Además esto causaba “murmuraciones y escandalos”, con lo que la atención hacia

el culto se veía mermada no sólo en los transgresores sino en muchos otros que detectan y juzgan estas conductas. También provocaba murmuraciones la costumbre de algunos de sentarse en las gradas de las puertas de la iglesia, como recogen los visitantes.

- A veces son los propios clérigos celebrantes, con su comportamiento durante la liturgia, los que suscitan comentarios negativos en los fieles, como cuando en distintos momentos se mezclan con ellos sin evitar pasar entre las mujeres.

- Por otra parte, durante la misa mayor de domingos y fiestas no era raro que otros clérigos capellanes estuvieran diciendo sus propias misas en altares secundarios. Estos cultos paralelos ya de por sí pueden apartar el interés del acto eucarístico principal; hay una queja expresa de los visitantes al respecto dirigida al rector de Daimiel, como se veía más arriba:

“... dizen misa quando se dize la misa mayor, e a esta cavsa no pueden estar en la dicha yglesia oyendo la misa mayor las gentes que la van a oyr con la atencion que deven e son obligados”.

Pero además, es posible que las gentes acudieran a los distintos altares para presenciar en cada uno el momento de la elevación de las sagradas especies. Recuérdese que en la visita a la iglesia de la misma villa hubo que prohibir que ninguna misa votiva comenzara antes de terminar el “alçar” de la misa mayor. En su momento se reflexionó sobre lo arraigado del fenómeno de la multiplicación de las misas privadas, cuya celebración no se interrumpe los días de fiesta antes y durante la misa solemne parroquial.

Ya se ha aludido a la generalización constatada de altares secundarios en los templos. A veces incluso tienen aras móviles sobre ellos. Este elemento y otros datos evidencian hasta qué punto estaba extendida la costumbre de tales misas particulares, y refuerzan la sospecha de que a pesar de las advertencias de

los visitantes seguirían diciéndose paralelas a las misas mayores. Conocemos estas aras transportables porque el hecho de que se pudieran quitar fue considerado peligroso por los visitantes de la iglesia de Valenzuela, que ordenaron hacerlas fijas para que no se pudieran “mover ni llevar de allí”¹. El ara, “que no es sino altar pequeño de que usan cuando el grande no es consagrado”², se adaptaba efectivamente a las mesas de los altares no consagrados; las aras portátiles habían sustituido desde el siglo XIV a los altares portátiles, y permitían decir misa incluso fuera de una iglesia, en caso de tener privilegio para hacerlo³. Quizás el mandato calatravo de convertir las aras móviles en fijas tendría que ver con los posibles abusos derivados de la posibilidad de “llevar de allí” estos objetos litúrgicos, sacándolos de los templos.

Incluso se han documentado en una iglesia de la zona altares levadizos; aunque se reseñan tardíamente, constituyen una muestra más de la multiplicación de clérigos y de misas particulares celebradas por ellos, y quizá también del reparo a usar más de una vez al día el mismo altar según prohibiciones arcaicas que, aunque aisladas, son reminiscencias de la antigua disciplina del altar unitario⁴. Así, un inventario de la iglesia mayor de San Juan de Pozuelo recoge “un altar levadizo de madera con una peana para los pies” y otro “almario que esta hecho altar lebadizo en el altar de san miguel”⁵. Se deduce que el primero está dedicado a la Virgen, ante su imagen⁶; la materia de que está hecho (madera) contraviene todos los usos litúrgicos de emplear materiales sólidos para construir

¹ 1549, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 60r.

² Fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa*, NBAE, XVI. Madrid, 1911, pp. 80-81.

³ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*. Madrid, 1955, I, p. 475.

⁴ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 466. Documenta disposiciones restrictivas para el uso de los altares en el siglo VII procedentes de sínodos locales en la Galia.

⁵ 1550, Pozuelo. Ibid., Leg. 6080, núm. 16, fols. 1[b]v y 2[b]v respectivamente.

⁶ Todavía pueden verse en pequeñas iglesias rurales del Campo de Calatrava imágenes colocadas simplemente en un hueco u hornacina en las paredes laterales, sin altar delante.

los altares, preferentemente la piedra (imagen de Cristo, piedra angular) incluso en los portátiles, que solían ser de ónix o pizarra⁷. Y en el segundo caso puede verse que en el lugar donde se honraba a San Miguel se requerían a veces dos altares, lo que puede muy bien indicar que se decían simultáneamente dos misas votivas.

Sería, pues, fácil que este tipo de misas conviviera habitualmente con la mayor, con la consiguiente fragmentación de la atención de las gentes.

- Además de todo lo anterior, si se cumplen los mandamientos de los visitadores hay que entender que durante el culto el cura y el sacristán deben dedicarse a vigilar a los feligreses, con objeto de “sacar memoria” de los que infringen ciertas normas de comportamiento (hablar unos con otros, no guardar la separación de hombres y mujeres, etc.) para que los alcaldes puedan mandar ejecutar las penas. No es posible comprobar si esto se hacía (las cuentas examinadas no entran en detalles sobre la procedencia de los ingresos, salvo excepciones), pero quizá actuaba como estímulo para cumplirlo el hecho de que las penas pecuniarias se aplicaban en parte a necesidades del culto, normalmente el aceite para la lámpara del Santísimo Sacramento. Así, el cura habría de volverse hacia los fieles para verificar quiénes eran susceptibles de castigo; y aunque sólo el sacristán desempeñara esta función policial ya sería un factor distorsionador para el desarrollo de la celebración, que forzosamente atraería la atención de los asistentes.

Incluso en cierta ocasión los visitadores recurren a fomentar las denuncias entre los mismos feligreses⁸, con lo que se conseguiría que la medida correctora perjudicara la hipotética actitud atenta de un mayor número de personas.

⁷ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 474-475.

⁸ Con ocasión de la prohibición de que las mujeres de Villarrubia se sienten en los escaños de los hombres y coloquen tumbas y mesas sobre las sepulturas, se dispone que la mitad de la multa de medio real beneficiará al “que lo acusare”, y la otra mitad será para la lámpara que arde ante el sagrario.- 1549, *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 3, fol. 60r.

- Por último, no hay que olvidar las molestias y estorbos derivados de los propios aspectos materiales intrínsecos a la presencia de numerosas personas en el templo. Las celebraciones de la misa mayor son largas, desde luego. ¿Cómo se acomodaban las gentes?

Hay bancos y escaños en las iglesias, a los que a veces se alude en relación con conductas reprobables (escaños propios de hombres y de mujeres, la prohibición de permanecer sentados en ciertas partes de la misa⁹, etc.), aunque su mención cuantificada en los inventarios es tardía¹⁰ y dejan de consignarse en muchas ocasiones¹¹.

Cuando se citan parecen ser escasos: en algún templo, sólo dos bancos, en otro caso un único escaño, y difícilmente se llega a los 20¹², aunque a veces se

⁹ En 1537 en Valdepeñas, Santa Cruz de Mudela y Aldea del Rey. Sólo el inventario de esta fecha en el último lugar cita bancos y escaños; se omiten en los otros dos templos.

¹⁰ Las menciones son excepcionales. Los inventarios más antiguos (1471, 1491, y 1493 y 1495 casi siempre) omiten toda referencia a bancos de las iglesias, incluso en las mejores dotadas como las parroquias de Almagro, Daimiel, El Moral o Agudo, y siguen siendo raras en 1502; parece que no se considera necesario consignarlos (pero como ocurre también con otros objetos, con el transcurrir de los años estas listas se van haciendo más explícitas y completas). Sin embargo, sabemos que había bancos en 1491 en las iglesias de Calzada (Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 81r), Daimiel, Granátula y Valenzuela, puesto que se repite en la visita de este año un mandato dirigido a los oficiales concejiles sobre multas impuestas a los que no devuelvan los bancos a su lugar después de cumplimentar a los difuntos en las iglesias.

¹¹ Por ejemplo, los inventarios de San Bartolomé de Almagro no los recogen, pero sabemos que este templo tenía bancos porque en 1534 los responsables fueron censurados por permitir que aquéllos se colocaran transversalmente (Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 35v).

¹² En la parroquia de Santa María Magdalena de **Malagón** había en 1493 cuatro bancos y dos escaños (Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 336r), pero sólo los últimos se citan en 1502, y ninguno en 1538. En la de **Manzanares**, “çinco vancos de madera e dos toças para la gente se asyente en la yglesya”.- 1495, Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 132r. La iglesia de **Miguelturra** tiene en 1502 solamente “un vanco grande pesado” y “otro vanco de pino”; otros dos bancos suyos están en la ermita de Nuestra Señora de la Estrella.- Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 371r. Sin embargo, el mismo templo cuenta en 1538 con siete escaños de madera “para asientos”, cuatro bancos de pino y otros cinco bancos viejos de encina.- Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 22v. En 1502 para la de **Santa Cruz de Mudela** sólo se menciona una silla de pino.- Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v. La

reúne un número mayor de asientos entre escaños y bancos de distintos tipos¹³. Además, hay que tener en cuenta que a veces las menciones pueden referirse a escaños del coro o la tribuna, vedados al pueblo en principio.

En suma, sólo en casos contados habría asientos para todos los fieles, sobre todo si se considera que casi siempre la iglesia parroquial es la única de la villa o lugar, y que debe reunir por lo tanto a casi toda la población adulta. Además, era obligado reservar al menos el primer banco para las autoridades concejiles, aunque no lo hubieran ocupado al empezar la misa¹⁴, y también a “los viejos honrrados e ançianos” debía prestárseles este “acatamiento e mejoría” dejándoles los primeros asientos, lo cual no se hacía y acarreaba “desconçierto” y “escandalo”¹⁵.

Por cierto, estos datos confirman que los bancos se colocaban hacia delante en la nave, y puesto que en todos los templos debían estar los hombres delante y las mujeres detrás, serían ellas mayoritariamente quienes quedarán sin asiento. De todos modos, cuando hay información seriada se advierte que con el

iglesia de San Bartolomé de **Valenzuela** tiene “un escanno nuevo” en 1502.- Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 316v. Y la misma, cinco escaños y nueve bancos en 1549.- Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 98v. La de **Cabezarados**, tres bancos de encina en 1537.- 1537, Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 367v. En Santa María de la Encarnación de **Corral de Caracuel** hay siete bancos.- 1537, Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 258v. Cuatro escaños de madera y “otros bancos de asentar”: 1537, **El Viso**, igl. Nuestra Señora del Valle.- Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 11v. Cinco escaños de madera, once bancos grandes y dos pequeños: 1539, **Granátula**, igl. Santa Ana.- Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 177r.

¹³ De más asientos disponen las iglesias siguientes: la de Santa María la Mayor en **Puertollano**, que en 1502 tiene 6 escaños de madera de pino; 5 bancos de álamo; 17 bancos de tirante enteros; 6 bancos de medio tirante, y 4 bancos de ripia.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 77r. La de San Jorge en **Aldea del Rey** tiene, según su inventario de 1537, “seys escaños e quinze vancos de asentar”.- Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 106r. Los de 1491 y 1493 no reseñaban ninguno. También Santa María, en **Argamasilla**, tiene en 1537 (citados por primera vez) “ocho escaños grandes e pequeños” y “treze bancos de madera”.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 96v. Seis escaños de madera y diecisiete bancos: 1539, **Torrallba**.- Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 131r. 14 escaños pequeños y grandes; 10 bancos de tirante con sus pies y otros dos bancos de álamo: 1539, **Villarrubia**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 472v-473r. 27 escaños grandes y dos pequeños: 1549, **El Moral**, igl. San Andrés.- Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2 [b]v.

¹⁴ 1537, Santa Cruz de Mudela. Ibid., Leg. 6079, núm. 7, fols. 68v-69r.

¹⁵ 1495, junio 4, Daimiel. Ibid., Leg. 6109, núm. 38, fol. 181v.

tiempo se incrementa la cantidad de lugares para sentarse, señal de que se daba mayor importancia a este aspecto.

La gente probablemente utilizaría para lo mismo las arcas de pino existentes en todas las iglesias que guardaban ornamentos y objetos, si no estaban en las sacristías o en la casa de los mayordomos. Y se sabe que al menos en Almagro los fieles acudían a los oficios divinos con sus propias sillas¹⁶; pero en el mismo lugar, como ya se vió, se recriminó a los que se sentaban en las gradas de la puerta de la iglesia. Como caso extremo, en iglesias como la de Bolaños había quienes lo hacían junto al propio altar, lo que se intentó evitar en 1495¹⁷.

Además de lo anterior, el propio espacio de muchas iglesias parroquiales se revelaba insuficiente para la población en los últimos años del siglo XV. Muchos templos están siendo sometidos a obras de ampliación en esas fechas y hasta las primeras décadas del siglo XVI. A veces se trata de tareas de remodelación de envergadura, pero hay que tener presente que las obras de mantenimiento en un rincón u otro eran continuas, con la consiguiente incomodidad.

Por otra parte, la mayor parte de las visitas de 1491 y 1493 incluyen el mandato de cerrar las sepulturas del interior de las iglesias en un plazo de tres días, igualarlas y enladrillarlas; se repite la imagen de los suelos peligrosos a causa de haber cerrado mal las tumbas. Por ejemplo en 1537 el templo de Santa María en Argamasilla, tan rico en ornamentos y objetos de culto, presentaba un suelo enladrillado, pero “barrancoso” y con altibajos, “peligroso para andar por el con las cruces e otras cosas de la yglesya, que a seydo cavsa de caer e quebrar la cruz”¹⁸.

El tener que permanecer en pie durante toda la misa mayor, el apiñamiento obligado, las obras y el mal estado de la propia iglesia no son, desde luego, condiciones favorables para el fervor de los feligreses.

¹⁶ 1534, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 36v.

¹⁷ 1495, Bolaños, mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 63r.

¹⁸ 1537, Argamasilla. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 110r.

5.2. FACTORES DE CONCENTRACIÓN DE LA ATENCIÓN

Nuestros datos muestran que el pueblo congregado en la misa participaba de ella más activamente a partir del rito propiamente eucarístico; y en concreto, en los momentos del ofertorio, la elevación y probablemente en la recepción de la paz, a lo que hay que añadir la del pan bendito. Sin embargo, no hay que suponer *a priori* que el resto del tiempo los fieles permanecen indiferentes al ritual. Hay una serie de elementos que, al menos potencialmente, pueden centrar su atención y provocar su devoción.

La liturgia posee un componente sensorial que invita a la participación vital y que se extrema en las misas solemnes de los días de fiesta. Cuestión distinta es si consigue orientar la piedad hacia los fines propios de la misa o bien hacia un mundo difusamente sagrado, logro que tampoco habría que menospreciar, pues significaría que el culto cumple su función religiosa (en el sentido de poner en relación --*religare*-- al hombre con Dios, o con la Virgen o los santos).

Aquí hay que tener en cuenta todo lo que se percibe por la vista, el oído e incluso el olfato y el tacto. Si recurrimos al conocimiento del ritual de la época, tal como lo presentan los estudiosos de la liturgia, y lo combinamos con los datos de nuestras fuentes, podemos indicar los siguientes factores.

- A veces se escucha inequívocamente el toque de las campanillas: señalan sobre todo la Elevación de las especies consagradas, de forma bien audible incluso para los que permanecen fuera del templo esperando el tañido que les avi-

sará para entrar a presenciara¹⁹. Campanillas, relojes de campanillas y campanas marcan nítidamente el momento cumbre de la misa²⁰, interrumpiendo las eventuales distracciones, conversaciones, etc. y centrando poderosamente la atención de los fieles, que quizás entonces se arrodillan; a la vez, les está llegando seguramente el perfume del incienso, y el encendido de luces en el altar al comenzar el canon puede subrayar también la ceremonia.

Además, los inventarios recogen campanillas “de comulgar”²¹, aunque probablemente no se refieren a la comunión dentro de la misa sino a la llevada a los enfermos como Viático; asimilables, probablemente, a la “canpana pequenna de quando lievan el cuerpo de nuestro sennor”²² o “para levar el corpus christi”²³, para lo cual se utilizan también otras algo más grandes (“una canpana mediana con que tannen a llevar el corpus christi”²⁴) o más sonoras (“una campanilla de

¹⁹ Por ejemplo, 1502, El Moral, mandamiento al concejo.- Ibid., Leg. 6075, núm. 25, fol. 76v. *Vid. supra* lo relativo a la asistencia a la misa mayor.

²⁰ *Vid. infra* el apartado sobre la devoción eucarística, en el epígrafe dedicado a la adoración del sacramento durante la consagración.

²¹ Por ejemplo, 1491, **Aldea del Rey**, igl. San Jorge.- Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 107v (igual en 1493, Leg. 6075, núm. 12, fol. 39v). 1491, **Granátula**, igl. Santa Ana.- Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 100r (también en 1493). 1491, **Malagón**, igl. Santa María Magdalena.- Ibid., Leg. 6075, núm. 11, fol. 255v (también en 1493 y en 1502). 1491, **Piedrabuena**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 159v (también en 1495 y en 1502). 1491, **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 3, fol. 33r. 1495, **Manzanares**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 131 v. 1495, **Pozuelo**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v. 1502, **Miguelturra**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r. 1502, **Puertollano**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75v. 1502, **El Viso**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 9r. 1537, **Corral de Caracuel**, igl. Santa María de la Encarnación.- 1537, Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 258v. 1539, **Torralba**.- Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 131r.

²² 1493, Abenójar, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 85v. Lo mismo en 1495.

²³ 1493, **Mestanza**, igl. San Esteban.- Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 199r. 1495, **El Moral**, igl. San Andrés.- Ibid., Leg. 6109, núm. 36, fol. 92r. 1502, **Tirteafuera**, igl. Santa Catalina.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65r. 1502, **Villamayor**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 12, fol. 98v.

²⁴ 1493, Argamasilla, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 186v.

metales para sacar el corpus christi”²⁵). En algunos lugares estas campanillas de comulgar son las únicas reseñadas; se usarían también para el momento de la Elevación en la misa²⁶.

También la lectura del Evangelio se anuncia con toque de campanilla, según citan expresamente inventarios de iglesias como la de Villarrubia: “tres campanillas, una de comulgar e otra que *tanne al evangelio* e otra chica de servicio del altar”²⁷. Muchas de las campanillas antes citadas, cuyo uso no especifican los inventarios, se emplearían en este momento.

- En cuatro ocasiones se procede a la incensación del altar al menos los días de fiesta: al comienzo de la misa; antes de leer el Evangelio; durante el Ofertorio y durante la Elevación de las especies consagradas. El incienso significa reconocimiento de Jesucristo como Dios y Señor y elevación del espíritu, y también, según las interpretaciones alegóricas de la misa tan del gusto de la Edad Media, recuerda las veces que Jesucristo oró al Padre y los ungüentos que derramaron sobre Él María Magdalena, en vida, y los varones José de Arimatea y Nicodemo sobre su cadáver. En todo caso, la expansión del perfume del incienso (en el Ofertorio se debe incensar no sólo el altar, sino “a cada fiel”) contribuye a subrayar dichos momentos y a crear toda una atmósfera sacra bien perceptible.

Las iglesias del Campo de Calatrava cuentan casi siempre con incensarios de distinto tamaño, uno o dos, aunque sean viejos²⁸, a menudo de azófar o “frusle-

²⁵ Distinta de otra de azófar pequeña también reseñada en el inventario. 1502, **Valenzuela**, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 316v.

²⁶ Hay una única “campanilla para levar el corpus christi” en la iglesia de San Juan de la pequeña localidad de Cabezarados.- 1493, Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 81v. Lo mismo ocurre (según inventarios del mismo año y de los siguientes) en las iglesias de Malagón, Mestanza, Abenójar, Cabezarados, Tirteafuera, Villamayor y El Viso (las cuatro últimas en 1502), etc. La de Malagón tiene en 1502 la campanilla de comulgar y además otra pequeña.- Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 186v.

²⁷ 1502, **Villarrubia**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 174r. También en 1539, Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 472r.

²⁸ 1491, **Picón**, igl. San Salvador.- Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 178v. 1493, **Argamasilla**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 186v. “Un

ra”²⁹ (latón³⁰), a veces de cobre³¹ y, sólo las más pudientes, de plata³², que tienen también otro menos rico para las misas de los días feriales. En ciertos templos contrastan los incensarios pobres y viejos con la riqueza de ornamentos, como en

incensario de fruslera viejo syn cadenas”: 1502, **El Viso**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 10v.

²⁹ 1491, **Almagro**, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122v. 1493, **Corral de Caracuel**, igl. Santa María de la Paz.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 52r. 1493, **Granátula**, igl. Santa Ana.- Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 204v. 1493, **Puebla de Don Rodrigo**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 89v. 1493, **Saceruela**, igl. Santa María de las Cruces.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 94v. 1495, Agudo, igl. San Benito.- Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 233r. 1495, **Bolaños**, igl. Santa María de Alta Virtud.- Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 65v. Tienen dos en 1491 la iglesia de Santa María de **Santa Cruz de Mudela** (Ibid., Leg. 6075, núm. 3, fol. 33r) y la del mismo nombre en **Villarrubia** (Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 195). También dos de este material: 1493, **Abenójar**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 85v (lo mismo en 1495); 1493, **Caracuel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 56r. 1495, **Pozuelo**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v. 1502, **Tirteafuera**, igl. Santa Catalina.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65r.

³⁰ 1491, **Piedrabuena**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 159v. En 1495 en la misma iglesia hay dos incensarios de latón, uno de ellos viejo (1495, Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 216v), que se sigue conservando en 1502. 1493, **Alcolea**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 61v. Un incensario de latón pequeño: 1495, **Valenzuela**, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 70r (lo mismo en 1502). 1502, **Villamayor**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 12, fol. 98v. Dos de latón viejos: 1502, **Villarrubia**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 174r.

³¹ 1491, **Malagón**, igl. Santa María Magdalena.- Ibid., Leg. 6075, núm. 11, fol. 255v (también en 1502). 1493, **Mestanza**, igl. San Esteban.- Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 198v. Un incensario de cobre viejo: 1493, **Torralba**, igl. Santa María la Blanca.- Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 323v (también en 1495 y en 1502).

³² Hay dos incensarios, uno de plata y otro de “fuslera”, en 1491 en la iglesia de Santa María de **Calzada**.- Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 84r. Para el mismo templo en 1502 se describen “un incensario de plata con quatro cadenillas de plata” y otro “viejo de cobre” (Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fols. 329r y 329v). También en la iglesia de Santa María de **Daimiel** hay “un incensario de plata con sus cadenas” y otro de “fusilera”.- 1491, Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fols. 180v-181r (en 1493 y en 1502 el inventario sólo recoge el de plata). En 1502 el inventario de Santa María la Mayor de **Puertollano** reseña un incensario de plata nuevo de 6 marcos; también tenía otro de fruslera.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 74v. Entre las cosas que el mayordomo de la iglesia de **Valdepeñas** debía mandar reparar en 1537 estaba el incensario de plata que pesaba casi 3 marcos (tenía otros dos de latón).- Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 238v. San Bartolomé de **Valenzuela** tiene un incensario de plata en 1549 (Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 98v), que ha sustituido al de latón pequeño citado en 1495, aunque éste se sigue mencionando como viejo.

San Andrés, de El Moral³³, donde en realidad se recurrió a utilizar otro de plata propiedad de cofradías de la villa³⁴. Los inventarios de algunos no los citan³⁵. En ocasiones, su mal estado puede llegar a resultar peligroso para los asistentes al culto: “E mercareys un ynçensario de açofar para ynçensar porque la dicha yglesia no tiene al presente salvo uno muy quebrado y al tienpo que con el ynçensan salen las brasas”³⁶; por ello a veces se mandan renovar³⁷, y aunque no se considera un gasto tan urgente como el de cálices o casullas es frecuente ver citados incensarios nuevos al lado de los viejos. Ocasionalmente, también hay navetas para el incienso³⁸, de plata u otros materiales, o cajas para tenerlo³⁹.

³³ “Un ençensario de alaton desguarneçido” en 1493.- Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 213r.

³⁴ Este incensario de plata de 4 marcos era propiedad conjunta de tres cabildos, Santa María, Santiago y Santa Catalina.- 1495, Ibid., Leg. 6109, núm. 36, fol. 92r. Se sigue citando de la misma forma en 1502.

³⁵ No puede saberse si es una simple omisión, pero a veces coincide que se trata de pequeñas iglesias; es posible que en ellas la misa careciera de este elemento litúrgico. Por ejemplo, no figura incensario en la iglesia de Santa María, del lugar de Gargantiel, que depende del concejo de Almadén y es cuidada y gestionada por una cofradía (1493, ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 96v).

³⁶ 1502, Malagón, mandamiento al concejo.- Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 189r. En 1538 sólo posee esta iglesia un incensario viejo de latón.- Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 20r.

³⁷ En 1493 el inventario de la iglesia de **Argamasilla** recoge un incensario viejo. En 1510 se le manda al concejo comprar uno (1510, Ibid., Leg. 6076, núm. 12, fol. 243v); lo debió de comprar de plata, puesto que en 1537 su mayordomo recibió la orden de adquirir uno de latón para reservar el de plata para las fiestas.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 109r. Se ordena la compra de un incensario al concejo de **Corral de Caracuel** y al mayordomo de la iglesia de Santa María de la Paz.- 1510, Ibid., Leg. 6076, núm. 31, fol. 178v. Lo mismo en el caso de Santa María de **Piedrabuena** en 1510, cuyo inventario de 1502 todavía recogía dos, uno de ellos viejo (se especifica que sea un incensario de latón).- Ibid., Leg. 6076, núm. 3, fol. 204r. También la iglesia de **Tirteafuera** tenía su incensario en 1502 pero en 1510 debe adquirir otro.- Ibid., Leg. 6076, núm. 25, fol. 76r.

³⁸ 1502, **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v. En 1510 el concejo de **Agudo** y el mayordomo de la iglesia reciben de los visitadores la orden de comprar, entre otras cosas, una naveta de plata para el incienso.- Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 111r. La tiene también, quizás de plata como el incensario, la iglesia de Valdepeñas en 1537.- Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 225r.

³⁹ 1539, Villarrubia, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 472r.

- Otra acción litúrgica que afecta sensitivamente a los fieles es la aspersión del agua bendita, tanto al principio como al final de la misa. En nuestra zona consta que era una tarea que los clérigos desempeñaban a conciencia: no se limitaban a la aspersión general del pueblo desde las gradas del altar sino que iban rociando con el agua bendita a los fieles mientras pasaban entre ellos, el mismo sistema --censurado por los visitantes-- que seguían para recoger sus ofrendas:

“... los clérigos ... andan ofreçiendo por toda la yglesia yendo donde estan asentados los feligreses e ansy mismo en car las mugeres, lo qual es muy desonesto e cabsa algunas diçiones escandalosas”.

Después de ordenar que los clérigos permanezcan en la grada más baja del altar en lugar de andar entre la gente so pena de cien mrs., el visitador se refiere al ritual del agua bendita:

“E lo mismo mando que se cunpla al tiempo que los dichos clérigos fueren a echar el agua bendita, que no anden ofreçiendo en cal las dichas gentes so la dicha pena”⁴⁰.

A tenor de lo anterior, parece que los clérigos se hacen eco del afán de los fieles por recibir personalmente el agua bendita; no quieren éstos un gesto simbólico, sino una acción con un resultado tangible.

¿Qué efectos se esperan de ello? Tratadistas como Hernando de Talavera asimilan la aspersión del agua bendita del inicio de la misa al bautismo de penitencia preparatorio a la predicación de Jesús (el de San Juan Bautista); y la aspersión del final recuerda los bautizos masivos realizados por los apóstoles después de la Ascensión. Pero fuera de estas posibles interpretaciones tan específicas,

⁴⁰ 1534, Almagro, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 40r.

probablemente los feligreses recibirían el agua bendita con la convicción sobre su poder protector, especialmente contra las asechanzas de Satanás, que es otra cualidad que también recoge Talavera asociándola a las oraciones con que se bendice⁴¹. El maestro Ciruelo, al describir los exorcismos contra el dominio del diablo manifestado en los endemoniados o en las casas de las que toma posesión, no olvida mencionar la eficacia del agua bendita y de las oraciones litúrgicas de su bendición, eficacia que comparten con la de la misma cruz: el sacerdote “diga luego echándole agua bendita [al endemoniado] los exorcismos que se dicen al bendezir de la agua los domingos”⁴². Si se trata de la perturbación de casas o monasterios (causando estruendos, rompiendo objetos, cambiando las cosas de lugar, etc.) prescribe que los clérigos recorran todas las estancias con la cruz y el agua bendita diciendo el salmo 20, el comienzo del Evangelio de San Juan y los exorcismos de la bendición dominical del agua; y que “pongan cruces de ramos benditos o de candelas benditas en todos los lugares de la casa; y tengan siempre en ella el agua bendita”⁴³. Por último, además de constituir un *remedio* contra la actuación del diablo (enfermedades, desgracias, tentaciones), el agua bendita actúa en las *bendiciones preventivas*, a modo de escudo protector para personas u objetos, o para los frutos de la tierra; por ejemplo, para alejar las tempestades el sacerdote deberá bendecir las heredades desde la torre de la iglesia, accionando “con su agua bendita hazia todos los cabos”, concretamente en los meses de abril, mayo y junio⁴⁴.

⁴¹ Pero advierte que en ese sentido el agua bendita “aprovecha mucho tomada con devoción” (*Ibid.*, p. 92). Es la línea que sigue en todo el tratado: trata de evitar toda interpretación supersticiosa del efecto automático de los gestos y las oraciones e invita al pueblo a unirse a los del celebrante incluso con fórmulas que sugiere para distintos momentos.

⁴² Pedro CIRUELO: *Reproucion de las supersticiones y hechizerias*. Introd. y edic.: A. V. Ebersole. Valencia, 1978, Parte III, capít. 8º, p. 116. La obra fue escrita en 1530; la editora utiliza la edición de Salamanca de 1538.

⁴³ *Ibid.*, Parte II, capít. 1º, p. 51.

⁴⁴ *Ibid.*, Parte III, capít. 9º, p. 123.

Así, en estos momentos de la misa previsiblemente los fieles esperan atentos el contacto con el agua bendita; sobre todo al final del culto, pues no hay que olvidar que mucha gente retrasa la entrada hasta la Consagración y por lo tanto deja de participar en los ritos iniciales. Si bien es cierto que éste no constituye de por sí un aliciente suficiente para acudir a la misa mayor desde el comienzo, por otro lado siempre es posible tomar agua bendita de la pila de la entrada.

Pero no hay duda de que la atención de los presentes se vería atraída con mayor o menor devoción, sobre todo al bajar los clérigos del altar y recorrer los bancos y la nave con el acetre y el hisopo, cubiertos con una capa a veces reservada a este uso (la iglesia de Miguelturra tiene “una capa de seda colorada para echar agua los domingos con su çenefa al derredor de filo de oro e seda”⁴⁵).

Los inventarios de las iglesias recogen siempre el “açetre para el agua bendita”⁴⁶ (de latón, cobre o estaño) y casi nunca el hisopo⁴⁷, probablemente por

⁴⁵ 1502, **Miguelturra**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r.

⁴⁶ 1491, **Granátula**, igl. Santa Ana.- Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 100r (también en 1493). 1491, **Picón**, igl. San Salvador.- Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 178v. 1491, **Valenzuela**, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 114r[a]. 1491, **Villarrubia**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 195r (lo mismo en 1502). 1493, **Abenójar**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 85v (lo mismo en 1495). 1493, **Alcolea**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 61v. 1493, **Cabzarados**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 81v. 1493, **Caracuel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 56r. 1493, **Corral de Caracuel**, igl. Santa María de la Paz.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 52r (también en 1502). 1493, **Gargantiel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 96v). 1493, **Malagón**, igl. Santa María Magdalena.- Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 336r (también en 1502). 1493, **Mestanza**, igl. San Esteban.- Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 198v. 1493, **Puebla de Don Rodrigo**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 89v. 1493, **Saceruela**, igl. Santa María de las Cruces.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 94v. 1493, **Torralba**, igl. Santa María la Blanca (también en 1495).- Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 324r. 1495, **Pozuelo**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v. 1502, **Puertollano**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75v. 1502, **Tirteafuera**, igl. Santa Catalina.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65r. 1502, **Villamayor**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 12, fol. 98v. 1502, **El Viso**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 10v.

considerarlo incorporado al recipiente. Con frecuencia se tienen dos⁴⁷, pero ello no indica necesariamente que dos clérigos procedieran a la vez a la aspersión del agua, porque alguno puede no utilizarse (a veces se reseña un acetre viejo y otro nuevo⁴⁹). Se comprueba en ocasiones cierta desidia, como en la iglesia de Malagón, bien dotada: “e hareys trocar el açetre que agora esta fecho pedaços”⁵⁰. Pero también en los mismos templos se cuida su renovación⁵¹.

- Además de estas acciones litúrgicas que subrayan diversos tiempos del culto, hay estímulos visuales fijos. Hay que recordar lo que antes se expuso a propósito del “templo vestido” y de las imágenes y escenas contenidas en una gran variedad de soportes iconográficos; son elementos que focalizan la atención y al mismo tiempo la dispersan en el fragmentarismo característico de la religiosidad medieval.

- Por último, no hay que olvidar otros elementos del desarrollo del culto de los cuales no sabemos hasta qué punto llegaban al pueblo, pero que pueden atraer su interés, bien por marcar cortes en el continuo del ritual recitado en latín por el celebrante o bien por tratarse de acciones gestuales muy significadas.

⁴⁷ “Un açetre e un hisopo de hierro”: 1538, Malagón, igl. Santa María Magdalena.- Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 20r.

⁴⁸ Dos “açetres” reseña el inventario de la iglesia de Santa María de **Piedrabuena** en 1471.- Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 69r; en 1495, uno de ellos como viejo (1495, Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 216v). También 1491, **Daimiel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181r. 1491, **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 3, fol. 33r; 1495, **El Moral**, igl. San Andrés.- Ibid., Leg. 6109, núm. 36, fol. 92r. Un acetre de latón y otro de cobre: 1493, **Aldea del Rey**, igl. San Jorge.- Ibid., Leg. 6075, núm. 12, fol. 39v. Dos de cobre: 1493, **El Moral**, igl. San Andrés. - Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 213r.

⁴⁹ 1493, Argamasilla, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 186v.

⁵⁰ 1502, Malagón, mandamiento al concejo.- Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 189r.

⁵¹ “Un açetre estannado nuevo”: 1502, **Valenzuela**, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 316v.

Por una parte, en diversas ocasiones el ministro o su ayudante se dirigen expresamente al pueblo con fórmulas y aclamaciones⁵² del tipo de *Amen* (que expresa consentimiento, como respuesta a oraciones de bendición y plegaria dichas por el sacerdote), *Alleluia*, *Deo gratias*, *Dominus vobiscum*, *Pax vobis*, etc. Son fórmulas breves que al menos resultarían muy familiares a las gentes, y quizás, aunque no respondieran, podrían contribuir a orientar su atención hacia algunas partes concretas del culto. Por otra parte, si es que se hacían, cumplirían la misma función otras invitaciones que según muchos formularios estudiados dirigía el diácono a los fieles⁵³ (en el caso de nuestras iglesias, tendría que tratarse de un capellán ayudante, o del sacristán), indicando qué postura debían adoptar; por ejemplo: *Flectamus genua!*, *Levate!*

Por otro lado, el desarrollo de la misa incluye una serie de gestos litúrgicos que pueden resultar más expresivos que las mismas palabras; serían percibidos en mayor o menor medida por los fieles.

Por ejemplo, quizás no captarían las ligeras inclinaciones del ministro ni las imposiciones de manos, aunque éstas son conocidas a los fieles fuera de la misa al formar parte de las bendiciones. O el trazar la cruz sobre la hostia y el cáliz, ni siquiera cuando se hace en el transcurso del *canon* (la parte tenida como más importante de la misa) al suplicar en voz baja *benedicas haec dona*, pues el celebrante está de espaldas; este gesto lo repite después de la consagración y antes de la elevación menor al final del canon (cinco cruces, en cada caso). Difícilmente visibles para las gentes, cabe dudar igualmente de que los asistentes le atribuyeran el significado alegórico correspondiente, las cinco llagas y otros elementos de la Pasión⁵⁴, aunque algunos autores piensan que el pueblo conocía perfectamente

⁵² Vid. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 194 y ss.

⁵³ *Ibid.*, p. 348.

⁵⁴ El número de cruces y su explicación, en *Del Sacrificio de la misa* de Gonzalo de Berceo, según la sistematización que elabora J. Sánchez Herrero de las alegorías y símbolos de la misa recogidas en autores castellanos: *Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV*, p. 285.

estas interpretaciones y con ellas seguía la misa⁵⁵, convertida en dramatización de la vida y, sobre todo, muerte del Salvador.

Pero otros gestos son, al menos, muy conocidos y llamativos: por ejemplo, el de los brazos abiertos totalmente en forma de cruz, muy del gusto de los cristianos como gesto orante durante toda la Edad Media (pues imita al crucificado, como subrayaba, por ejemplo, Berceo⁵⁶), que el ministro debe mantener en el transcurso del canon y después de la consagración según prescriben los misales a lo largo del siglo XV y, a veces, también mientras recita las colectas (Inocencio III ordenaba que los clérigos sostuvieran entonces los brazos del celebrante)⁵⁷. Por otra parte, los besos al altar y otros signos muy perceptibles de reverencia y penitencia (genuflexiones, golpes de pecho), además de sugerir eventuales contenidos alegóricos pueden desempeñar la función de hacer partícipe al pueblo de los sentimientos propios de la acción litúrgica o, en todo caso, de actitudes generales de veneración, contricción, etc., supliendo su comprensión de las oraciones que están siendo simultáneamente recitadas.

De hecho, en el transcurso de la misa los propios asistentes debían realizar también algunos de estos gestos, como arrodillarse en varias ocasiones y golpearse el pecho al *Confiteor*. De su difusión da fe el maestro Ciruelo en su *Reprouacion contra las supersticiones y hechizarias* de 1530. Cuando condena las “cerimonias vanas” con las que muchos acompañan sus oraciones, deja claro que hay otras lícitas “que se vsan comunmente entre los christianos” y les incitan a rezar con más devoción: cita gestos asociados universalmente a la oración y

⁵⁵ J.F. RIVERA RECIO: “Espiritualidad popular medieval”, en Historia de la Espiritualidad (dirs.: B. Jiménez Duque y L. Sala Balust), A. *Espiritualidad católica*, I: *Espiritualidades bíblica, de los primeros siglos cristianos y de la Edad Media*, Barcelona, 1969, p. 643.

⁵⁶ Cuando el sacerdote extiende los brazos después de la consagración representa a Cristo tal como estaba cuando lo hirió el soldado Longinos con la lanza (*Del sacrificio de la Misa*).- J. SANCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV*, p. 285.

⁵⁷ Después del siglo XV, se ordenó que se limitara elevar y extender un poco los brazos, por lo que se refiere al canon y la parte siguiente a la consagración.- M. RIGHETTI: *Ob. cit.*, pp. 341-342.

propios del celebrante en la misa, como “poner las rodillas en tierra, alzar los ojos al cielo, juntar las manos, herir los pechos”; y otros exigidos a los fieles como señal de respeto, por ejemplo, ante la elevación: “descubrir las cabeças”. Lo que reprueba Pedro Ciruelo como superstición, y aún vanidad diabólica, es atribuir la eficacia de la oración a estas “ceremonias” en sí mismas (“[piensan que] sin ellas la oración no aprovechara y con ellas alcançaran lo que dessean”), con requisitos que el vulgo añade como imprescindibles, sea una determinada frecuencia, un concreto número de días, o una continuidad férrea. Algunos de ellos acusan claramente la influencia de la liturgia; así, se ha de repetir la fórmula con una cierta cantidad de velas de colores concretos, o con gestos que recuerdan el ritual, siquiera en parte: por ejemplo, algunos “dizen que la persona a de tener los braços abiertos en cruz y no a de mudar los ojos acabo alguno”⁵⁸ (salvando la intencionalidad, la dirección que deben seguir las miradas del celebrante en ciertos momentos de la misa son también indicadas en las rúbricas).

Aparte de ello, por supuesto la señal de la cruz para santiguarse --de acuerdo con sus múltiples significados⁵⁹-- estaba prescrita para los clérigos y los fieles en muchos momentos de la liturgia: al entrar en la iglesia; como triple señal, en la frente, la boca y el corazón, al evangelio y al *sursum corda*; al *Benedictus*⁶⁰; siempre que se nombra la Trinidad, como por ejemplo al acabar el *Gloria* y el *Credo*, etc. Es un gesto tan universal para los cristianos, y con un uso extralitúrgico tan difundido⁶¹, que es probable que el pueblo no lo omitiera --aunque

⁵⁸ Parte III, cap. 11, p. 131.

⁵⁹ Significa el sello de Cristo, la profesión de fe en Él, la afirmación de su poder contra los malos espíritus (por ello, se emplea en los exorcismos); la invocación de la gracia de Dios recordando los méritos de la cruz de su Hijo. Además, bendición, consagración y santificación.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 337-338.

⁶⁰ Así lo indica Alonso de Madrigal en su Tratado sobre la forma que qvie de tener en el oyr de la missa de 1511.- Cit. por J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV*. León, 1978, pp. 286-287.

⁶¹ Ya desde los primeros tiempos de la Iglesia, en la práctica privada de los cristianos era normal signarse (la pequeña cruz en la frente) o santiguarse al salir de casa o entrar en algún sitio, al ir a la mesa y a la cama, al ponerse en camino, en momentos de peligro, etc., sobre todo como protección.- M. RIGHETTI: *Ob. cit.*, p. 334-335.

sólo fuera por imitación de los clérigos--, sumándose así al sentido litúrgico de los respectivos momentos. El santiguarse cuando se debía hacerlo, o no, dependería de la actitud general en el seguimiento de la misa.

El mismo razonamiento puede aplicarse a los cantos del ordinario: no cabe duda de que el pueblo los conocía sobradamente, por repetidos y porque se les estimulaba a hacer suyas oraciones como el *Pater Noster* y el *Credo* (incluidas en los catecismos; en las disposiciones sinodales sobre la enseñanza catequética; recomendadas para combatir amenazas metereológicas o al demonio, y también para rezarlas --con indulgencias-- mientras el sacramento era alzado en la consagración, etc.). Los otros, *Kyries*, *Gloria*, *Sanctus* y *Agnus Dei*, debían de ser también populares (como se sabe fehacientemente en el primer caso). En principio, los cantos litúrgicos regulares pueden ser considerados entre los elementos susceptibles de contribuir a mantener la atención del pueblo, aunque no en el grado de las acciones clericales que les afectan directa y tangiblemente (como la aspersion del agua bendita o la recogida de las ofrendas). Si, cuando el coro o el cura los entonaban, los fieles se distraían, no era por una indiferencia motivada por la incomprensión; otros factores como la longitud de las piezas musicales, el hábito de conversar, o actitudes más generales hacia la misa como la noción de que se trata de una acción propia de los clérigos, podrían hacer que, a pesar de todo, desviarán su atención del culto. No siempre la inhibición respecto al desarrollo de la misa viene dada por su ininteligibilidad para los laicos.

5.3. CONDUCTAS VINCULADAS A LA GLOBALIDAD DEL CULTO.

Los visitantes denuncian comportamientos irrespetuosos, que vendrían a representar actitudes indiferentes hacia el culto; y otros que no son adecuados a lo que se está celebrando, y que indican un modo de orientar desviadamente el sentido religioso de la misa mayor.

Se ha preferido integrar los primeros en un planteamiento más amplio, *misa y sociabilidad*, porque están en relación directa con el carácter de reunión social que tiene la misa mayor; y además podrán examinarse al lado de otras costumbres bien admitidas que se basan en el mismo principio.

El segundo de los usos, seguramente menos generalizado, manifiesta un modo particular de vivir la misa mayor, dentro de un enfoque que es religioso pero distinto del genuino del culto eucarístico parroquial festivo. Es uno de los pocos testimonios con los que contamos acerca de la variedad de posibilidades espirituales (relación con lo sagrado, con Dios) que las gentes pueden encontrar en aquella misa obligada desde su óptica personal.

5.3.1. Misa y sociabilidad.

El carácter comunitario de la misa mayor de domingos y fiestas no sólo tiene una evidente importancia dentro de la teología de la liturgia, sino que además (o al margen de ello) es una realidad tangible que se impone en el modo de vivirla, desvirtuada a veces su esencia religiosa al menos en apariencia.

Independientemente del contenido del culto, éste reunía a la mayor parte de los habitantes de unas poblaciones que eran uniparroquiales casi en su totalidad. Y lógicamente, la propia concentración humana promovía la comunicación recíproca. Por otra parte, durante la celebración litúrgica más importante de la semana no se rompía la naturalidad con la que las gentes insertaban los espacios sagrados en su vida social, un contexto que hay que tener en cuenta, tal como se expuso al comienzo de la parte dedicada a las celebraciones litúrgicas⁶². También la celebración eucarística en sí aparece como espacio de sociabilidad, aparte de que a ella se traslada también la jerarquización existente en el exterior al reservarse al menos el primero de los bancos para las autoridades concejiles (alcaldes, regidores y escribano) y, en todo caso, los forasteros notables⁶³: los elementos de prestigio no son ajenos a la ceremonia eucarística.

-- Las actitudes genéricamente irrespetuosas de los fieles, no a título individual sino como consecuencia de tomar la asistencia a la misa como ocasión de convivencia, parecen ser algo habitual a tenor de la frecuencia con que son denunciadas. De hecho, es una fórmula invariablemente dirigida a los curas en las

⁶² *Vid.* “La sociedad local y el espacio sagrado”, en la parte I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico.

⁶³ 1537, Santa Cruz de Mudela.- *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 7, fols. 68v-69r.

visitas (por ejemplo, en todas las de 1537, 1538 y 1539) la que les ordena amonestar a los parroquianos para que, estando oyendo misa,

“dexen de hablar unos con otros en cosas de negoçios, pues la yglesya es casa de oraçion”⁶⁴.

En alguna ocasión se alude a que, además de estar “hablando y entendiendo en cosas de negoçios profanos”, las gentes andan “paseandose por la dicha yglesya”; en realidad es una denuncia hecha a propósito de la asistencia al rezo de las horas, pero el mismo texto se refiere después a cómo el cura debe prohibir tanto las conversaciones como los paseos “estando en la yglesya *en la mysa* e otros divinos ofiçios”⁶⁵. El hecho de deambular por el templo vendría favorecido por la escasez de bancos que se aprecia según las menciones de los inventarios. Y mantenerse al margen del desarrollo de, al menos, parte de la celebración, hablando con los conocidos, parecería dentro de la normalidad a los ojos de los laicos. De hecho, también a veces los clérigos hacen lo propio (se están “murmurando en cal los seglares”), según se ha visto en relación con las horas canónicas.

Hay momentos de la misa durante los cuales el estar los seglares hablando unos con otros llama la atención especialmente a los visitantes que han sido testigos de ello. Efectivamente, lo hacen mientras se canta el *Gloria* y el *Credo*, con el agravante de que permanecen todos sentados en lugar de estar de pie. El texto en el que se denuncian ambas conductas vinculadas entre sí se repite de manera prácticamente literal en 1537 para Santa Cruz de Mudela⁶⁶, Aldea del

⁶⁴ Por ejemplo, en Valdepeñas.- 1537, *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 9, fol. 241v. Lo mismo en Malagón, Miguelturna, Valenzuela, Torralba, Granátula, Daimiel, Villarrubia, etc.

⁶⁵ 1534, Almagro.- *Ibid.*, Leg. 6078, núm. 1, fols. 39r-39v.

⁶⁶ Igl. Santa María. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 7, fol. 70v.

Rey⁶⁷ y Valdepeñas⁶⁸; en 1538 a propósito de las iglesias de Malagón⁶⁹ y Miguelturra⁷⁰; y en 1539 (continuación de la visita iniciada en el año anterior) para Valenzuela⁷¹, Torralba⁷², Granátula⁷³, Daimiel⁷⁴ y Villarrubia⁷⁵. Sólo en el mandamiento de la visita a la iglesia de Villarrubia aparecen algunas variantes que marcamos en cursiva:

“Y porque estando en la dicha yglesia un dia de domingo oyendo la misa mayor vimos que al tienpo que se dezia e cantava la gloria y el credo⁷⁶ todos se estavan asentados, honbres e mugeres, deviendo estonçes de estar levantados como lo manda la yglesia [*deviendo estar rezando e con mucha atençion e contemplaçion*].

E porque es mucha Razon que desde aqui adelante se haga mejor que hasta Aqui se haze [porque demas de ser error ynpiden al saçerdote que dize la Misa e los otros ofiçios divinos e a los fieles christianos que con devoçion las oyen, lo qual es en deserviçio de dios nuestro señor e desacato del templo], de parte de su magestad e horden mandamos a todos los fieles christianos que estovieren oyendo la santa misa los dichos dias de domingos e fiestas que en tanto que se dize e canta la gloria e el credo desde el comienço hasta ser acabado esten en pie con la atençion e Reverençia que deven e son obligados. E que estando en la dicha yglesia dexen de hablar unos con otros en cosas de negoçios, pues la yglesya es casa de oraçion e no de otros negoçios. E a vos el Rector mandamos que tengays mucho cuydado de dezir e amonestar esto a vuestros perrochanos en la yglesia...”

⁶⁷ Igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fols. 113r-113v.

⁶⁸ Igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fols. 241r-241v.

⁶⁹ Igl. Santa María Magdalena. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fols. 31v-32r.

⁷⁰ Igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fols. 46r-46v.

⁷¹ Igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6079, núm. 22.

⁷² Igl. Santa María La Blanca. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fols. 141v-142r.

⁷³ Igl. Santa Ana. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fols. 183r-183v.

⁷⁴ Igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 421v-422r.

⁷⁵ Igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26.

⁷⁶ Así en el mandamiento dirigido a la iglesia de Valdepeñas y la mayoría de las demás. En el de Aldea del Rey varía: “... *se cantava* la gloria y el credo”; y en el de Santa Cruz de Mudela: “... *se dezia* la gloria y el credo”.

Frente a ello, lo que se exige a los fieles es estar en pie con “atención e Reverencia” durante los cantos citados; y en general, mientras dura la misa deben “Rezar sus devociones e estar con mucha atención e devoción”⁷⁷; alternar la atención al ritual que se desarrolla en el presbiterio con los rezos libres paralelos es el ideal propuesto, pero hasta los cristianos más piadosos encontrarían dificultades para no dedicarse esporádicamente a la conversación con el vecino.

-- Si la generalización de esta conducta parece indicar la escasa culpabilización que entraña para la conciencia de los fieles, en cambio hay otra práctica que al menos en algunos casos es objeto de censura social: se trata de aprovechar la celebración de la misa para mezclarse entre sí hombres y mujeres.

Esta transgresión a la separación espacial de los sexos en el templo es descrita de manera mucho más particularizada para cada caso, al contrario de las fórmulas invariables que condenan la conducta antes descrita.

Y dicha diferencia, por cierto, reproduce un problema metodológico general sobre la realidad concreta o no de las costumbres censuradas por los freiles calatravos en sus visitas (extensible a otras fuentes como las sinodales). Es decir: podría suponerse que las denuncias ajustadas a lugares determinados son más fiables, pues se trata de corregir algo constatado en unas u otras iglesias, mientras que, por el contrario, cabe la posibilidad de que las fórmulas repetidas (aún bajo la apariencia del testimonio ocular de los freiles visitantes) obedezcan al interés por prevenir ciertos comportamientos, aprovechando el modelo de prescripciones anteriores y con independencia del grado en que se produzcan en el lugar visitado. En todo caso, en una perspectiva de conjunto --fuera de la casuística local-- hay que pensar que la reiteración de una admonición refleja la tendencia general a incurrir en los usos reprobados, además de mostrar la importancia que la autoridad correctora les otorga; y, por otra parte, también hay que reconocer su valor a las denuncias concretas que resultan de una información específica relativa a cierta

⁷⁷ 1537, Corral de Caracuel.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 267v.

iglesia o de la verificación de los propios freiles, tomándolas como testimonios fehacientes de la realidad de la transgresión. Pero no necesariamente excepcionales sino, probablemente, indicios de prácticas extendidas.

Este uso, el de la ruptura de la debida separación entre ambos sexos en las celebraciones, sería posiblemente más frecuente de lo que nuestros datos indican, pero no tanto como para merecer una codificación formularia de su condena y castigo introducida en todos los mandamientos de las visitas. Lo que sí se apunta es que era algo que, además de ser “muy desonesto”, estaba socialmente mal visto: “causa murmuraciones y escandalos”⁷⁸ entre las gentes que, o lo reprobaban realmente, o son muy conscientes de que aquellos hombres y mujeres traspan un límite e incurrían en una falta moral; y quizás es esta mentalidad común la que frena la mayor expansión de tal conducta.

En Fuencaliente algunas mujeres que iban a oír misa y otros oficios divinos “subían” a sentarse entre los hombres, en los primeros asientos⁷⁹; lo mismo se denuncia en Villarrubia, especificando que el entrarse “a sentar dentro de los escannos entre los onbres” ocurre especialmente en la misa mayor de los días de fiesta; esta y otras prácticas femeninas suscitaron la desaprobación de otras personas y aún su delación a las autoridades calatravas: “algunos vezinos desta villa se nos quexaron”⁸⁰. Hacen lo propio las mujeres en Almagro⁸¹, aunque aquí también se recoge la costumbre de algunos hombres de sentarse entre ellas⁸² o de lado en bancos colocados transversalmente, mirando hacia ellas, de lo que “se cabsan algunas diçiones”⁸³.

En otros lugares como Villamayor la práctica que se califica como “cosa vergonçosa” no llega a ser la de mezclarse unas y otros; consiste simplemente en

⁷⁸ Por ejemplo, en Fuencaliente.- 1537, *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fol. 23r.

⁷⁹ *Ibid.*, fols. 22v-23r. Como se señaló arriba, se les prohíbe hacerlo bajo cierta pena salvo en ocasiones de velaciones, entierros o aniversarios.

⁸⁰ La referencia es más tardía.- 1549, *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 3, fols. 59v-60r.

⁸¹ 1534, *Ibid.*, Leg. 6078, núm. 1, fol. 40v.

⁸² *Ibid.*, fol. 36r.

⁸³ *Ibid.*, fol. 35v.

estar en misa mayor las mujeres sentadas delante de los hombres en la capilla principal, cuando es sabido que “en los pueblos de buen regimiento” se acostumbra a hacer al contrario: del arco de la capilla principal hacia delante deben estar los varones, y desde ese límite hacia atrás, las mujeres⁸⁴.

En este último caso (con fecha de 1502) la pena es comparativamente muy dura, ya que se ordena expulsar del templo y cobrar un real a la mujer que se resista a permanecer detrás. Curiosamente, años más tarde se habrá suavizado el castigo a pesar de ser más grave la falta, pues nótese que cuando lo que se denuncie sea la misma mezcla de hombres y mujeres (casos citados arriba) sólo se les impondrá medio real de multa y no se mencionará la expulsión. Es un indicador de que resultaba difícil erradicar la costumbre de salir del espacio asignado para el propio sexo y de que las penas seguramente no se ejecutaban.

En otro orden de cosas, como se ha podido ver son la deshonestidad y el escándalo los argumentos manejados por los visitantes para fundamentar sus censuras; no aparece explícitamente el de la posible distracción que suponen estas conductas para la debida atención al culto, que sí recogen más afinadamente autores de algunos tratados⁸⁵.

Por último, lo anterior nos lleva a recordar que los fieles no manifiestan actitudes homogéneas en su religiosidad. En este caso percibimos las diferencias en la dimensión moral que la integra, aquí asociada a los modos de comportarse durante la misa mayor obligada. Una parte de aquellos sintoniza con las pautas disciplinares --más que espirituales-- referidas a la dignidad del lugar y del culto propuestas por las jerarquías y las hace suyas, de modo que acusan el impacto de la transgresión de otros⁸⁶.

⁸⁴ 1502, *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 12, fol. 101v.

⁸⁵ “Item, [pecan] los que a tal tiempo más tienen los ojos a los aullidos de los cantores ... y, lo que peor es, a las mujeres, o ellas a los varones, que no a las ceremonias dignas de toda consideración que se tratan y hacen en la misa” (entre los pecados contra el primer mandamiento).- Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar*, p. 14.

⁸⁶ Seguramente en ocasiones la obligada conceptualización inherente a la tarea interpretativa de la Historia conduce a simplificaciones excesivas en el sentido de adjudicar

-- En la misma línea de la misa festiva como reunión social pero en otro orden de cosas, también las autoridades se sirven de este acto de culto en cuanto circunstancia que congrega al mayor número de parroquianos: su celebración se convierte en ocasión de difundir noticias y mandatos al margen del desarrollo de la liturgia.

Se trataba de algo habitual, en el contexto de la función del templo parroquial como centro social, aunque en el siglo XV los asuntos dados a conocer en las iglesias parecen tener ya un carácter más propiamente religioso, o relacionado con la jurisdicción eclesiástica, y menos cívico que en épocas anteriores (existencia de edificios de ayuntamiento, difusión de los mandatos concejiles mediante pregón, etc.). Así, en las puertas de los templos se publicaban las bulas papales que podrían afectar a sus feligreses o señores; y en el transcurso de las misas de domingos y fiestas, “quando grand muchedunbre de pueblo vinie-re a los ofiçios divinos”, se proclamaba y denunciaba “publica e solepnemente” a los excomulgados, “anathematizados, entredichos, e de las conpannias de los christianos [...] del todo desmenbrados e echados”, para que todos los demás pudieran evitar su trato. Así lo exigía el propio texto de la bula de Paulo II que en 1466 defendía los derechos jurisdiccionales de los obispos contra los desmanes de los señores, incluidos los miembros de las Órdenes Militares⁸⁷.

En nuestra zona, en efecto, hay testimonios de las exhortaciones, mandatos o noticias transmitidos durante la misa mayor festiva.

a los cristianos laicos de épocas concretas, vistos como un bloque homogéneo, unas determinadas categorías de mentalidad y actitud hacia las prácticas religiosas (máxime cuando se trata de las exigidas oficialmente por la Iglesia).

⁸⁷ El texto o el traslado autenticado de la bula debería ponerse, en sesenta días, “en las puertas de las yglesias cathedrales o de las collegiales o perrochiales de las çibdades”. Los obispos, arcedianos, etc., y sus oficiales, mandarían hacer la denuncia de los culpables y pertinaces durante las misas festivas, instando a los fieles para que denunciaran a su vez a otros rebeldes.- 1466, enero 3, Roma. Traslado y traducción autorizados por la iglesia de Toledo: 1467, octubre 1, Toledo. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Dipl., Carp. 450, núm. 143.

A veces son de contenido religioso general, como anunciar indulgencias⁸⁸ y jubileos⁸⁹ a cambio de ciertas limosnas. En otros casos, se trata de admoniciones relacionadas con la misa misma; realizadas, por lo tanto, con una intención que en principio aparece como doctrinal o catequética, pues pueden redundar en la adecuación de las conductas a la norma eclesiástica o incluso en una mejor formación de los fieles. Pero hay que señalar que a la vez son órdenes emanadas de la jerarquía calatrava con sus correspondientes amenazas de multa.

Por ejemplo, los curas deben amonestar al pueblo en el templo para que se abstenga de hablar o dedicarse a cuestiones profanas durante la misa y centre su atención y devoción, pero advirtiéndole que lo contrario supondrá cada vez el pago de medio real; y hay que notar que son el cura y el sacristán los encargados de sacar memoria de los transgresores para que los alcaldes ejecuten la multa, cuyo importe recibirá a su vez el mayordomo de la iglesia. El carácter de conminación supera al catequético. Con la misma advertencia sobre el castigo correspondiente aplicado por la autoridad civil, también debe adoctrinar el cura a los presentes en los días de fiesta sobre cuestiones de moralidad relacionadas con la misa, como la ya citada relativa a la permanencia de todas las mujeres detrás de los hombres y no delante⁹⁰.

A menudo son prohibiciones simplemente relativas al buen estado material del templo, como la de pegar candelas que ensucian y tiznan las paredes: el cura amonestará a los fieles al respecto durante uno o dos domingos durante la misa; si éstos continúan haciéndolo los sacristanes podrán tomar las velas para el servicio del sagrario y de los altares. Es significativo que sean los oficiales concejiles, por mandato calatravo, quienes a su vez tengan el deber de ordenar al cura incluir di-

⁸⁸ En 1337 se ordenaba en todo el arzobispado de Toledo predicar las indulgencias y perdones prometidos por la limosna a cierto hospital; la publicación de los perdones se haría en misa mayor, antes del Evangelio, durante cuatro domingos y, si era necesario, también entre semana. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Dipl., Carp. 446, núm. 90.

⁸⁹ 1537, Fuencaliente.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 1, fol. 18r.

⁹⁰ 1502, Villamayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 12, fol. 101v.

cho pregón en la misa. El mismo sistema se sigue para recordar a los parroquianos su obligación de cerrar las sepulturas de sus difuntos al tercer día para evitar los daños de un pavimento levantado⁹¹, y los oficiales concejiles no deben consentir que pasen carretas por el cementerio, “haziendolo pregonar e amonestar en la yglesia al cura”⁹².

En todo caso, se trata de pautas de conducta externa dentro del templo y a propósito de la conservación del templo, y de cuestiones de moral; no se ha comprobado que en ningún caso se intente mejorar la formación del pueblo en cuanto al conocimiento de la propia liturgia. Y en numerosas ocasiones, como puede verse, el cura párroco es el portavoz de los oficiales concejiles o de la autoridad calatrava cuyo mandato les implica a todos ellos.

Pero también durante las misas el rector de la iglesia puede adoctrinar o corregir a los fieles según su propia iniciativa, y sin duda así se haría a menudo. En general, se encarga a los curas que amonesten a sus feligreses en la iglesia sobre todo aquello que cumpla a su oficio⁹³, de acuerdo con las prácticas habituales⁹⁴ y a imitación de los sínodos toledanos, que asignan a los párrocos el deber de amonestar al pueblo después del Evangelio acerca del modo de comportarse en la iglesia⁹⁵.

⁹¹ Mandamiento incluido en todas las visitas a los concejos en 1493. Vid. por ejemplo Valdepeñas, Leg. 6075, núm. 17, 1493, fol. 237v.

⁹² 1495, Pozuelo.- Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 186v.

⁹³ 1537, Santa Cruz de Mudela.- Ibid., Leg. 6079, núm. 7, fol. 70v.

⁹⁴ Debemos entender como relativamente habitual el hecho de que, el domingo, el celebrante interrumpa la misa mayor en el momento anterior a la consagración con objeto de amonestar a los feligreses que se encuentren en otras iglesias para que vayan a la propia parroquia, ya que fray Hernando de Talavera reseña como pecado el dejar de hacerlo. *Breve forma de confesar*, p. 13.

⁹⁵ Vid., por ejemplo, el Sínodo diocesano de Alcalá de 1497 presidido por Cisneros, c. 6. Al tratar de los gestos de reverencia debidos al Santísimo Sacramento se amenaza con la multa de un florín a los curas que sean remisos en adoctrinar en ese sentido al pueblo. Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, p. 345.

En otras ocasiones los anuncios realizados no tienen una relación tan directa con la liturgia o el templo: es el caso del pregón de la venta en almoneda, “cada domingo e fiesta”, de la antigua casa del hospital para mejorar la nueva que un matrimonio donó para este uso en Valenzuela, en 1510⁹⁶. A veces se elige la circunstancia de la reunión del pueblo en los oficios festivos para contar con testigos a propósito de acciones que integran un pleito; en el que en 1510 enfrentó al concejo de Aldea del Rey con el mayordomo del Clavero, la actuación del procurador concejil partía del desafío que el segundo hizo en la iglesia de San Jorge, “publicamente”⁹⁷. Un último ejemplo, aunque tardío, es bien significativo. Al comienzo de cierto pleito que enfrentó a la Orden de Calatrava con el vicario visitador del arzobispado de Toledo entre 1566 y 1571 (con motivo de la visita que éste pretendía realizar a las ermitas y cofradías de Fernancaballero), las actuaciones del oficial del arzobispo se realizan en la iglesia de la villa de Ballesteros precisamente “a la misa mayor”. Además, la comparecencia de los mayordomos y sacerdotes desobedientes se fijaba para el transcurso de la misma celebración el domingo 3 de noviembre de 1566; y, por último, el mandamiento del vicario se leyó públicamente durante el santo sacrificio, “al tiempo de ofrecer”⁹⁸.

En realidad, todo lo anterior puede relacionarse con el uso del templo para fines distintos a su función cultural, tal como se vió en el apartado dedicado a “la sociedad y el espacio sagrado”⁹⁹, donde aludíamos, por ejemplo, a las reuniones

⁹⁶ Ibid., Leg. 6076, núm. 19, fol. 337r.

⁹⁷ En el templo y en presencia de todos, este mayordomo instó a los oficiales del concejo a presentar ante los visitadores las quejas que tuvieran sobre él. Los agravios se centran en el perjuicio causado por el ganado de este personaje y en el hecho de que “pone los alcaldes de su mano sin lo facer saber al conçejo”. Las protestas del procurador de esta villa incluían la amenaza de despoblarla.- 1510, abril, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6076, núm. 18, fols. 393r y 397r-398r.

⁹⁸ Traslado de 1579, dic. 30, Convento de Calatrava.- Ibid., Leg. 6117, núm. 4, fol. 13r.

⁹⁹ En el marco de la vivencia del culto litúrgico.

concejiles o de capítulos de la Orden celebrados en las iglesias. El contexto es el mismo: la inexistencia de una separación nítida entre lo profano y lo sagrado o, tal vez, la voluntad de revestir de sacralidad asuntos profanos.

En todo caso, estos mandatos, amonestaciones o avisos rompían el desarrollo del ritual cantado en latín y centraban claramente la atención del pueblo, aunque el objeto de su interés no estuviera relacionado con la liturgia.

5.3.2. La misa mayor adaptada como oficio funerario por las mujeres

Una de las conductas reprobadas afecta exclusivamente a ciertas mujeres de Villarrubia, único lugar para el que consta este testimonio aunque su comportamiento podría estar más generalizado. Se trata del hábito de permanecer durante los divinos oficios junto a las sepulturas de sus difuntos e incluso encima de ellas, especialmente los días de fiesta y en tanto que dura la misa mayor, con toda la instalación propia de los cumplimientos por los difuntos.

Esto probablemente no habría trascendido para prohibirse de no ser por las molestias físicas que acarrea al resto de las personas. Pero además de por el estorbo se las reprende en el contexto de su costumbre de sentarse “dentro de los escaños entre los onbres” (lo que causa “algunas diçiones” y otros inconvenientes), puesto que aquella devoción junto a las sepulturas exige situarse en el

espacio reservado a los varones. Ambas prácticas son englobadas en la misma prohibición:

“Otrosy fuymos ynformados que ... aun algunas [mujeres] tienen por costunbre de estar un año o mas e menos dentro de los dichos escaños [de los hombres] sobre sepulturas de sus difuntos, y lo que peor es que tienen tumbas y mesas y velas de çera con que ocupan mucha parte de la dicha yglesia, de lo qual algunos vecinos desta villa se nos quexaron.

Y proveydo de Remedio çerca dello como conviene, de parte de su magestad e orden mandamos que muger alguna sea osada de se entrar a sentar de aqui adelante dentro de los escaños entre los onbres, so pena de medio Real por cada vez que lo quebrantare, el qual aplicamos la mitad para el que lo acusare y la otra mitad para azeyte de la lampara del Santysimo Sacramento, syno que se asyenten de los escaños abaxo en el cuerpo de la dicha yglesia entre las otras mugeres.

So la qual pena asy mismo mandamos que ninguna muger tenga puesta tunba ni mesa alguna sobre ninguna sepultura dentro de los dichos escaños, syno solamente en tanto que se dixere el novenario o se hiziere cunplimiento por el difunto o los ofiçios. Y para que aya mejor execucion en ello, mandamos ... luego nonbreys una persona por executar dello, el qual tenga espeçial cuydado de lo hazer cunplir y executar so la misma pena. Y fazeldo y cunplido asy, so la pena de cada quinientos mrs. para la obra de la yglesia”¹⁰⁰.

Así pues, algunas mujeres instalaban sus “tumbas” y mesas con velas sobre las lápidas y se quedaban sobre ellas durante toda la misa mayor, y repetían esta práctica por un periodo prolongado, hasta un año iniciado probablemente a partir de la muerte del familiar.

Creemos que es evidente que intentan reproducir las condiciones de las celebraciones por los difuntos, que siempre tendían a efectuarse en torno a la sepultura concreta del finado: en los testamentos la gente encarga “desyr cada lunes un Responso sobre su sepultura”¹⁰¹; durante treintanarios y novenarios se

¹⁰⁰ 1549, Villarrubia, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fols. 59v-60v.

¹⁰¹ Es el encargo de Teresa García a cambio del legado de un huerto para el cura que sirviere la iglesia de Santa Catalina de Tirteafuera, reflejado en el inventario del templo de 1502.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 66r.

colocan cruces en el mismo lugar¹⁰². Y los allegados buscaban la mayor proximidad con la tumba de aquél por quien se rezaba: entre 1491 y 1495 muchas visitas incluyen un mandamiento dirigido a los concejos que refleja la costumbre de las gentes que mientras “fasen cunplimiento a los difuntos ... mudan los bancos de su lugar” al sitio de la tumba, y al terminarse los oficios no los devuelven al emplazamiento original¹⁰³.

Aparte de tener que mezclarse con los hombres para llevar adelante su devoción, ésta generaba incomodidades al resto de los asistentes a la misa, pues como se dice en el texto, ocupaban gran parte del templo. Pero nótese que las quejas han partido de los propios vecinos de la villa. Parece ser una muestra más de la indiferencia de los clérigos servidores de la iglesia ante el comportamiento de los seglares.

No es éste el lugar para reflexionar sobre el sentido que, a partir de los cultos en torno a las tumbas, se otorga a la vida ultraterrena, de modo que parece entenderse que el alma pervive asociada de algún modo al cuerpo enterrado. Sí interesa subrayar que las mujeres que actuaban así estaban recurriendo a convertir la misa mayor habitual de la parroquia en oficio funerario; en lugar de hacer el encargo específico de treintanarios, responsos o aniversarios, tratan de alargar en el tiempo (hasta un año) la eficacia de aquellas celebraciones *pro defunctis* que se hicieron al morir el allegado. En suma, aplican dicha misa por el alma de sus difuntos, y para ello consideran necesario recrear las condiciones externas.

¹⁰² En 1510 los visitadores recriminaban tanto al concejo de Miguelturra como al mayordomo de la iglesia que sacaran la cruz buena de plata para ponerla sobre las sepulturas; no debían hacerlo si no fuera cobrando ciertas cantidades de dinero, distintas en treintanarios y en novenarios.- Ibid., Leg. 6076, núm. 15, fol. 242r.

¹⁰³ Los oficiales concejiles deben ordenar restituir los bancos a su lugar y, en caso de no hacerse, cobrar la multa de 30 mrs. para la obra de la iglesia. *Vid.* por ejemplo 1491, Calzada.- Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 81r. También aparece el mandamiento en las visitas de 1491 a los asuntos públicos (mandatos a los concejos) de Daimiel, Granátula, Valenzuela, y de nuevo en 1495 se repite en relación con la iglesia parroquial de Daimiel (a los que “fueren porfiosos” se les ejecutará la pena de medio real).

Esta práctica revela una interpretación individualista de la celebración eucarística solemne de las fiestas y supone un modo libre de integrarse en la oración comunitaria. Así mismo, expresa una forma de personalización peculiar de la misa mayor al servicio de las intenciones devocionales propias. En este caso la hemos conocido por llevar aneja una manifestación externa, pero probablemente se extendería a otros casos. No queda ni mucho menos fuera de la lógica que las gentes aprovecharan la ocasión de la misa mayor para aplicarla en favor de sus súplicas particulares.

En este caso, nada puede saberse de la actitud interna de tales mujeres, si elevan también su oración por los familiares fallecidos o simplemente consideran que, posibilitando las condiciones externas de un oficio de difuntos (al colocar tumbas, mesas y velas), consiguen que el culto desarrollado en el altar adquiriera esa función intercesora concreta. En todo caso, para ellas la misa obligada de las fiestas en la parroquia reviste un sentido específico y supone, más que un deber, una oportunidad positiva de alcanzar la intención deseada.

5.4. LA VIVENCIA DIFERENCIADA DEL DESARROLLO DEL CULTO.

Nos podemos interrogar sobre la vivencia de la misa por el pueblo en dos sentidos: su captación del sentido genuino y sus apreciaciones particulares, derivadas de su conducta. Lo primero se trató de discernir a propósito de los modos de incumplimiento del precepto dominical, integrando con las nociones de los seglares las de las propias jerarquías calatravas y el clero. Todo apuntaba al obscurecimiento del sentido sacrificial de la misa y su reducción a culto genérico a Dios; su percepción fragmentaria y no global; su consideración como acción clerical y no eclesial, a la vez que predomina el individualismo sobre lo comunitario parroquial; la valoración de la misa no en el sentido litúrgico propio de cada vez sino como ocasión de súplica particular, etc.

Ahora se trata de entrar en la propia celebración para contrastar estas conclusiones, enriqueciéndolas con el análisis expuesto en el punto anterior (*condiciones* de la celebración) y con otras noticias. En primer lugar, en lo que se refiere al desarrollo general del culto, y en segundo lugar, atendiendo a sus partes, pues los fieles, según sus conductas, valoran diferenciadamente el ritual de la misa, en el marco del modo de proceder de los clérigos.

En relación con la percepción del ritual por los fieles, muchos aspectos tratados hasta aquí deben ser recordados en este momento.

Considerado aquél en sus distintas partes, el sentido que tienen los ritos cada vez es expresado por oraciones litúrgicas y por gestos. En cuanto a las oraciones, algunas de ellas ni siquiera son oídas por los fieles, pues el sacerdote las recita de espaldas a ellos y en voz baja. Pero las más solemnes y fijas son cantadas, y a pesar de hacerse en latín el pueblo captaría su sentido general, de alabanza (*Gloria, Sanctus*), penitencia (*Kyries*), etc. Difícilmente ocurriría esto con otras plegarias, las oraciones sacerdotales como las rezadas sobre el cáliz y la patena mientras se procede a la oblación litúrgica en el ofertorio. Se atendería a los saludos y fórmulas que el celebrante dirige al pueblo (como *Dominus vobiscum*) en función de la importancia del momento que anuncian o cierran. No es posible saber si las conversaciones y murmullos de la gente, tan denunciados por los visitantes, serían continuos como telón de fondo de las oraciones o esto dejaría de ocurrir en momentos concretos. Las actitudes negativas denunciadas arriba (paseos, charlas) no invalidan lo que se expuso acerca de la apariencia del templo: altar y sagrario pueden focalizar la atención de los fieles; las imágenes pueden inducir una actitud devota, etc. Estas posibilidades se harían realidad en los momentos considerados importantes por el pueblo, por afectarles más a ellos.

Son más fáciles de percibir los gestos, sobre todo algunos más ostensibles.

Hay que tener en cuenta que en general circula una amplia serie de interpretaciones alegóricas de todos los momentos de la misa y de cada gesto corporal, acción y oración del sacerdote, el número de veces que las hace, sus silencios y pausas, la razón del encendido de las luces, el incienso, los matices de la voz, los ornamentos, etc.

Se viene a concebir la misa como una auténtica representación dramática de la vida y muerte de Jesús. Desde las explicaciones de Amalario de Metz en el siglo IX (*De Ecclesiasticis Officiis*), no habían dejado de sucederse: se enriquecieron en los siglos XI y XII con nuevos detalles, tuvieron cierta crisis en el siglo XIII (la escolástica opuso a las interpretaciones simbólicas la solidez teológica), aunque no dejaban de repetirse en los tratados (el *Del Sacrificio de la*

misa de Gonzalo de Berceo es una buena muestra¹⁰⁴), y se volvieron a extender con fuerza en la baja Edad Media, ahora mucho más centradas en el tema de la Pasión pero también menos sistematizadas¹⁰⁵, aunque algunos autores escogían los motivos simbólicos según una cronología precisa, como se aprecia en Hernando de Talavera¹⁰⁶.

Las interpretaciones alegóricas de la Pasión de Cristo a menudo obscurecen totalmente el sentido teológico de la acción litúrgica concreta. La misa se ve como una sucesión de símbolos sin relación con el significado litúrgico propio, pero teóricamente todo ello permite a los fieles captar de modo fragmentario la misa y darle un sentido, precisamente con la ventaja de no tener que integrarlo en una comprensión orgánica. Carecemos de datos que indiquen si las gentes del señorío calatravo las conocían y aplicaban (si no pormenorizadamente, es de suponer que gestos como los brazos extendidos en cruz del sacerdote o los besos dados al altar, de cuya veneración participan muchos con sus donaciones, eran captados e interpretados).

De todos modos, esto también depende de los propios clérigos: si subrayan los momentos especiales y los gestos, si el coro contesta adecuadamente al celebrante y éste observa el ritual. Por lo que sabemos, no siempre era así: a veces no cantan entero el *Credo*, no cantan el *Paternoster*, no cantan sino que rezan la misa mayor, la inseguridad en el ritual debía de ser la habitual aunque sean pocos los libros con el canon o las tablas de la consagración que recogen los inventarios de los templos. Por otra parte, los clérigos capellanes celebrando misas votivas en

¹⁰⁴ Vid. la útil exposición de J. Sánchez Herrero, integrando sus interpretaciones con las de otros autores castellanos del final del siglo XV y comienzos del siguiente, para la sucesión de los ritos en la misa.- *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, pp. 284-286.

¹⁰⁵ Para esta evolución documentada, vid. J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*. Madrid, 1953, 2ª ed. (Traduc. de 3ª ed, alemana, 1949), pp. 154-168.

¹⁰⁶ Va viendo en cada rito el proceso ordenado de la Pasión, que culmina en la muerte identificada con los símbolos de la consagración. A partir de esta parte, comienza a rememorarse la resurrección en los gestos y oraciones.- *Tratado de lo que significan las ceremonias de la misa*.

los altares secundarios, paralelamente a la misa principal, no contribuyen a las debidas atención y devoción que las gentes debían prestar a la última, que tampoco se ven favorecidas por las propias condiciones de incomodidad que a menudo presentan los templos ni por la vigilancia que el cura y el sacristán deben ejercer sobre los feligreses, si lo hacen.

Y en cuanto a la adecuación entre rito concreto y piedad, hay que recordar que, para los freiles visitantes, la liturgia no conforma modos de devoción, sino que más bien los envuelve, pues recomiendan al pueblo no sólo atender sino “rezar sus devociones” paralelamente. Sin embargo, también deben responder con sus gestos (de pie, inclinaciones, santiguarse) dependiendo de lo que se esté oficiando. Y hay que tener presente la puesta en juego de los elementos sensoriales de la liturgia, los fijos y, sobre todo, los que dan realce a ciertos momentos (toques de campanilla, incensaciones, encendido de luces).

Por último, parece general un modo desenvuelto de relacionarse con el espacio sagrado que conduce (aparte de las actitudes irrespetuosas) a la no separación de clero y fieles, en contra de la voluntad de las jerarquías: los primeros se mezclan con los segundos en distintos momentos, en algunos lugares éstos se sientan a los pies del mismo altar y meten sus sillas en el coro, etc. Esto, que en principio es una transgresión censurada, hay que verlo como un elemento positivo para la involucración de los fieles en la celebración, a su modo pero cercanamente.

Estas indicaciones ya de por sí sugieren que las gentes atenderían fragmentariamente al desarrollo del culto. Vamos a insistir en este aspecto, la **valoración diferenciada de algunas de sus partes.**

La misa se desenvuelve en tres grandes partes: 1) Los preliminares, que litúrgicamente no son imprescindibles pero desarrollan ritos de preparación del sacerdote y de los fieles, oraciones en suma de purificación, penitenciales, de alabanza y de súplica, que se cierran con la colecta; en esta parte el hombre se dirige a Dios o, más bien, es el sacerdote quien lo hace en nombre del pueblo. 2) La liturgia de la Palabra (Dios se dirige al hombre por su revelación), independiente pero complementaria de la eucarística. Por último, 3) la liturgia eucarística con los siguientes momentos: el Ofertorio, el Canon (Consagración) y la Comunión, que en síntesis se corresponden con las acciones de dar, sacrificar y recibir.

Según nuestros datos, lo que realmente interesa al pueblo es la liturgia eucarística: por diferentes motivos los fieles viven con especial intensidad el Ofertorio, la Consagración (o, mejor, la Elevación que le sigue), y los ritos de la paz y el pan bendito, en el contexto de la liturgia de la Comunión el primero y seguramente al final de la misa el segundo.

Sin embargo, también las partes anteriores contienen elementos que pueden suscitar el interés de las gentes. En realidad, podría intentarse la reconstrucción de la misa completa, paso a paso, integrando los datos aportados por los liturgistas con los de los tratados coetáneos que señalan la sucesión de los ritos, su significado y la debida actitud de los fieles; y éstos, con los elementos del culto que hemos encontrado en los inventarios de los templos de nuestra zona. Pero para evitar la prolijidad que esto supondría, entendemos que sólo es necesario señalar el marco litúrgico de las conductas particularmente descritas y denunciadas por los freiles visitantes, o que ellos intentan inculcar.

5.4.1. Los preliminares de la misa.

Seguramente esta parte de la misa no era muy apreciada. Algunos tratados, ya en la primera mitad del siglo XV, exhortaban a los fieles a llegar antes de empezar la celebración, signarse al entrar en el templo y orar de rodillas en espera del comienzo¹⁰⁷. En los sínodos de Alcalá de 1497 y de Talavera de 1498, Cisneros añade los gestos de tomar agua bendita antes de signarse y santiguarse y adorar inclinados al Santísimo Sacramento¹⁰⁸.

No debía de ser infrecuente la costumbre de retrasarse; es algo que se prevé, de hecho, en el caso de las autoridades concejiles: “porque es mucha Razon que sy la dicha justiciã y Regimiento se detoviẽre algunos dias proveyendo las cosas que cunplen al bien de la villa e fueren tarde a la yglesya, que tengan lugar desocupado en que se asyenten”¹⁰⁹. Por otra parte, como ya se dijo, muchas personas entran al templo sólo desde la elevación. Lo más significativo es que a veces los propios visitantes obligan a pasar únicamente a partir del Evangelio. Sin embargo, el afán de ocupar los escasos escaños y bancos del templo podría motivar a los fieles a estar presentes desde el mismo toque de campana a la misa mayor.

Es muy posible que trazaran la señal de la cruz sobre el pecho o la frente, ya que era un gesto muy difundido no sólo en la liturgia sino en la práctica

¹⁰⁷ Es la propuesta de Alonso de Madrigal, *El Tostado*, en su *Tratado sobre la forma en el oyr missa*, según J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, p. 286.

¹⁰⁸ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, pp. 345 y 355.

¹⁰⁹ A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 7, 1537, Santa Cruz de Mudela, fol. 68v.

privada de la vida cotidiana con un sentido, entre otros, de protección¹¹⁰, que a veces se realiza asociado a supersticiones muy reprobadas¹¹¹.

De lo que no hay duda es del uso de tomar agua bendita de las pilas existentes en todas las iglesias. A veces, al hacerlo se iba más allá del gesto sobrio de tocarla con los dedos, como ocurría en Santa María Magdalena en Malagón, donde la pila de agua bendita se encontraba en el centro de la iglesia (en vez de hallarse en el rincón junto a la puerta de entrada) y además de ocupar mucho sitio provocaba que

“muchas personas estando en misa e en los otros oficios divinos se detenían en la dicha pila e se echaban de pechos en ella, estando mezclados entre las mugeres que van a la misma yglesya, lo qual todo es feo e muy deshonesto”¹¹².

Aparte de constituir una nueva ocasión para entremezclarse con el sexo opuesto, ¿podría esto interpretarse como un afán de purificación desmedido que se traduce en la vehemencia del gesto que termina abarcando casi al cuerpo entero? En todo caso, en la misma línea, en otros momentos de la misa la aspersion del agua sobre los feligreses genera también la censura de la jerarquía calatrava: los clérigos no se limitan a hacerlo desde las gradas del altar, sino que adentrándose por donde están los fieles andan entre ellos y, lo que es peor, “en cal las mugeres”¹¹³. Este modo de distribuir el agua bendita por el celebrante o sus ayudantes que bajan del altar parece reflejar el deseo de los laicos de que el rito se cumpla,

¹¹⁰ Litúrgicamente tiene muchos más significados: colocarse bajo el sello de Cristo, invocar la gracia de Dios posible por la cruz de su Hijo, consagrarse y santificarse, profesar la fe, etc. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 334-338.

¹¹¹ Los “saludadores” pretenden curar enfermedades de gentes y animales. A veces, a las bestias de todo un pueblo “de lexos los miran y *santiguan* diziendoles ciertas palabras”.- P. CIRUELO: *Reproucion de las supersticiones y hechizerias*, Parte III, p. 103.

¹¹² *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 18, 1538, fol. 26v.

¹¹³ *Ibid.*, Leg. 6078, núm. 1, 1534, Almagro, fol. 40r.

según se ve, no en general ni simbólicamente, sino en la persona de cada uno. Y esto podía ocurrir también al comienzo de la misa (la aspersión del pueblo tiene lugar entonces y al final de la celebración).

En la primera parte de la misa hay elementos que podrían atraer la atención de los fieles: la propia aspersión del agua; la incensación; y el primero de los numerosos besos al altar que es símbolo de Cristo (más aún si los ministros han entrado en procesión), teniendo en cuenta que el altar está revestido y tiene sobre él los cirios encendidos y la cruz.

Seguramente no son suficientes para inducir a la entrada puntual en el templo, pero al menos pueden contribuir a integrar en la celebración a las personas que ya se encuentren dentro.

Otras oraciones de esta parte no les serían desconocidas. Es posible que les resultara familiar el salmo *Iudica me Deus*, cantado por el cura al pie del altar; al menos es el que se recomendaba a todo cristiano como preparación para la comunión en la primera mitad del siglo XV¹¹⁴ (lo que al margen del alcance de la obra ascético-moral concreta que lo manda puede indicar cierta difusión de tal oración), pero quizá no necesariamente conocerían su sentido como suspiro del desterrado por entrar en la presencia de Dios.

Todavía al pie del altar, el sacerdote canta el *Confiteor* y, dialogando con el coro o los ayudantes, el *Kyrie Eleison*. Suponemos que al menos el pueblo captaría el sentido global penitencial de estas palabras, expresado por los golpes de pecho del celebrante, y la necesidad de la intercesión de María y de todos los santos, noción perfectamente aprehendida. Al parecer, en la Edad Media los *Kyries* fueron un canto muy popular¹¹⁵, y forma parte a veces del contenido de la doctrina que se debe enseñar al final del siglo XV. A continuación, el *Gloria in*

¹¹⁴ Alonso de Cartagena en su *Apología sobre el Salmo Iudica me Deus*. Publ. P. SÁINZ RODRÍGUEZ: *Antología de la literatura espiritual española, I: Edad Media*, Madrid, 1984, pp. 618-630.

¹¹⁵ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 197.

excelsis Deo era, al menos, forzosamente conocido por ser fijo en la misa salvo en el tiempo penitencial y en las de difuntos; y teóricamente su canto resulta asequible a los propios fieles, dada la extrema sencillez de sus tonos en modo silábico: se ha dicho que era cantado por el pueblo en la alta Edad Media¹¹⁶.

Sin embargo, no parece que en nuestras iglesias los laicos lo cantaran, dada la pasividad que su actitud externa manifiesta: en efecto, en varias ocasiones los visitantes denuncian la costumbre que “muchacha gente” tiene de permanecer sentados “al tiempo que se cantaba la gloria y el credo”; se les manda que desde el comienzo hasta el fin de estos cantos “estén levantados con la atención e reverencia que deven e son obligados e que dexen de hablar unos con otros”¹¹⁷. Por fin, el saludo litúrgico al pueblo --que es al tiempo oración y bendición-- *Dominus vobiscum*, para el cual el celebrante se vuelve hacia los fieles, tendría un mayor efecto invitatorio a la participación (aunque quizá no se unirían éstos a la respuesta dada por los clérigos ayudantes, *Et cum spiritu tuo*) que el siguiente *Oremus*. Con esta palabra el ministro exhorta realmente a los presentes a orar; a continuación es aquél el que expresa dicha plegaria de la comunidad con la *Colecta*, oración esencialmente variable porque resume la intención de la misa del día. En la Edad Media, el número de estas *colectas* llegó a multiplicarse hasta diez. Su estructura era sencilla: una petición con alabanza incluida, dirigida al Padre por el Hijo y con la conclusión trinitaria. A pesar de ello, aunque no puede descartarse que surtiera algún efecto sobre la mentalidad de aquéllos el hábito repetido de escuchar el modo de rogar a Dios Padre por intercesión de Jesucristo, es muy dudoso que en el tiempo ordinario los fieles captaran dicho sentido específico manifestado en estas oraciones. Lo mismo cabe decir de otras partes variables de la misa, como el *Introito* inicial y, después, la oración del Ofertorio.

¹¹⁶ A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 373.

¹¹⁷ *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 3, 1537, Aldea del Rey, fol. 113-113v. La misma fórmula en Santa Cruz de Mudela. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 7, 1537, fol. 70v.

5.4.2. Liturgia de la Palabra.

Sabemos que los visitantes dan un valor señalado a la escucha del evangelio, mucho mayor que a la de la epístola, como se comprobó a propósito de la asistencia a la misa dominical-festiva. Al parecer, entrar en el templo a tiempo para aquel momento equivale lícitamente a asistir a la misa, sobre todo para los jóvenes (según el mandamiento dirigido a los concejos de las tierras de Zorita).

No es posible saber si las gentes compartían esta valoración; precisamente los datos anteriores son conocidos en el contexto de la costumbre de retrasarse hasta la elevación, pero no todos lo hacían. Como en otros casos, sólo es posible recoger los elementos que de cara al pueblo honran particularmente la lectura del evangelio, para conocer lo que las gentes ven y oyen. Le ha precedido la epístola o lección, lo que exige después el cambio de libro y (en principio) de lugar; conlleva el canto del Aleluya y las prosas y secuencias, al parecer muy popularizadas algunas. La proclamación de la palabra evangélica reúne varios elementos de realce: el toque de campanilla¹¹⁸, la señal de la cruz y el beso del evangeliario, la incensación, los cirios, la intervención del diácono (en el Campo de Calatrava, a menudo son capellanes vestidos de tales). Los fieles deben escucharlo en pie y con la cabeza descubierta los hombres¹¹⁹.

¹¹⁸ *Vid. supra* la parte tercera de este capítulo, “Factores de concentración de la atención”.

¹¹⁹ Fray Hernando de Talavera: “Breve Doctrina” [fol. 12v].- Publ. L. RESINES: *La “Breve doctrina” de Hernando de Talavera*, p. 113.

La explicación del evangelio no debía de ser frecuente. En el ámbito de la archidiócesis toledana, Cisneros ordena que los curas lo declaren al pueblo “después de la ofrenda”, pero prevé su incapacidad para hacerlo, pues acepta que sea “a lo menos literalmente o lo hagan declarar a otra persona”¹²⁰. Así, las gentes quedarían desconectadas del sentido de la lectura y de la fiesta específica, a no ser que después tuviera lugar el esperado sermón.

Así, salvo como espectador de la puesta en escena de los elementos que realzan lo sagrado del altar y de la proclamación del evangelio, y como oyente de los cantos indicados, a no ser que hubiera predicación el fiel no se sentiría demasiado obligado a acudir a la misa mayor desde el mismo comienzo, ni a conducirse en esta parte con devoción o, al menos, atención. La aspersion del agua bendita como acción que le afecta, y los posibles avisos, amonestaciones y noticias que después del evangelio se le podían dirigir, parecen ser los elementos que más le podrían interesar. Salvando la posibilidad de que la citada concepción de la obligatoriedad de asistir a la lectura del evangelio pudiera tener su efecto en muchos fieles.

5.4.3. Ofertorio.

¹²⁰ Sínodo diocesano de Alcalá de 1497 y de Talavera de 1498, 5.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 345 y 354.

Después del *Credo* (que debía de ser conocido en su contenido, al menos a grandes rasgos, pero durante cuyo canto sabemos que en muchos lugares no se levantaban, como debían), comienza propiamente la “misa de los fieles” o rito eucarístico, con sus tres partes: ofertorio, consagración o transubstanciación y comunión.

El ofertorio es uno de los momentos de la misa en que se requiere la participación activa de los fieles, pues es el momento de presentar sus ofrendas. Se rompe la separación entre el presbiterio y la nave: los clérigos bajan al lugar donde están los fieles; sus dones acceden al altar o, al menos, al presbiterio.

Los datos de las fuentes revelan que todo ello se vivía de manera intensa en las iglesias calatravas; hacen pensar que se interrumpía la acción litúrgica o al menos ésta quedaba obscurecida y, desde luego, se ponía fin a la actitud pasiva que los fieles podrían haber tenido hasta ese momento. Pero aparte de la alteración de las conductas externas hay que interrogarse sobre el momento litúrgico en sí en cuanto a la percepción que las gentes tendrían de él y de su significado; según las claves de interpretación que se ponen a su disposición y según las posibilidades reales.

El ofertorio debía de ser fácilmente percibido como momento separado del anterior y del posterior. Después de terminarse el *Credo* inmediatamente se reclama la atención de las gentes: el saludo del celebrante vuelto hacia ellos abre esta parte donde debían preparar y entregar sus ofrendas. En cambio, al final el *sursum corda* que da paso al prefacio y que les exige de nuevo ponerse de pie preludia una parte distinta señalada por una solemnidad creciente que desemboca en la Consagración.

En el ofertorio hay una doble acción de ofrecer: los fieles hacen donación de lo suyo propio; y el celebrante presenta a Dios Padre el cáliz conteniendo el vino (con unas gotas de agua añadidas) y la patena con la hostia, que después se

convertirán en el cuerpo y la sangre de Cristo. Esta última es la auténtica ofrenda litúrgica sacramental. La ofrenda de los fieles se había desvinculado desde hacía muchos siglos de la materia de la eucaristía: no ofrecían ya el pan y el vino que se iban a consagrar. Con el tiempo, aunque se mantuvo unida al momento del ofertorio litúrgico, adquirió un sentido de aportación económica, que por otro lado también había estado presente en la primitiva Iglesia como contribución al ágape y gesto de caridad hacia los necesitados¹²¹.

Veamos cómo se desarrolla el Ofertorio.

Tras el saludo del celebrante al pueblo, de nuevo de cara al altar el sacerdote dice *oremus*, a lo que responde el coro con el canto de la ofrenda (en su origen, un salmo que acompañaba a la procesión de los fieles cuando llevaban sus dones al altar, fuera la propia materia eucarística u otros presentes). Es entonces cuando comienza la participación de los fieles.

Después, o a la vez, el sacerdote dice ciertas oraciones que expresan el sentido del ofertorio y realiza una serie de gestos que los alegoristas medievales interpretan largamente. Pensamos que probablemente los fieles, sentados, prestan poca atención al oficiante colocado de espaldas a ellos hasta que reclama su oración (“*Orate...*”), dedicados a la entrega de las ofrendas o bien afectados todavía en los momentos posteriores por la distracción que ello ha motivado.

Tal como se deduce de las fuentes, en las iglesias de nuestra zona durante el ofertorio el pueblo hacía entrega de sus dones en dos vertientes. En primer lugar, como “estipendio” para la iglesia y sus clérigos: se recogen las ofrendas que

¹²¹ En la práctica de las iglesias de la antigüedad existía una fuerte asociación entre la ofrenda por los cristianos del pan y el vino que se consagrarían, la condición de bautizado para poder hacerlo y la posterior comunión. Vid. N.M. DENIS-BOULET: “Análisis de los ritos y de las oraciones de la misa”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, los párrafos relativos a “La presentación de los dones” en el capítulo dedicado al Ofertorio, pp. 308-408.

todo feligrés debe presentar obligatoriamente en su parroquia. En segundo lugar se le pide su limosna para distintos destinos. En ambas ocasiones se producen situaciones reprobables durante el ofertorio. Los culpables no son los fieles sino, en un caso, los clérigos por el modo que tienen de recoger las ofrendas y, en otro, los encargados de pedir limosnas o “demandas” entre las gentes. Pero ambas conductas sin duda repercuten en los feligreses presentes en la misa.

A) OFRENDAS

En las visitas se habla a menudo de la acción de “ofrescer” que los clérigos realizan entre el pueblo. Ha de interpretarse como la recogida de las ofrendas. Se trata del *pie de altar*, una derivación del “estipendio de la misa” (limosna para cubrir gastos de la misa encargada por una intención particular y además ayudar al clérigo a vivir del altar) que a su vez resulta de la evolución de la primitiva ofrenda litúrgica. Se entiende como pago al clérigo por la celebración del culto; reminiscencia, por lo tanto, de la época en que los clérigos se repartían los restos de pan y de vino ofrecidos y no consagrados¹²². Pero en la práctica no suponía sino un ingreso más, que no se añadía simplemente a los bienes y rentas del curazgo: los inventarios de las encomiendas recogen el pie de altar como perteneciente a los comendadores ya que ellos son los beneficiados de las iglesias¹²³, aunque

¹²² N.M. DENIS-BOULET: “Análisis de los ritos y de las oraciones de la misa”, en *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (dir. A.G. MARTIMORT). Barcelona, 1964, p. 408.

¹²³ Así se indica en los mandamientos a los oficiales concejiles cuando son relativos a las iglesias de las villas y lugares: todo habrá de hacerse con el acuerdo del comendador por su condición de beneficiado, y con el consejo del cura. El mismo esquema se repite cuando la orden la reciben los mayordomos de los templos.

pueden compartirlos con los priores calatravos o cederlos a los curas capellanes. Esto refleja el debate general sobre si el pie de altar debía pertenecer a los propios titulares de beneficios o a los curas y capellanes que a menudo los servían en su lugar, como se refleja en los sínodos toledanos; y aunque Cisneros lo resolvió a favor de los segundos en los sínodos de 1497 y 1498¹²⁴, en las iglesias del Campo de Calatrava la adscripción de este ingreso variaba de unos lugares a otros, según lo hubiera consagrado la costumbre en cada caso. (Hay que aclarar que aquí “ofrenda” y “pie de altar” se identifican; caso aparte son las otras ofrendas entregadas por los fieles al encargar misas o fiestas especiales¹²⁵.) Sin embargo, el criterio de Cisneros terminó imponiéndose o reflejaba la opinión más extendida, puesto que en nuestra zona puede verse cómo la adjudicación de estos bienes a los freiles calatravos no se realizaba sin discusión y cómo ellos mismos admitían --al parecer, de mal grado-- su reparto con los servidores de las iglesias.

Cuando en 1510 el concejo de Puertollano protesta contra los visitadores, agraviado por la prohibición de elegir capellán sin la licencia del comendador y el prior, reconoce pertenecer a éstos el pie de altar pero les acusa de codicia por ser reacios a repartirlo:

“si los capellanes no se ovieren de recibir sin liçençia del comendador e prior nunca se reçeberian, porque como el pie de altar es del comendador e prior, no querrian que oviese capellan ninguno porque las ofrendas no se repartiesen y fuesen todas suyas”¹²⁶.

¹²⁴ Sínodos diocesanos de Alcalá, del 4 de noviembre de 1497, y de Talavera del 24 de octubre de 1498, 10.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 346-347 y 356 respectivamente.

¹²⁵ Así lo entienden los citados sínodos de Cisneros cuando se refieren a las “oblaciones e obvenciones ... que es llamado pie de altar”. En cambio el sínodo diocesano de Alcalá presidido por el arzobispo Carrillo distingue el pie de altar (entregado para la celebración de los sacramentos y otros actos religiosos) del resto de las ofrendas.- J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ibid.*, p. 103.

¹²⁶ 1510, Puertollano. “Carta de razones” presentada por el concejo a los visitadores notificándoles la intención de apelar ante el rey y el próximo capítulo general contra varios puntos de su mandamiento.- *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 20 [a], fol. 293r.

En todo caso, esta ofrenda se entiende como una obligación irrenunciable de los fieles en las fiestas, tal como recogen los tratados doctrinales (“y ha de offrescer los domingos y fiestas de guardar”¹²⁷) y los penitenciales: “[pecan] los que en la misa no ofrescen a lo menos en los domingos e dias de fiesta ... Item, los que por estado o por pereza desdeñan de se humillar e ir por si mesmos a tal lugar a presentar sus ofrendas”¹²⁸. Y ha de hacerse en la propia parroquia, lo que se debe procurar (según Hernando de Talavera) aún cuando por causa justa se deje de acudir a la misa celebrada en ella: “... y entonces seria bueno que enviase su ofrenda a su iglesia, ya que él no va a ella”¹²⁹. Como se vió más arriba, probablemente el objetivo de asegurar las ofrendas asignadas al beneficio era algo que influía a la hora de prohibir sustituir la misa mayor parroquial por otras de ermitas u hospitales los días festivos; incluso los visitadores, haciendo gala de una permisividad que no se encuentra en la normativa común, autorizaban a los capellanes a celebrar las votivas en el propio templo siempre que fuera después del ofertorio de la misa mayor. En definitiva, como recuerdan las mismas jerarquías calatravas, “los fieles christianos son obligados a ofreçer en los dichos dias so pena de pecado mortal”¹³⁰.

Así, esta ofrenda o pie de altar perfectamente regulado debían de percibirlo los fieles como una obligación gravosa, y quizás lo sentían como injusto si estaba destinado al comendador, como parece desprenderse de las quejas del concejo de Puertollano que se han reproducido (el mismo Cisneros califica de “cosa ynjusta e inhumana que los beneficiados que no residen lieven parte” de este ingreso).

Es cierto que se seguía entendiendo en teoría como la contribución espontánea del cristiano al acto de culto al que asiste y del que se beneficia; por

¹²⁷ Fray Hernando de Talavera: *Breve doctrina*, fol. 12v.- Publ. L. RESINES: *La “Breve Doctrina” de Hernando de Talavera*, p. 113.

¹²⁸ Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar*, p. 14.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ 1534, Almagro.- *Ibid.*, Leg. 6078, núm. 1, fol. 40r.

ello, contra los abusos producidos en la Edad Media se decía que sólo tenía pleno sentido desde la participación en la eucaristía¹³¹. A pesar de ello hemos visto cómo el propio arzobispo Talavera desvincula la ofrenda, no ya de la comunión que era tan infrecuente, sino de la misma asistencia: lo que ha pasado a primer plano es el derecho que la iglesia y sus clérigos tienen al estipendio y el deber del feligrés encauzado a través del ofertorio de la misa mayor.

¿Cumplían los feligreses con esta obligación? Los testimonios sobre las formas incorrectas de recoger las ofrendas indican indirectamente que sí lo hacían. Sin embargo, conviene recordar aquí que “muchos” entraban a la misa sólo desde la Elevación y, por lo tanto, después ya del ofertorio, sin hablar de aquéllos que no acudían a la misa festiva o los que la oían en otros lugares. Por otro lado, los clérigos no debían de confiar totalmente en la buena disposición de las gentes para acudir a la base del altar llevando su ofrenda, ya que recurrían al sistema de adentrarse ellos mismos por los lugares donde estaban los fieles para recogerlas.

Ésta podría ser una de las razones de dicha costumbre, la de mezclarse con las gentes para “ofreçer”; fue duramente reprobada por visitantes de distintos años por lo que tenía de deshonesto --especialmente el deambular entre las mujeres-- y porque propiciaba las habladurías, pero la prohibición tenía poco éxito, tal como se aprecia en el mandamiento dirigido a los clérigos de Santa María en Santa Cruz de Mudela:

“Y porque por vista de ojos me consto que los días de domingos e fiestas que *los clerigos salen a ofreçer* en la dicha yglesia a la misa, *andan ofreçiendo por toda la yglesia* yendo donde estan asentados los feligreses e lo mismo hazen entre las mugeres, lo qual es cosa fea e deshonesta e que cavsia algunas *murmuraciones escandalosas*.

¹³¹ N.M. DENIS-BOULET: “Análisis de los ritos y de las oraciones de la misa”, en *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (dir. A.G. MARTIMORT), p. 408.

E para lo evitar, de parte de su magestad e horden mando que de aqui adelante el clerigo o clerigos que salieren a ofreçer se pongan en la grada mas baxa del altar e alli esperen e vengan a ofreçer todos los hombres del cuerpo de la yglesya, e aviendo ofreçido los hombres, vayan donde esten las primeras mugeres e ally esperen que vayan a ofreçer e no anden entre ellas como hasta aqui lo hazian, syno que en los dichos lugares hagan su ofiçio honestamente.

E porque *esto se a mandado en otras visytaçiones pasadas e no se cunple*, de parte de su magestad e horden os mando que veays los mandamientos de visytadores de la horden pasados en este caso dados e este que yo agora dexo e los guardeys e cunplays vos el dicho Rector e clerigos a quien toca, so pena de cient mrs. por cada una vez que lo quebrantaredes, en los quales yo desde agora os condeno lo contrario haziendo e los aplico para la çera del santo sacramento de la dicha yglesia, porque es muy justo que lo que se manda de parte de su magestad e horden en su tierra e yglesias se obedezca e cumpla”¹³².

Idéntico mandamiento se había incluido en una visita anterior hecha a San Bartolomé de Almagro, donde “constó” a los visitadores el mismo proceder de los clérigos; aquí para sustentar la prohibición se añade una razón fundada en la dignidad de los clérigos: puesto que presentar su ofrenda es un deber que tienen los laicos bajo pecado mortal,

“... mas justo e onesto es aquellos vengan donde el clerigo esta que no estarse asentados y quel clerigo vaya a ellos”¹³³.

Sin embargo, cuando la misma prohibición fue dirigida a los clérigos de Santa María de Valdepeñas terminó suavizándose a instancias de ellos mismos, que adujeron razones prácticas para continuar con su sistema. El texto del mandato era el mismo de los otros casos (salvo que se prevé que sean clérigos

¹³² 1537, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6079, núm. 7, fols. 70r-70v.

¹³³ 1534, Almagro.- Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 40r.

distintos quienes simultáneamente reciban la ofrenda de los hombres y la de las mujeres en los lugares fijos señalados), pero en esta ocasión se añadió al margen la siguiente cláusula:

“Entiendese que no syendo el clerigo que dize la misa, que puedan sallir a ofreçer los otros como tienen costunbre, porque fuymos ynformados que aviendo como ay tanta gente en la yglesia a las fiestas no se puede hazer menos para que cumplan con el preçebto de la yglesia”¹³⁴.

Esta salvedad al mandamiento inicial muestra que los visitantes --como se ha comprobado también en otras ocasiones-- están dispuestos a hacer concesiones a la realidad en contra de sus propias disposiciones cuando se trata de costumbres muy arraigadas que es difícil cambiar, puesto que la situación que justifica su tolerancia, la afluencia masiva de fieles al templo, debía de producirse también en todas las demás iglesias; por otra parte, el hecho de que no sea el clérigo que dice la misa sino otros quienes salgan a recabar las ofrendas por toda la iglesia no quita la ocasión de las murmuraciones o “diçiones escandalosas”. Puede pensarse que los clérigos de Valdepeñas han convencido a las autoridades calatravas de que la única forma eficaz de que los fieles “cunplan con el preçebto de la yglesia” es ir a recoger sus ofrendas individualmente, y que en cambio invitarles a llevarlas ellos no lo garantiza.

En todo caso, cabe pensar que el momento del ofertorio destinado a recoger el pie de altar debía de alargarse considerablemente, fuera por este sistema o por el de formar los fieles una especie de doble procesión para entregarlo, ante las gradas del altar los hombres y detrás del templo, en el límite del espacio acotado para ellas, las mujeres.

¹³⁴ 1537, Valdepeñas.- Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fols. 242r-242v.

Todo lo anterior muestra claramente que los esfuerzos de la autoridad calatrava por dotar de una mayor solemnidad al culto y restañar el aura de sacralidad que debía rodear al altar y a los celebrantes, no concuerdan con la realidad que se vivía en las iglesias del Campo de Calatrava. Y en este caso hay que notar que no se trata del proceder de los laicos, que en otras ocasiones manifiestan la familiaridad extrema con el lugar del culto que raya en la falta de respeto: son los propios ministros quienes no parecen compartir la noción de la dignidad y, según quieren en cierto modo los visitantes, la imagen de inaccesibilidad que debe presentar el estado clerical de cara a los seglares. Además --como indica la misma salvedad del mandamiento dirigido a Valdepeñas-- en ocasiones era el mismo oficiante principal el que abandonaba el altar para ir a recolectar las ofrendas entre hombres y mujeres; con ello, por otra parte, se interrumpía totalmente el desarrollo del culto en cuanto al ofertorio sacerdotal. Fuera el cura o sus clérigos ayudantes, por una razón u otra, lo cierto es que no tienen inconveniente en bajar sencillamente a donde se encuentra el pueblo para recibir el pie de altar de manera particularizada, aunque cuenten con los mozos que lo podrían hacer. (Un indicio más de que no son estos mozos, sino clérigos, quienes recogen las ofrendas, es la existencia de ciertas estolas reservadas para este uso: una estola “colorada para salir a ofrescer los domingos” se cita en la iglesia de El Viso¹³⁵.)

Resulta notable que la censura a esta actuación proceda de las propias gentes, que se escandalizan de ello. Estas “murmuraciones escandalosas” en otras ocasiones van asociadas con aspectos relativos a la moral: quizá los clérigos se entretenían en conversaciones con las mujeres, o quizá únicamente se reprueba la posibilidad de que esto ocurra. El hecho es que los seglares parecen esperar de sus clérigos, por su estado, un comportamiento más adecuado al carácter solemne de la misa, tal vez los mismos fieles que pasan el tiempo hablando o incluso pa-

¹³⁵ 1537, El Viso, igl. Nuestra Señora del Valle.- Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 10v.

seando por el templo mientras transcurre la celebración, según lo que sería un doble canon de comportamiento muy característico, por otra parte.

De nuevo aparecen los clérigos, y en este caso es el propio celebrante de la misa, como culpables de otra práctica prohibida por los visitadores; se detecta en la iglesia de Aldea del Rey y está relacionada con la manipulación de las ofrendas del pueblo previa al ofertorio sacerdotal que le exigirá tomar entre sus manos la hostia. Revela aún más claramente la misma falta de sensibilidad que se da entre algunos de aquéllos en relación con la eucaristía que celebran o, al menos, cómo queda por debajo del modelo ideal. Parece, sin embargo, que en este caso se respetaba el mandamiento de recibir la ofrenda en la base del altar en lugar de ir a recogerla de las gentes, puesto que los visitadores se contentan con recordarlo tal como se proveyó en la visitación pasada¹³⁶. Aunque los enviados de la Orden no la califican de “deshonestidad”, como suelen, es ése el sentido con el que se reprueba la costumbre, que equivale a falta de reverencia hacia el santo sacramento:

“Y porque estando en la dicha yglesia vimos que el preste que dezia la misa mayor al tiempo que baxava a ofreçer tomava e reçibia en sus manos los dineros que le ofreçian, deviendolos reçibir los mochachos que le ayudan como se haze en otras partes, porque demas de la fealdad e mal paresçer las blancas que ansy le ofreçen no pueden yr tan linpias porque unas traen de la carneçeria e otras de la pescaderia, e aviendo de yr el dicho clerigo que dize la misa a tomar en sus manos el cuerpo de nuestro señor Dios no es bien tratar los dichos dineros en tal tiempo e de la manera que dicha es.

¹³⁶ “Y porque çerca de la horden e manera que el Rector e clerigos desta villa deven thener en el sallir a ofreçer los dias de domingos e fiestas en la dicha yglesia esta bien proveydo por las visytaçiones pasadas, andamos a vos el dicho Rector e clerigos que ansy lo hagays e cunplays...” 1537, Aldea del Rey, igl. San Jorge.- Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 113v.

Por ende, defendemos e prohibimos a vos el dicho cura Rector e a otro qualquier clerigo que dixere la tal Misa que no reçiban ni tomen los dineros que ansy le ofreçieren en sus manos al tiempo del ofertorio syno que lleven persona que los Reçiba, so pena de un Real por cada una vez para çera a las hachas del Santo Sacramento”¹³⁷.

B) DEMANDAS DE LIMOSNAS

La misa de “cada domingo e fiesta” era la ocasión que se aprovechaba para pedir limosna entre los fieles para distintos fines. Las recogidas de estas dádivas tenían lugar, desde luego, en una misma parte de la celebración. Es lógico suponer que ocurría durante el ofertorio, pues las colectas diversas constituyeron una de las supervivencias de la primitiva ofrenda eucarística (el pan y el vino sobrantes servían como limosna para los pobres y probablemente para el ágape fraterno cuando estuvo ligado a la eucaristía)¹³⁸.

Las finalidades de las limosnas estaban, algunas, directamente relacionadas con el templo y sus funciones habituales (la fábrica, la cera para alumbrar el santo sacramento cuando ha de salir para ser llevado a los enfermos, aceite para la lámpara que debe arder permanentemente ante el sagrario). Otras eran producto de la devoción de los fieles a modo de fundadores de una capellanía colectiva, como la limosna para las ánimas del purgatorio que se emplea en actos piadosos en su favor, tantos como permita la cuantía total (vigilias, misa cotidiana, misa en uno o varios días feriales). Por último, se pedía limosna para las necesidades concretas de la villa que eran afrontadas a través de sus instituciones benéficas, los hos-

¹³⁷ Ibid., fols. 116v-117r.

¹³⁸ N.M. DENIS BOULET: “Análisis de los ritos y oraciones de la misa”, en *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (dir. A.G. MARTIMORT), p. 404.

pitales, o bien directamente mediante los repartos a los pobres, y para las ermitas de la localidad.

Las demandas hechas con ocasión de la misa mayor se habían multiplicado (y hay que tener en cuenta que la ésta no la única vía para solicitar la contribución de las gentes: también se recurría a pedírsela a domicilio para costear los gastos especiales de una obra realizada en el templo, por ejemplo, aparte de las donaciones voluntarias en vida y de los legados testamentarios). Hubo que corregir abusos: así, los visitantes ordenaron en 1534 al rector de San Bartolomé de Almagro y a los alcaldes que

“en la yglesia desta villa no consyntays pedir otras demandas ni baçines salvo los de la villa e ermitas della ... sy no fuere con liçençia e mandado de su magestad o de sus vusyadores generales o del governador desta provincia o de su theniente en su nombre, so pena de cada mill mrs. para la obra de la dicha yglesia”¹³⁹.

Se citan expresamente como demandas que quedan fuera de las así prohibidas las que benefician a las iglesias de Nuestra Señora de Guadalupe, Santa María de Toledo y Nuestra Señora de la Sierra. Es posible que las realizaran limosneros itinerantes que aprovecharan la misa mayor en cada lugar para sus recaudaciones. Lo elevado de la pena (en comparación con el castigo a otras infracciones relacionadas con el culto eucarístico) revela la voluntad de salvaguardar ante todo que las limosnas revirtieran en necesidades o fines piadosos de la propia localidad.

Cada una de estas demandas constituye un capítulo de cuentas aparte. En cada caso había un “baçinador” específico encargado de pasar su bacín y responsabilizarse de la recaudación; a veces es el mayordomo del templo (normalmente se encargaría de la demanda de la fábrica) pero son muchas otras personas designadas al efecto las que intervienen procedentes de ermitas y hospitales y

¹³⁹ Ibid., Leg. 6080, núm. 1, fol. 40v.

también para otras necesidades; en la iglesia de Puertollano, al examinarse las cuentas de la “limosna e demanda de la cera del corpus christi”, se ordena que la cantidad final se entregue al “mayordomo que fuere nombrado para la dicha demanda”¹⁴⁰. Éste, como también el bacinador de la demanda de las ánimas del purgatorio, debía ejercer un control permanente sobre lo recaudado asentándolo en un libro en los días de fiesta, donde también se recogerían los gastos para que el cura, los alcaldes y los regidores pudieran tomarle cuenta de todo ello¹⁴¹.

Así pues, una serie de seglares se movían entre los fieles durante el ofertorio para recabar sus aportaciones para objetivos bien conocidos. Ya de por sí esta circunstancia era susceptible de romper la deseable compostura que en todo momento se debía observar. Pero además, al menos en algún lugar consta que la competencia existente entre las diversas demandas generaba desórdenes añadidos, y esta situación no debió de ser excepcional.

Efectivamente, en la iglesia de Santa María Magdalena de Malagón durante la misa mayor de los domingos se producían escenas incluso violentas a la hora de recoger las limosnas :

“Y porque estando oyendo misa mayor el dia de todos santos e otro domingo syguiente en la dicha yglesia, vimos que andavan muchas personas a pedir limosnas entre la buena gente syn orden ninguna, e se querian adelantar unos antes que otros dandose de enpellones unos a otros, cosa mal pareçiente e digna de reprehension y aun castigo, porque en la yglesia deve aver mucha horden en todas las cosas e devoçion. Mandamos que al tienpo que salieren las demandas a pedir limosnas de aqui adelante en la dicha yglesia, salga primeramente la demanda de la fabrica de la misma yglesya y esta vaya delante, e tras ella la demanda de las animas del purgatorio, e luego salga la demanda que se pide para la çera del santisymo sacramento, e tras ella vaya la demanda de la lanpara, e luego la demanda del hospital desta villa, e tras ella el que pide para los pobres, e tras estos vayan las otras demandas e baçines que acostunbran pedir e demandar

¹⁴⁰ 1537, Puertollano.- Leg. 6079, núm. 5, fol. 228r.

¹⁴¹ A propósito de la capellanía de las Ánimas del Purgatorio de Almodóvar del Campo, que no sólo cuenta con los maravedís de “la demanda e bacín” sino también con las rentas de las heredades donadas a la capellanía.- 1510, Ibid., Leg. 6076, núm. 25, fol. 34r.

limosnas en la dicha yglesya. So pena que el baçinador que esta horden quebrantare aya un Real de pena por cada una vez, en el qual desde agora le condenamos e lo aplicamos para la obra desta yglesia de malagon”¹⁴².

Puede verse que los visitantes tuvieron que establecer una jerarquía entre las diferentes categorías de limosnas que llegaban hasta el número de seis, y ello dejando sin especificar las dedicadas a las ermitas.

Si en el caso del pie de altar hay testimonios de que lo usual era ofrecer dinero (las monedas sin garantía de limpieza que el sacerdote celebrante no debe tomar en sus manos), parece que las limosnas de estas otras demandas podían consistir también en pan: so pena de un real se prohíbe que se ponga directamente en los altares “el pan que se coje de las dichas demandas e baçines”¹⁴³. Probablemente en ambos casos se recogían tanto monedas como ofrendas en especie. Sin embargo, no se puede despreciar la hipótesis de que este pan colocado sobre el altar, o parte de él, fuera el bendecido para constituir la materia del “pan bendito” que después se repartiría entre los fieles asistentes, en algunos lugares al finalizar la misa, y que venía a ser un sustitutivo de la comunión al igual que el rito de la paz. En este caso, se recupera en cierto modo el esquema originario del ofertorio de los fieles (dar, consagrar y recibir: ofrenda de los dones que el sacerdote consagrará y después el pueblo tornará a recibir ya transformados en el cuerpo y la sangre de Cristo)¹⁴⁴, pero sustituida la transubstanciación por la bendición del pan, y la comunión por el consumo devoto de este alimento.

Nótese que de nuevo esta prohibición muestra que los clérigos no comparten la noción de la sacralidad del altar que los visitantes quieren inculcar.

¹⁴² 1538, Malagón.- Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fols. 35-35v.

¹⁴³ 1534, Almagro.- Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 42r.

¹⁴⁴ Según N.M. DENIS BOULET, es la mejor de las supervivencias de la ofrenda de la materia eucarística; las familias ofrecen por turno este pan, llevado solemnemente en una cesta al Ofertorio, y el sacerdote lo bendice y lo distribuye.- “Análisis de los ritos y de las oraciones de la misa”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 407.

Aquellos rechazan hacer uso de las mediaciones entre lo sacro y lo profano (en este caso, se trataría de algún recipiente colocado al lado del altar para albergar los panes en lugar de colocarlos directamente sobre él), igual que es el propio celebrante el que puede eventualmente descender de su lugar para internarse en el espacio de hombres y mujeres, y tomar en sus manos el dinero ofrecido. Se deduce que para los clérigos la liturgia, al remitir a una realidad sagrada lo hace sin embargo directamente encarnada en la realidad cotidiana, profana. Tanto más podía aparecer así a los ojos de los laicos, al menos en algunos aspectos.

En esta línea, contamos con un testimonio aislado de cierta costumbre de algunos fieles (ignoramos hasta qué punto podría ser general) que se reprobaba por la misma falta de veneración al altar y está revelando el mismo afán de contacto directo entre el mundo de lo tangible y el mundo de lo sacro, pero en este caso en la dirección opuesta, de los laicos hacia lo consagrado. Además se reincide en ello a pesar de las prohibiciones:

“Otrosy fallamos que por los señores visytadores pasados fue pro-y-bido e mandado que ninguna persona estando en la dicha yglesia se echase de pechos sobre los altares de la dicha yglesia, por ser commo es cosa muy fea e desonesta...”¹⁴⁵

Puesto que ni siquiera se dice que esto ocurriera estando en misa, ¿acompaña el gesto de postrarse en el altar a ciertas formas particulares de orar? Es posible, porque se sabe que algunos modos supersticiosos de oración incluían la exigencia de realizar gestos bien visibles y exagerados¹⁴⁶, pero lo cierto es que

¹⁴⁵ 1534, Almagro.- Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 42r.

¹⁴⁶ Circulaban oraciones con las indicaciones precisas e ineludibles si se quería que fueran eficaces: a veces se trataba de decirlas con el número tasado de veces y de días seguidos; otras, encendiendo un número concreto de velas de ciertos colores; y también acompañándolas de gestos determinados: “otros dizen que la persona a de tener los braços abiertos en cruz; y no a de mudar los ojos acabo alguno: sino mirar de hito a vna

el párrafo antecede inmediatamente al que prohíbe depositar en el altar el pan de las demandas y bacines, y la posterior conminación a no hacerlo --reforzada con la amenaza de multa de medio real-- abarca a las dos conductas transgresoras (“sy algunas personas lo quebrantaren, ansy en lo uno como en lo otro...”). Si se puede vincular una cosa con la otra, quizás fueran los demandadores quienes al tiempo de dejar allí las limosnas se echaban “de pechos” en el altar. Y si se quiere darle otro sentido menos práctico al gesto, quizá esté demostrando cómo las personas que actuaban de ese modo expresaban una actitud de ofrenda personal, con la intuición de que debía acompañar a la entrega que, al fin y al cabo, es la misma de Cristo durante su Sacrificio; así, estarían reactualizando su Pasión o expresando la voluntad de asociarse a ella, y en ningún lugar se puede materializar todo ello mejor que sobre el mismo altar, que representa, entre otras cosas, “la sancta cruz en que por nos padesció”¹⁴⁷. Tal vez la postración en el altar no tiene que ver con el ofertorio y la razón de relacionar las dos conductas sólo resida en la común falta de respeto al altar, tal como lo ven los visitantes. En todo caso, puede interpretarse también, como se ha señalado, como el afán de una participación física mayor en el acto religioso de que se trate.

Ateniéndonos estrictamente a lo que sucede durante el ofertorio a propósito de la acción de los fieles de presentar sus ofrendas, tengan la iniciativa ellos o los clérigos que bajan del altar a recogerlas; y por otro lado, la situación que se crea cuando los demandadores de limosnas cumplen su cometido, lo cierto es que contradicen totalmente la imagen estereotipada de la celebración de la misa según la cual los fieles permanecerían estática y pasivamente en su lugar y los clérigos en el altar dedicados a su liturgia, ajenos por completo a la presencia de los

cosa”, etc.- Pedro Ciruelo: *Reproucion de las supersticiones y hechizarias*, Parte III, capít. 11: “de las oraciones que se hazen con ceremonias vanas y supersticiosas”, pp. 129; 131.

¹⁴⁷ Fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa*, p. 80.

feligreses en la nave del templo. Por el contrario, el cuadro que resulta es el de un movimiento bullicioso que les implica a todos, genera encuentros y murmuraciones y conlleva el contacto directo entre clérigos y laicos, entre oficiantes y ofrendas, entre el acto de dar y las necesidades concretas de la villa, sean de carácter cultural y devocional o carencias de los pobres. Todo ello acompañado del cántico litúrgico y envuelto por el humo del incienso, pero lejos del ideal de que *“en la yglesia deve aver mucha horden en todas las cosas e devoçion”*.

Probablemente las escenas descritas arriba contribuyen a restar importancia a la esencia del ofertorio sacerdotal que se desarrolla después o paralelamente, pero lo cierto es que los fieles se ven directamente involucrados en esta parte de la misa.

* * *

Fuera de la participación indicada, ignoramos en qué medida los fieles concretos eran conocedores del significado de los ritos que tenían lugar durante el Ofertorio. Aparte de exponerse explícitamente en las plegarias litúrgicas, como se sabe existía una amplia serie de explicaciones hasta para el más mínimo gesto del celebrante y de sus palabras, de las oraciones cantadas por el coro, de lo que competía a los laicos.

Puede distinguirse entre las de carácter teológico que se centran en el significado propio de esta parte y las célebres alegorías de la misa que establecen continuos paralelismos entre actos, gestos, palabras y silencios vistos de modo fragmentario con las más variadas escenas de la vida de Cristo e incluso del Antiguo Testamento, prescindiendo del momento de la misa de que se trate.

Interesaría sobre todo saber si el pueblo captaba el sentido teológico de su acción de presentar las ofrendas. Algunos tratados lo explican como adhesión tanto a la fe en Cristo como al ofertorio del sacerdote. Es la respuesta activa, *“reconociendo por obra que aquel es su verdadero Señor”* que viene después de haber recibido de Él la fe (oyendo el Evangelio) y haberla confesado de palabra

(rezando el *Credo*), “presentandole algo como a nuestro Rey e Señor, y esto con alegría de corazón” (esta alegría se manifiesta en el canto, y se sugiere también el recuerdo de los reyes magos que con devoción y reverencia ofrecieron sus dones¹⁴⁸). Y las ofrendas y la oración de este momento, cantada por el coro, “significa que el pueblo consiente con él en la fe e en la oración del sacerdote”¹⁴⁹. Consentimiento o adhesión en el que profundizará la liturgia con el gesto de dejar caer en el vino del cáliz un poco de agua, que significa la unión del pueblo, de la Iglesia, con el sacrificio de Cristo ofrecido al Padre; o refiriéndose a la encarnación, el deseo de participar en la divinidad de Jesucristo por su redención. Estos significados del agua en su unión con el vino los recogen los autores medievales¹⁵⁰: “Por el agua que mezclan con el vino se entiende la agua junta con sangre que manó de su sagrado costado ... También es entendido por aquella agua el pueblo cristiano, que por fe e caridad con Jesucristo es incorporado”¹⁵¹.

Por su parte, el celebrante acompaña sus gestos (tomar la patena, echar el vino en el cáliz y mezclar en él el agua sobre la que ha trazado la señal de la cruz, levantar el cáliz y hacer con él la misma señal sobre los corporales) con oraciones que expresan el sentido de la oblación de los frutos de la tierra: la ofrece por sus pecados y por los de los presentes y difuntos para la salvación eterna; pidiendo que el sacrificio sea del agrado de Dios con la oración *In spiritu humiliatus*. Si se sigue la descripción del *Catecismo* de Pedro de Cuéllar, esta última oración se hace ya después del *lavabo* (tomado del salmo 25) que acompaña al gesto de lavar

¹⁴⁸ Fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las cerimonias de la misa*, p. 87.

¹⁴⁹ Pedro de Cuéllar, *Catecismo*, fol. 38v.- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, p. 226.

¹⁵⁰ Así, Berceo. Y en las Partidas se recuerda que del costado de Cristo manaron sangre y agua. Cit. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, p. 285.

¹⁵¹ Fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las cerimonias de la misa y de lo que en cada una se deve pensar y pedir a nuestro Señor*, en *Escritores místicos españoles*, 1 (prelim. Miguel Mir). Nueva Biblioteca de Autores Españoles (dir. Marcelino Menéndez y Pelayo), XVI, p. 86.

ligeramente los dedos y significa el deseo del oficiante de purificarse¹⁵², y que en su origen obedecía a la necesidad práctica de limpiar las manos tras haber recibido los dones de los fieles y antes de tomar la hostia pero que, como se deduce del texto anterior referido a la suciedad de las monedas, ya no puede cumplir ese objetivo con eficacia. Después de besar el altar, se vuelve al pueblo y les insta a orar: *orate pro me fratres et ego pro vobis*, tras lo cual lo hace él “muy secretamente” según Pedro de Cuéllar, pues es entonces cuando el sacerdote reza la *secreta* (“dize en poridat segun el cuento e la orden de las oraciones) que en realidad son varias oraciones del ofertorio, esencialmente variables según el tema del día o no, donde ofrece los dones a Dios y a la Trinidad. Termina estos rezos en voz alta con *Per omnia secula seculorum*, después de lo cual ya se da paso al prefacio.

Es dudoso que los fieles pudieran identificar el contenido propio de estas plegarias litúrgicas latinas, hechas por el sacerdote de espaldas, a veces inclinado sobre el altar a media voz y, por último, en secreto. En cuanto a los gestos, cabe plantear no sólo si los comprenden atribuyéndoles los significados teológicos o -- más bien-- alegóricos sino incluso si los distinguen.

Efectivamente, aparte de la colocación del oficiante de cara al altar, sus acciones se desarrollan probablemente a la vez, al menos en parte, que el pueblo está ocupado entregando su propia ofrenda y limosna. Una vez que la ofrenda de los fieles dejó de consistir en la propia materia eucarística, “el celebrante se ocupa de ello lo menos posible y dice las oraciones del Ofertorio tan luego se le presentan la patena y el cáliz”, según N.M. Dénis-Boulet¹⁵³. Tal como describe el orden de los ritos Hernando de Talavera, el momento de la preparación y bendiciones de cáliz y patena tienen lugar antes del Evangelio¹⁵⁴; y en el ofertorio el

¹⁵² *Catecismo*, fol. 38v.- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, p. 226.

¹⁵³ “Análisis de los ritos y de las oraciones de la misa”, en *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (dir. A.G. MARTIMORT), p. 407.

¹⁵⁴ *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa*, p. 86.

sacerdote saluda al pueblo, ofrece el cáliz y la hostia y luego se vuelve a aquél para acoger su ofrenda¹⁵⁵. En cambio, Pedro de Cuéllar no menciona la ofrenda de los fieles, pero el canto que la acompaña lo coloca antes del ofertorio sacerdotal¹⁵⁶. En todo caso, sea antes o después o paralelamente a la ofrenda de los fieles, el ofertorio litúrgico que se hace en el altar no concentra seguramente la atención de los asistentes, ocupados en preparar o entregar su aportación o bien retenido todavía su interés por los sucesos anteriores, marcados por los desplazamientos de unos y otros y los comentarios al respecto.

Así, probablemente percibirían difícilmente la mezcla del agua con el vino, cuyo sentido litúrgico tanto les afecta, y quizás ni siquiera el gesto de ofrecer el cáliz y la patena, que recuerdan como la Virgen ofreció al redentor “hijo suyo en el templo al sancto Simeón”, igual que se cubre el cáliz “por representar que el Señor estuvo encubierto hasta que se acercó el tiempo de su predicación e pasión”¹⁵⁷.

Reconocerían mejor los gestos más ostensibles que se hacen en el ofertorio pero que conocen por repetirse también en otros momentos de la misa, quizás atribuyéndoles los significados comunes; por ejemplo, el volverse el oficiante hacia ellos (¿lo identifican con las apariciones de Jesús a los apóstoles después de resucitar?¹⁵⁸) o el beso al altar (“en señal que por la passion de Ihesu Christo somos de reconçiliar a Dios Padre”¹⁵⁹).

En efecto, no hay que descartar que captaran aisladamente algunos aspectos del ritual del ofertorio y los pudieran interpretar genéricamente. Las versiones alegóricas de los ritos ofrecen la ventaja de que éstos pueden percibirse y

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵⁶ *Catecismo*, fol. 38v.- Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval*, p. 226.

¹⁵⁷ Fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las cerimonias de la misa*, p. 87.

¹⁵⁸ Fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las cerimonias de la misa*, p. 84.

¹⁵⁹ Pedro de Cuéllar, *Catecismo*, fol. 38v. Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval*, p. 226.

entenderse de manera fragmentaria, independientemente de su contexto litúrgico. Así, ante la invitación a orar, en este caso con motivo de la oblación de la hostia y el cáliz (“*Orate fratres pro me*), cada uno debería responder --según Hernando de Talavera-- “Reciba nuestro señor tu sacrificio”¹⁶⁰, asociándose específicamente al ofertorio; pero también podría identificarse simplemente con la exhortación genérica a rezar para no caer en la tentación, hecha por Jesucristo a los discípulos en Getsemani¹⁶¹. Del mismo modo (siempre sin poder asegurar que el pueblo conociera las claves correspondientes), por ejemplo la oración silenciosa *secreta* del sacerdote puede recordar, prescindiendo de su contenido, que Jesús oró así en el huerto; y la fórmula conclusiva en voz alta que se escucha después del silencio anterior (*per omnia saecula saeculorum*) puede remitir al hecho de que Jesucristo predicó abiertamente¹⁶².

Quizá lo que afectara más su sensibilidad sería la incensación indicada en el ofertorio, que arropa con el perfume expandido no sólo al altar (destacando la importancia del pan y el vino ofrecidos) sino también al propio pueblo. Distinto es que los fieles estuvieran atentos o no a orar como les pide el primer arzobispo de Granada: “enciensan a cada fiel porque alce su corazón al Señor como aquel humo sube arriba; y así dicen y han de decir los que reciben el encienso aquel verso: Sea, Señor, enderezada mi oración a ti, como lo es el humo deste encienso”¹⁶³.

En todo caso, si para el pueblo en esta parte de la misa pasa a primer término la acción externa de entregar sus propias ofrendas y puede llegar a obscu-

¹⁶⁰ *Breve doctrina*, fol. 12v.- Publ. L. RESINES: *La “Breve Doctrina” de Hernando de Talavera*, p. 114.

¹⁶¹ Pedro de Cuéllar: *Catecismo*, fol. 38v. Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval*, p. 226.

¹⁶² Pedro de Cuéllar: *Catecismo*, fol. 38v.

¹⁶³ Fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa*, p. 87.

recer todo lo demás que se ha expuesto en cuanto al ofertorio sacerdotal --e incluso al sentido del ofrecer de los fieles--, esto ocurre también porque los clérigos mismos contribuyen a ello. Con el interés por asegurar que se verifique la ofrenda obligatoria que les hace adentrarse por los lugares de los laicos, hombres y mujeres, no ayudan a la solemnidad o, como dirían los visitantes, la “honestidad” del culto en ese momento. Como en tantos otros casos, puede apreciarse que se mueven en niveles distintos las exigencias teóricas de los tratados y el desarrollo práctico del culto en las iglesias locales; y al mismo tiempo, se constata que la visión de las cosas, incluidas las de carácter sacro, no era muy distinta entre seculares y clérigos comunes. Por último, los sucesos que tenían lugar durante el ofertorio muestran que el sentido de lo sagrado no conllevaba la separación tajante y reverente, durante la liturgia, entre altar y cuerpo de la iglesia, clérigos y pueblo.

Puede concluirse diciendo que los fieles el ofertorio significa, probablemente ante todo y tal vez sólo eso, la ocasión de aportar su propia ofrenda, con el doble sentido de contribución obligatoria y limosna para cubrir necesidades bien conocidas por ellos. Es decir, reducido a la especie de colecta ritual que ya no tiene que ver ni con la materia de la eucaristía ni con el momento preciso del Ofertorio.

Las posibilidades de que atribuyan algún sentido teológico o simbólico a las acciones del sacerdote quedan muy limitadas porque no se dan las condiciones para que centren su atención, aunque tal vez capten aisladamente algunos de sus gestos. Pueden tomar el Ofertorio como el momento en que el sacerdote prepara el cáliz y la patena y un tiempo de mera transición hasta el prefacio y el *Sanctus* que preludian la Consagración, aunque realzada su importancia por la incensación; tiempo en el que se les pide una participación efectiva y ocasión de relajación, murmullos e incluso desórdenes antes de asistir a la parte siguiente más solemne y, para ellos, nuclear, que culmina en el “ver a Dios”.

Pero si esto supone un reduccionismo en la comprensión de la liturgia, sí es cierto que las gentes serían conscientes de haber aportado el fruto de su esfuerzo como limosna para fines piadosos y meritorios, al margen del forzado pie de altar; y cabe la posibilidad de que de algún modo asociaran esa aportación con el Sacrificio de Cristo al ver colocar la materia de sus ofrendas en el altar y al postrarse ellos en el mismo lugar, si es que esa práctica tenía lugar durante el Ofertorio. Por último, conviene insistir en que muy probablemente los clérigos tienen una visión aproximada a la de los laicos de esta parte de la misa: el celebrante principal interrumpe el culto para recoger las ofrendas, los clérigos se dispersan entre las gentes, etc. No sería el único ejemplo de un proceso que se observa en otros momentos de la misa: los fieles aprovechan un resquicio de participación suya en la eucaristía para magnificarlo, aunque se trate de un elemento más accesorio que esencial en la liturgia; pero el clero igualmente se hace eco de ello, con lo que la importancia de aquella acción parcial o totalmente extralitúrgica termina poniéndose al mismo nivel o incluso por encima del ritual propio del momento, aunque sólo sea por la necesidad de resolver sus aspectos prácticos.

5.4.4. Consagración y elevación de las especies.

Es la parte culminante de la misa; más aún, su razón de ser para los fieles, por la oportunidad de contemplar a Dios sacramentado. Y sin duda también es lo más importante para los clérigos celebrantes. Nótese que no sólo les afecta de

llo sino que el ritual se ha puesto al servicio de la aspiración del pueblo, en general. Con seguridad, las actitudes negativas documentadas, genéricamente extendidas a lo largo del culto, dejarían de mantenerse ahora, como las conversaciones, paseos, posturas de espaldas al altar, etc. En cuanto a los visitantes calatravos, luchan contra la costumbre de retrasar la entrada a la misa hasta este momento, pero desde luego son conscientes de su importancia (podrá verse a propósito de sus mandatos sobre el realce del ritual del alzar la sagrada forma).

Para el desarrollo de este punto, remitimos al capítulo sobre la *devoción eucarística* en el apartado dedicado a la veneración asociada a la consagración en la misa.

5.4.5. El rito de la paz y el rito del pan bendito.

Los ritos de la paz y del pan bendito se celebraban en las iglesias del Campo de Calatrava. Los inventarios recogen objetos relacionados con ellos: portapaces en el primer caso, recipientes y paños al efecto en el segundo. La importancia de estos rituales es que para los fieles se asimilaban a la recepción de la comunión; probablemente eran entendidos como sustitutivos de este sacramento. Son ritos de diferente carácter: el de la paz es eminentemente litúrgico, bien situado en el desarrollo de la misa y con su correspondiente sentido teológico; en cambio, el segundo, el del pan bendito, es una adición extralitúrgica que probablemente tenía lugar al final de la celebración, incluso quizás después de la bendición final a los fieles.

A) EL SENTIDO DEL RITO DE LA PAZ EN EL DESARROLLO DE LA MISA: PREPARACIÓN HUMILDE Y FRATERNA PARA LA COMUNIÓN.

Posiblemente el pueblo captaba el rito de “tomar” o “dar” la paz como un gesto aislado. Pero parece necesario recordar cuál es su sentido en la parte correspondiente de la misa; un sentido ante todo de preparación para la comunión,

a la vez que tiene lugar la fracción del pan. La actitud de humildad significada por la plegaria dicha en voz alta del *Agnus Dei*, y el propio gesto de pasar la paz, marcan unas disposiciones para comulgar, que en los fieles se convierten en disposiciones para ver cómo comulgan los clérigos y para recibir ellos mismos la paz. Hay que decir que, en realidad, el rito de la paz no es intrínsecamente muy importante, y de hecho llegaría a suprimirse; además, contribuye a fomentar en el pueblo una percepción desviada y fragmentada de la liturgia. Pero en todo caso, supone para las gentes *participación* en la celebración litúrgica (el portapaz baja del altar); con un sentido de *recepción* de la virtud divina, y a la vez con un sentido de *comunidad* en el seno de la cual se recibe. Las reticencias de las sinodales toledanas al rito, por los desórdenes que se producían en muchas iglesias de la archidiócesis, se unían a los celos de los teólogos que reprobaban la citada identificación popular con la comunión –aunque muchos la fomentaban como alegoría del acto de comulgar–, pero la supresión del rito hecha en muchos lugares no afectó al Campo de Calatrava.

En efecto, probablemente la recepción de la paz a través de un *instrumentum pacis*, atestiguada para las iglesias del Campo de Calatrava, constituye uno de los momentos señalados de participación del pueblo en la misa.

Tiene lugar en el contexto del ritual eucarístico que se abre con el *Pater Noster* y sigue al canon propiamente dicho y, en concreto, dentro de la *preparación a la comunión*. Después del Padrenuestro y de la fracción del pan, el sacerdote dice *Pax Domini sit semper vobiscum*, al tiempo que traza tres cruces sobre el cáliz con la partícula de la Hostia que separó y que luego mezclará con la sangre del cáliz. Las tres cruces significan, según Pedro de Cuéllar, los tres días que Cristo estuvo en el sepulcro¹⁶⁴. El coro responde *Et cum spiritu tuo*. A

¹⁶⁴ Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, 1987, p. 228.

continuación, el celebrante invoca por tres veces a Jesucristo como Cordero de Dios, al tiempo que se golpea el pecho: *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi*, a lo que el coro contesta *miserere nobis* las dos primeras veces y, sólo la tercera, *da nobis pacem*. (En las misas de difuntos, el sacerdote no se golpea el pecho y varían las respuestas: se dice *Dona eis requiem*, dos veces, y *Dona eis requiem sempiternam*.) Sigue la mezcla --*commixtio*-- de la partícula de la Hostia en el cáliz, que el preste acompaña de una oración secreta y, a continuación, el rito de la paz:

“Fecha esta comisçion e acabado lo que se dize en ella, toma el saçerdote paz del corpore Christi e da paz al diacono por razon que paz spiritual es dada de Ihesu Christo al humanal linage. E el diacono da paz a todos los otros a demostrar que todos deven aver paz, e mayormente los fijos de la Iglesia. E por esta razon avemos que non se da paz en la misa *de defuntis*, que los defuntos que no an menester nada de la compañía temporal.”¹⁶⁵.

La paz que baja del altar, del propio cuerpo de Cristo¹⁶⁶, es transmitida al diácono y luego a todos los fieles a través del *portapaz* o *instrumentum pacis*, que aquél les da a besar. Así pues, en su origen el ósculo de paz es, ante todo, el gesto de la fraternidad. (Sin embargo, parece que ya a partir del siglo XIII, cuando la comunión de los fieles se ha hecho muy rara, en realidad la *recepción de la paz* se considera también como un sustitutivo de la acción de comulgar.)

El sentido de la transmisión de la paz es el del resto de gestos, acciones y oraciones de ese mismo momento.

¹⁶⁵ Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, 1987, p. 229.

¹⁶⁶ Pedro de Cuéllar hace proceder la paz que transmitirá el sacerdote del cuerpo de Cristo; según A.G. MARTIMORT, podía derivar también del beso que daba el celebrante al altar.- *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, 1964, p. 458.

Si durante el canon, con su parte nuclear que es la consagración de las sagradas especies, las oraciones se dirigían al Padre para que se dignase aceptar el sacrificio que se le presentaba (el de su propio Hijo), ahora la liturgia preparatoria de la comunión, una vez rezado el *Pater Noster*, se orienta al mismo Jesucristo, presente ya con su cuerpo y su sangre escondidos en el pan y en el vino. Al mismo tiempo, el celebrante procede a la fracción de la Hostia, de la que aparta una partícula que luego pondrá en el interior del cáliz (*commixtio*).

Pues bien, las fórmulas de las oraciones de esos momentos expresan, en esencia, dos súplicas, la paz y la vida eterna (la primera se verá subrayada con el gesto de dar la paz, promesa ya hecha realidad, petición ya escuchada). Es así en el *Liberanos quos domine ab omnibus malis ... da propitius pacem* que sigue al Padrenuestro; en el *haec sacra commixtio ... fiat accipientibus nobis in vitam aeternam*, al dejar caer la partícula de la hostia en el cáliz; y en las oraciones inmediatamente preparatorias a la comunión del celebrante, en las que éste, ya en primera persona de singular, pide a aquél que dió la paz a sus apóstoles que no mire sus pecados y pacifique a toda la Iglesia (*Domine Iesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis ... ne respicias peccata mea ...*), a no ser que se trate de una misa de difuntos, en cuyo caso reza dos oraciones distintas que expresan la confianza en la pasión de Cristo para guardarle del pecado y la profunda humildad del que se juzga indigno de recibir el cuerpo del Señor.

Al margen del orden que se sigue en esta liturgia preparatoria, lo cierto es que todas las **actitudes necesarias para comulgar**, y todos los **frutos** que se espera recibir de la comunión (en los que seguirá insistiendo la liturgia después de sumir el sacerdote el cuerpo y la sangre de Cristo), están expresados en estas oraciones. Como disposición fundamental, el arrepentimiento con la súplica de misericordia (*Agnus Dei ... miserere nobis*) y el sentimiento de la propia indignidad (*Domine, non sum dignus*). Y como beneficios, la paz individual y

para la Iglesia; la unidad de ésta; la liberación del mal y de los propios pecados con un sentido de protección para el alma e incluso de defensa y medicina para el cuerpo; la capacidad para ser fiel a los mandatos de Dios; y, de manera significada, la vida eterna.

Todas las fórmulas están penetradas de la convicción de que sólo el mismo Jesucristo puede otorgar estos frutos: Él, que es el *Cordero de Dios que quita los pecados* y que por su muerte dio vida al mundo. El mismo Jesucristo librará en el alma el combate contra el mal que viene de fuera y el que procede del interior del hombre.

La oración de súplica es constante, con el fin de prepararse adecuadamente: con la seguridad en los efectos de la comunión pero con el temor a la propia condición pecadora. Con la fórmula *Perceptio corporis et sanguinis tui, Domine Iesu Christe*, el celebrante le pide que la recepción de su Cuerpo no sea para él motivo de condenación.

Pues bien, puede afirmarse que el contenido de estas plegarias no era percibido por los fieles en ningún caso, aún suponiendo su capacidad para comprender los términos latinos, ya que el sacerdote recitaba las fórmulas secretamente. Por otra parte, al encontrarse éste de espaldas al pueblo, quedaban ocultos sus gestos de separar la patena del cáliz, partir la hostia y, con una de las partes, trazar tres cruces sobre el cáliz y, finalmente, sumirla en él.

Muy probablemente todo el sentido de este ritual, que es cristológico, de súplica, arrepentimiento y también unitivo con el Hijo sacrificado, queda resumido para los asistentes a la misa en la oración del *Agnus Dei* y el beso dado al portapaz.

Como se ha dicho, se daba la paz a los fieles a través de un objeto sagrado que todos besaban, preferentemente el portapaz --en forma de tabla--, desde que a

comienzos del siglo XIII tomara esta forma en la Iglesia latina el antiguo *osculum pacis* litúrgico (atestiguado desde el siglo II) entre los clérigos y entre los laicos¹⁶⁷. La paz *que procedía del mismo Cristo* era transmitida al celebrante, y de éste la tomaba el diácono, otro clérigo o un monaguillo, quien la daba al pueblo. A menudo se convirtió en ocasión de desórdenes reprobados, aunque no se han constatado con seguridad en nuestra zona.

A pesar de las reticencias que a causa de estas perturbaciones suscitaba en la época su extensión entre los laicos, aquí la vigencia plena del rito durante el final del siglo XV y hasta bien entrado el siglo XVI nos es conocida a través de los inventarios que en numerosas iglesias incluyen la referencia a portapaces de diversos materiales (casi siempre, madera, pintada o dorada en muchos casos, y también metal, latón y hueso; el marfil, frecuente al parecer en este tipo de objetos, no se encuentra en estos templos), a veces decorados con imágenes; hay también paños para dar la paz. A modo de ejemplo, pueden verse las siguientes menciones:

Calzada	1491	<i>Un par de portapases de palo</i> ¹⁶⁸
	1502	<i>Dos portapases engastonadas de gueso y palo</i> ¹⁶⁹
Almagro	1491	<i>Una tabla con Ecce Homo</i> ¹⁷⁰ <i>que dio Juan de Pi-</i>

¹⁶⁷ Por entonces, bajo influencia franciscana el beso entre los clérigos se convierte en un abrazo y a los fieles el celebrante comienza a transmitirles la paz dándoles a besar un objeto sagrado: la misma patena o algún libro litúrgico, primero, y después la tabula pacis, lapis pacis u osculatorium, tabla de metal, madera o marfil, a menudo decorada con escenas de la pasión. Sobre la evolución del beso litúrgico como gesto del saludo y de la fraternidad, vid. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, Madrid, B.A.C., n° 132, 1955, pp. 351-355. En Oriente, en cambio, se siguió dando el beso de paz a los fieles a través de las manos. A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, 1964, p. 458.

¹⁶⁸ A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 5, fol. 84r.

¹⁶⁹ Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 330 v.

¹⁷⁰ Aunque no mencionado como tal, bien pudiera tratarse de un portapaz, dado que éste tenía la forma de una tabla y solía llevar representaciones de la Pasión, más aún en una iglesia importante como es la de San Bartolomé de Almagro, que no incluye portapaces en sus inventarios.

		<i>sa</i> ¹⁷¹
Villarrubia	1491	<i>Un portapas de madera</i> ¹⁷²
	1502	<i>Un portapas de madera nueva</i> ¹⁷³
	1539	<i>Dos portapaces de laton morisco con sus yma- genes</i> ¹⁷⁴
Aldea del Rey	1493	<i>Una portapaz sobredorada</i> ¹⁷⁵
	1537	<i>Una portapaz de tabla de madera</i> ¹⁷⁶
	1493	<i>Dos pannos labrados para sacar paz</i> ¹⁷⁷
	1537	<i>Un panno para dar la paz</i> ¹⁷⁸
Corral de Caracuel	1493	<i>Un portapas de madera</i> ¹⁷⁹
	1537	<i>Una portapaz de madera dorada con la saluta- cion Otro portapaz de estanno con la visitaçion Çinco pannos de lienzo labrados que sirven de palias de portapaz</i> ¹⁸⁰
Agudo	1495	<i>Dos portapaces de madera dorados</i> ¹⁸¹
Manzanares	1495	<i>Otra cruz chiquita para dar la pas [al margen:]esta cruz pequenna se furto</i> ¹⁸²
Miguelturra	1502	<i>Un portapas</i> ¹⁸³
Santa Cruz de Mudela	1502	<i>Un par de portapases</i> ¹⁸⁴
Tirteafuera	1502	<i>Un portapaz</i> ¹⁸⁵
El Viso	1502	<i>Un pannesuelo de la paz</i> ¹⁸⁶
	1537	<i>Un panno labrado con seda de grana para sacar</i>

¹⁷¹ Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122 v.

¹⁷² Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 195r.

¹⁷³ Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 174 v.

¹⁷⁴ Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 469r.

¹⁷⁵ Ibid., Leg. 6075, núm. 12, fol. 39 v.

¹⁷⁶ Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103 v.

¹⁷⁷ Ibid., Leg. 6075, núm. 12, fol. 39 v.

¹⁷⁸ Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103 v.

¹⁷⁹ Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 52r.

¹⁸⁰ Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 258r.

¹⁸¹ Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 232v.

¹⁸² 1495, mayo 24, Manzanares. Leg. 6109, núm. 37, fol. 131r.

¹⁸³ Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370v.

¹⁸⁴ Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28r.

¹⁸⁵ Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65r.

¹⁸⁶ Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 10v.

		<i>la paz</i>
		<i>Nueve pannizuelos para las paces de los quinze del inventario pasado, porque los demas se gastaron</i> ¹⁸⁷
Luciana	1510	<i>Un portapaz destanno con dos imagenes dentro</i> ¹⁸⁸
Argamasilla	1537	<i>Cuatro portapaces de metal dorados</i> ¹⁸⁹
Cabezarados	1537	<i>Dos pannos para dar la paz</i> ¹⁹⁰
Malagón	1538	<i>Una portapaz dorada</i> ¹⁹¹
Valenzuela	1549	<i>Un panno de Ruan blanco de una vara para dar la paz</i> ¹⁹²

Aunque la decoración iconográfica en el *instrumentum pacis* no se menciona siempre, debía de ser lo más frecuente y lo deseable. Nótese que las escenas marianas de la Salutación del ángel y la Visitación (en la iglesia de Santa María de la Encarnación, de Corral de Caracuel) rompen la tónica general de representar en estos objetos la Piedad o la Crucifixión¹⁹³.

La renovación o incremento del número de portapaces y paños que servían para llevarlos (Corral de Caracuel, Villarrubia, El Viso) acredita que no son objetos en desuso, sino que el rito constituye una parte integrante de la misa¹⁹⁴. En ocasiones el mismo paño parece servir como *osculatorium* y sustituir al portapaz (El Viso, Cabezarados, Valenzuela): si es que no se trata de una omisión de los

¹⁸⁷ Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fols. 10 v y 12r.

¹⁸⁸ Ibid., Leg. 6076, núm. 28, fol. 263r.

¹⁸⁹ Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 94v.

¹⁹⁰ Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 366r.

¹⁹¹ Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 18v.

¹⁹² Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 100r.

¹⁹³ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 353. La más frecuente era la imagen del crucificado, según M. LURKER: *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba, 1994, p. 36.

¹⁹⁴ En 1510 los visitantes calatravos ordenaron comprar para la iglesia de Tirteafuera *dos portapaces de madera pintados*, aunque en 1502 ya tenía uno.- Ibid., Leg. 6076, núm. 25, fol. 76r.

inventarios, los testimonios sobre este rito podrían multiplicarse en función del gran número de paños que aparecen sin que su uso se especifique. Por otra parte, no es descartable que se utilizaran al efecto otros objetos como la patena, tal como seguía ocurriendo en Sevilla en 1490, año en que el sínodo diocesano lo prohibe¹⁹⁵.

Puede afirmarse, en suma, que en las iglesias del Campo de Calatrava el rito de la paz constituía en estos años una parte integrante de la misa. La misma vigencia está bien documentada a través de los sínodos diocesanos para la archidiócesis de Toledo¹⁹⁶ y para otros lugares de la Península, a pesar de que según ciertos historiadores de la liturgia al final de la Edad Media este ritual tendió a excluir a los laicos y restringirse a los ministros¹⁹⁷.

Constatado este uso, podemos preguntarnos, en primer lugar, con qué actitudes externas se vivía el rito de la paz y, en segundo lugar, qué sentido le otorgaban los fieles. Desgraciadamente carecemos de noticias de este tipo para nuestras iglesias, pero no ocurre lo mismo en relación con la archidiócesis de Toledo en su conjunto (a cuyo territorio pertenecen los templos calatravos), cuyos arzobispos se ocuparon de este rito en algunos sínodos para atajar ciertos abusos. Por otra parte, las sinodales de una zona próxima como es Andalucía recogen también disposiciones relativas al acto de dar la paz que coinciden con actitudes mantenidas por clérigos y fieles en las iglesias del Campo de Calatrava, si bien en otros momentos de la misa, y que son reprobadas por los visitantes de la Orden.

¹⁹⁵ J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II, Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 312.

¹⁹⁶ Sínodos diocesanos de Alcalá de 1481 y de 1497; Sínodo diocesano de Talavera de 1498. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*, Universidad de La Laguna, 1976, pp. 131-132.

¹⁹⁷ Como ósculo, el gesto de paz quedó reservado a los clérigos en la misa solemne; el portapaz se veía limitado a las misas privadas. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, p. 353. También A.G. MARTIMORT anota la misma tendencia restrictiva: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, 1964, p. 458.

Son las prescripciones de los sínodos coetáneos, particularmente los toledanos, junto con el conocimiento de la propia estructura de la liturgia de la misa en la época y las ideas extendidas entonces sobre este rito los que pueden orientarnos acerca de su desarrollo y el sentido que adquiriría para los fieles.

B) CONDUCTAS EXTERNAS ASOCIADAS AL RITUAL EN LA ARCHIDIÓCESIS DE TOLEDO: PERTURBACIONES, ABUSOS, TRANSMISIÓN SELECTIVA DE LA PAZ.

La recepción de la paz, ante el cuerpo y la sangre de Cristo ya consagrados, era uno de los escasos momentos en que a través de un gesto litúrgico la virtud de los sagrados misterios, bajando del altar, se difundía de manera tangible entre todos los asistentes; una ocasión en que se rompía la separación entre el presbiterio y la nave, entre la actividad del altar y la actitud inerte de los fieles.

Se rompía así mismo la actitud reverente iniciada en la elevación de la Hostia y del cáliz después de su consagración. El silencio que había rodeado las oraciones secretas del sacerdote (incluida una parte del *Paternoster*) mientras realizaba la fracción del pan se quebraba al decir aquél en voz alta *Pax Domini* y contestar el coro *Et cum spiritu tuo*, y seguidamente la triple súplica *Agus Dei* con su respuesta final *Da nobis pacem* debía de ser como el anuncio, el toque de alerta para el pueblo que se disponía ya a recibir la paz. Igualmente es de suponer que se abandonaría la postura de rodillas que, según Alonso de Madrigal, debía

mantenerse desde el momento de la elevación hasta que el sacerdote hubiera consumido las sagradas especies¹⁹⁸.

Todas estas condiciones combinadas encerraban la posibilidad de que durante el rito de la paz se produjeran desórdenes perturbadores del curso normal de la celebración, tal como efectivamente ocurría en muchos lugares por ejemplo en Galicia, Portugal, la zona asturleonese¹⁹⁹ y Andalucía²⁰⁰.

En relación más directa con nuestra zona, de ello se hacen eco al final del siglo XV los arzobispos Carrillo y Cisneros en tres sínodos de la archidiócesis toledana²⁰¹. Fundamentalmente es el Sínodo diocesano de Alcalá de 1481, celebrado bajo el primero, el que da a conocer ciertas prácticas abusivas²⁰². Don Alfonso Carrillo denuncia las costumbres de apropiarse del *instrumentum pacis* (así interpretamos el “rogarse con la paz”), pasarlo a los demás (*conbidar unos a otros*) e incluso de rehusarlo (*recusar la paz*). Establece que, con excepción de obispos, condes y otras dignidades más altas, nadie la debe remitir a otro, y todos están obligados a tomarla del clerizón o monaguillo que la traiga. Si el primero no lo hace así, aquél que la trae se volverá con ella al altar sin ofrecerla a nadie más. Del texto se deduce que los asistentes hacían circular el portapaz selectivamente, y con ello se generaban *emulacion e indinacion* entre ellos; la prohibición al respecto se propone restituir toda la merecida devoción *e puridad de conciencia* a la celebración y quitar toda ocasión de mal. Al parecer, las rencillas y, en general,

¹⁹⁸ Según su “Tratado sobre la forma en el oyr missa”, cit. por J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, León, 1987, p. 287.

¹⁹⁹ A. GARCÍA Y GARCÍA: “Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (s. XIII-XVI)”, *Fêtes et liturgie*, Madrid, 1988, pp. 39-40.

²⁰⁰ J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 312.

²⁰¹ Publs. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*. Universidad de La Laguna, 1976.

²⁰² Sínodo diocesano de Alcalá del 12 de mayo de 1481, 2. *Ibid.*, pp. 330-331. Los Sínodos diocesanos de Alcalá y de Talavera presididos por Cisneros en 1497 y 1498 recogen, para atenuarla, la corrección dispuesta en aquél. *Ibid.*, pp. 346 y 356.

los modos cualificados de relacionarse se traducían en el rito de la paz, cuya esencia era por el contrario la expresión de la fraternidad cristiana. Por otro lado, la transmisión desordenada del osculatorio generaba *el impedimento al oficio Divino* y distraía a los fieles *de la devocion en que estan e deven estar en oracion e adoracion del cuerpo de nuestro Señor*: en suma, provocaba el menosprecio de la paz y, por ello, del mismo cuerpo de Cristo.

Debía de tratarse de prácticas muy extendidas²⁰³ y admitidas por los clérigos y sus ayudantes: bajo pena de multa, Carrillo ordena a los curas instruir a los clerizones y monaguillos en el nuevo uso dar la paz sólo ellos y no consentir que nadie la retenga y transmita. Y dieciséis años más tarde Cisneros tendrá que mitigar la disposición de su antecesor que mandaba taxativamente retornar la paz al altar si el primero en recibirla se la apropiaba, *lo qual viene en dapno del pueblo, porque acaesçeria que por el horror de una persona fuesen muchos penados*: en vez de ello, ahora los mozos y sacristanes pasarán adelante ofreciéndola a los demás, sin volverla a dar al primero que actuó mal²⁰⁴. La reiterada reprobación de la costumbre laica relativa al rito de la paz y la suavización de la pena anterior parecen indicar que aquélla era muy general.

Otro posible motivo de desorden y escándalo asociado con este rito es el relacionado la presencia de hombres y mujeres en el templo.

Para M. Righetti “al final de la Edad Media, decayendo la tradicional separación de sexos en la Iglesia, la circulación del instrumento de paz entre los fieles se convirtió muchas veces en causa de desórdenes y de frivolidades”. Fue lo que motivó en algunas iglesias su supresión y en otras su colocación en un lugar

²⁰³ *Por relacion de muchos a nuestra noticia es venido que al tiempo que se da la paz de la misa en las Iglesias e Monasterios...* es el inicio del texto.

²⁰⁴ Sínodo diocesano de Alcalá del 4 de noviembre de 1497, 9. *Ibid.*, p. 346. Se repite en el Sínodo diocesano de Talavera del año siguiente.

fijo para que acudiera allí el que quisiera besarlo, fase intermedia a la plena restricción del portapaz para los clérigos en misas privadas²⁰⁵. De hecho, ya en los primeros siglos de la Iglesia hubo que prescribir que el beso fraterno se diera separadamente entre los hombres y entre las mujeres²⁰⁶.

Como se ha indicado, no existen menciones expresas de que dichos desórdenes se produjeran también en las iglesias del Campo de Calatrava. Los visitantes reprobaban la costumbre de los clérigos de ir y venir entre las mujeres (de ordinario, en un lugar aparte del de los hombres, aunque en ocasiones no era así) *al tiempo de ofresçer. Andan ofresçiendo por toda la yglesia*, y en la mayor parte de los textos alusivos a ello se comprueba que se refieren claramente al acto de recepción de las ofrendas del pueblo durante el Ofertorio; sin embargo, en una ocasión este *ofresçer* se identifica con la aspersion del agua bendita, que también provocaba la no conveniente mezcla de los ayudantes o del propio celebrante con las mujeres. Si el término “ofrecer” se refiere a toda acción por la cual aquéllos no sólo reciben (ofrendas) sino, con mayor propiedad, brindan, proponen o transmiten al pueblo algún elemento o signo litúrgico a través del contacto directo con él, entonces pudiera inferirse que también se condena lo sucedido durante el rito de la paz. En los casos anteriores, la norma general es que el clérigo permanezca en la primera grada del altar *ofresçiendo* para que se acerquen allí primero los hombres y después las mujeres. Es patente la semejanza de esta solución con la de situar el portapaz en un lugar fijo, adoptada en algunos lugares al no poderse evitar su libre recorrido entre los fieles, como en la provincia de Sevilla en 1512, para que acudieran a tomar la paz todos los que tuvieran devoción²⁰⁷. Lo cierto es que fuera de esta posible afinidad entre situaciones que

²⁰⁵ *Historia de la liturgia*, I, pp. 352-353.

²⁰⁶ A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 458.

²⁰⁷ Concilio Provincial de Sevilla, 13. J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 312.

van asociadas a la participación material del pueblo, y de la constatación de que los desórdenes durante el beso de la paz estaban muy generalizados, carecemos de los datos precisos que los confirmen para el seguimiento del culto en las parroquias calatravas de la meseta meridional. Hay que notar que, de producirse, probablemente serían aceptados por los celebrantes como ingrediente habitual en la misa. A ellos van dirigidas las instrucciones sinodales prohibiendo dar la paz por la iglesia en Sevilla (1512) o el dejar que el primero de los fieles que la recibe la pase a otros en Toledo, (1481, 1496, 1497), tal como se ha visto, y también el dar a besar las patenas en vez de los portapaces (Sevilla, 1490²⁰⁸).

En todo caso, se deduce que el momento del beso de la paz provoca bullicio entre los fieles asistentes a la misa que incluso llega a impedir la continuidad del culto, que precisamente se corresponde inmediatamente después con el solemne momento de la comunión de los clérigos: de ello se queja el arzobispo Carrillo: “... *siguen grandes inconvenientes ... que ceden en vilipendio del Santo Sacramento que por entonces se celebra e consume*”²⁰⁹. Las prescripciones sinodales y las actitudes habituales en momentos de similar participación de los asistentes no ofrecen la imagen de una recepción de la paz ordenada y silenciosa, permaneciendo cada uno en su lugar a la espera del momento del beso mientras adoran el Corpus Christi que el celebrante sume. Al contrario, evocan el movimiento físico y, probablemente, las voces, el levantarse para transmitir el portapaz al elegido para ello, el aceptar o rehusar tomarlo, la ocasión para moverse entre las mujeres..., todo lo cual resultaría compatible con la devoción por el rito y la fruición del gesto de besar el objeto sagrado transmisor de beneficios.

²⁰⁸ Se prescribe hacer portapaces para todas las iglesias. Sínodo de Sevilla de 1490, 2. *Ibid.*, p. 312.

²⁰⁹ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, p. 330.

C) LA NECESIDAD DE LA EXPRESIÓN SENSORIAL DE LA FE Y EL SENTIDO INTERNO DEL RITO.

Tratamos aquí de reconstruir las actitudes internas con las que los fieles viven este momento en función de lo que saben, ven, oyen y captan.

La recepción de la paz por los fieles es un gesto concreto. Pero también tiene su lugar determinado dentro de la estructura de la misa, en concreto en la parte que precede a la comunión, por lo que adquiere su significado pleno en un conjunto de plegarias y acciones litúrgicas, tal como arriba se acaba de indicar.

Ahora bien, hay que advertir que si bien el pueblo tiende a percibir como aisladas las acciones rituales que le resultan más significativas, sin alcanzar a integrarlas plenamente en el conjunto de plegarias y gestos anteriores y posteriores y por lo tanto en el simbolismo pleno que la liturgia les da, sin embargo en este caso se verá que en la práctica a los ojos de los asistentes el rito de la paz trasciende el gesto momentáneo y aislado. Al contrario, al quedar estrechamente asociado con la comunión del clérigo celebrante adquiere un sentido más amplio. Cuestión distinta es que dicho sentido sea el propiamente litúrgico o que haya derivado hacia otros significados distintos.

Considerado el gesto del beso de la paz en sí mismo, tiene, pues, un sentido definido en la liturgia, pero más allá del mismo hay que considerar una varie-

dad de significaciones posibles, aún ateniéndonos al campo estrictamente religioso²¹⁰, que probablemente para los fieles se superponen entre sí.

Stricto sensu, constituye la expresión del amor fraterno. Es el saludo con el beso de paz que ya menciona San Pablo²¹¹, integrado tempranamente en la liturgia como se dijo arriba tanto en las iglesias latinas como en las griegas (si bien se realiza en momentos distintos de la misa en unas y en otras). Además del saludo fraterno, el ósculo de paz significaba la incorporación en la familia cristiana²¹², sentido integrador que ya tenía también el beso en los cultos romanos²¹³; por último, en la liturgia oriental y en la mozárabe, al permanecer el rito de la paz después de la *oratio fidelium* que seguía al ofertorio, venía a significar el asentimiento de los congregados a las súplicas realizadas.

Así pues, en su origen el ósculo de la paz en la liturgia es, ante todo, la expresión del amor sobrenatural, que puede incluir el significado de refrendo de la pertenencia a la comunidad y de sello gestual a lo manifestado en la plegaria anterior.

Probablemente el **sentido comunitario** estaba presente para los fieles que iban besando el portapaz y, si podían hacerlo, lo transmitían a los demás. Es un momento intenso de circulación de comunicación dentro de la fuerte carga de experiencia corporativa, reforzadora de la conciencia de grupo, que poseen la

²¹⁰ Es sabido que los gestos litúrgicos guardan relación a menudo con sus equivalentes en la vida profana. Piénsese en el *osculum* integrante del ritual feudovasallático. Especialmente los signos de respeto hacia las imágenes y para con el Sacramento enlazan con las prácticas debidas a los emperadores en los primeros tiempos del cristianismo. Cada caso requiere un estudio particular para constatar la dirección de las transposiciones, y no sólo desde el punto de vista antropológico sino también del propiamente litúrgico.

²¹¹ I Cor.16,20; II Cor.13,12; I Tes.5,26.

²¹² Sobre su sentido como gesto de la fraternidad en ocasiones en que un nuevo miembro es admitido en la comunidad, a la que queda ligado por el *vinculum pacis* (neófitos, nuevos profesos sacerdotes o monjes, confirmados...), vid. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 353.

²¹³ Como signo de pertenencia a la federación entre los arvaes, colegio sacerdotal romano de doce miembros. M. LURKER: *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba, 1994, p. 36.

reunión litúrgica de domingos y fiestas y otros actos religiosos (piénsese en las celebraciones en los santuarios)²¹⁴. No se trata ya sólo de concentrarse con ocasión de la misa mayor, de modo más o menos igualitario, sino además del gesto concreto de dar y recibir, como un reflejo más sobrio de las múltiples formas de intercambio ritual o ritualizado --la fiesta del intercambio-- que jalonan la vida de la comunidad²¹⁵. La rivalidad y el antagonismo que ponían de manifiesto los sínodos toledanos con ocasión de tomar y dar la paz, frente a toda *puridad de conciencia*, y causa de *emulacion e indinidad* entre los presentes, no hace sino confirmar, por oposición, el sentido de grupo con el que se vivía el rito, al servir como identificador de solidaridades.

Pero se trata de una comunidad cristiana, que se experimenta a sí misma como tal sólo porque el *instrumentum pacis* transmite la paz del mismo Cristo²¹⁶; y es un don que se puede acoger de forma universal por el hecho de estar el individuo incluido en la Iglesia²¹⁷, al contrario que la comunión, reservada fuera de la Pascua a los clérigos y, en este tiempo, a los laicos más devotos. El don que viene de Cristo y circula entre los cristianos debía de recibirse de alguna manera como vehículo de **fraternidad cristiana**, en sintonía con el significado litúrgico propio del rito. Y la afectividad en relación con los demás debía de entrar en juego; puesto que se ha constatado que esto ocurría en su sentido negativo en el territorio toledano, puede pensarse *a contrario* que al menos cierto grado de afecto y lealtad acompañaría posiblemente al hecho de transmitir el portapaz.

²¹⁴ Sobre la dimensión comunitaria como uno de los valores más destacados de la religiosidad popular, vid. R. ÁLVAREZ GASTÓN: *La religión del pueblo*. Madrid, 1976, pp. 35-36.

²¹⁵ A este respecto, pueden verse una serie de consideraciones desde el punto de vista de la sociología, la antropología y la fenomenología de las religiones en el capítulo "Lo comunal" de L. MALDONADO: *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, 1975, pp. 278-297.

²¹⁶ Jn. 14, 27.

²¹⁷ En los primeros siglos, el beso de paz estaba vedado a los catecúmenos y reservado a los fieles, que sólo se saludaban así una vez que aquéllos se habían despedido. A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 458.

Por otra parte, no ya como instrumento transmisor sino por sí mismo, seguramente el objeto era besado con **veneración**. El sentido del beso como gesto de reverencia y respeto hacia cosas y personas sagradas (significado que comparte con la genuflexión y la postración) tiene un lugar destacado en la liturgia desde sus primeros tiempos de formación (besos repetidos al altar y a los Evangelios, signo del mismo Cristo, a la patena y a otros objetos; a sacerdotes y obispos en los pies, las manos, la boca)²¹⁸, enlazando con las costumbres de ritos antiguos²¹⁹ y con la tradición popular (besos a las reliquias, a las imágenes). Conlleva el sentimiento del acatamiento incondicional a lo sagrado.

Para comprender la actitud de veneración inherente al beso del portapaz hay que tener en cuenta su contexto: como se ha dicho, es un objeto que viene del altar y de Cristo presente en él, asimilable a estos efectos a la patena también utilizada en este rito a pesar de las prohibiciones. La veneración y acatamiento en este caso requieren el concurso de la imaginación en mayor medida que el beso del altar, la imagen, la reliquia o la misma patena, dado que se trata de una tabla. Es de suponer que se conocía la clave de su simbolismo como *portadora de paz*, la de Cristo, o más vagamente de la virtud divina. Pero en todo caso las escenas o imágenes que solían adornarla ayudarían a concretar el sentimiento de reverencia.

No hay que olvidar tampoco otro posible modo de recibir la paz, el de la voluntad individual de captar el dinamismo benéfico del objeto sagrado besado, como ocurre con las reliquias. Se tiene la oportunidad no sólo de ver o tocar, sino incluso de besar, en un escalón más alto dentro de las posibilidades de involucrar los sentidos para apropiarse de las propiedades del objeto o ser externo (puede recordarse que en algunas culturas el beso era un gesto de transmisión de

²¹⁸ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 353-354.

²¹⁹ Se conocen besos de altares, de estatuas del dios y del umbral del templo; besos a los pies del soberano egipcio deificado; genuflexión y beso a la estatua de Baal, etc. M. LURKER: *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, pp. 37-38.

fuerza²²⁰), aunque todavía no se trate de la unión aún más plena que supone la comunión. A pesar de ello, tal como se vio, los fieles querían también tocar, poseer por un momento el *instrumentum pacis*, con un afán claro de completar el contacto directo.

Finalmente y ante todo, parece que a partir del siglo XIII y todavía en esta época en realidad la *recepción de la paz* se considera como un **sustitutivo de la acción de comulgar**.

La participación en este ritual cobraba un especial relieve porque durante la baja Edad Media para los fieles el rito de la paz sustituyó al sacramento de la comunión. Adquirió el mismo sentido la *recepción del pan bendito*.

Como es sabido, la comunión frecuente se hizo rara entre los laicos ya desde la Alta Edad Media²²¹ por temor a cometer sacrilegio, y la situación no varió hasta mediados del siglo XVI²²². Sólo se exigía a los fieles comulgar una vez al año, por Pascua (IV Concilio de Letrán, constitución 21 *Omnis utriusque sexus*), si bien a menudo se recomendaba hacerlo en otras pocas ocasiones destacadas del año litúrgico²²³. Así pues, en el gesto del beso de la paz se produjo ya desde el si-

²²⁰ *Ibid.*, p. 35.

²²¹ A. VAUCHEZ: *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid, 1985, pp. 19-20.

²²² J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN: “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, *Historia de la Iglesia en España*, III-1º: *La Iglesia en la España de los siglos XV-XVI*, pp. 361-362.

²²³ Fundamentalmente, en las tres Pascuas, tal como aconseja Clemente Sánchez Vercial en su famoso *Sacramental* (Impreso en 1476).- P. SÁINZ RODRÍGUEZ: *Antología de la literatura espiritual española*, I: *Edad Media*, Madrid, 1984, p. 578. Anteriormente, Pedro de Cuéllar señalaba las tres fechas (días de Pascua, Cincuesma o Pentecostés y Navidad) para comulgar como algo *establecido*.- J.L. MARTÍN Y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de P. Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, 1987. A las anteriores, otros autores añaden fiestas señaladas de la Virgen y santos como San Juan Bautista y Santiago, además del día del Corpus. Según un autor desconocido de finales del siglo XV son el miércoles de Ceniza, Jueves de la Cena, Cincuesma, Asunción, Todos los Santos y Navidad. Frey Hernando de Talavera, en la misma época, amplía la lista de días, que llegan hasta once.- J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, pp. 311-312.

glo XIII un deslizamiento de su contenido simbólico que vino facilitado por el lugar ocupado por el rito en la liturgia latina, una vez que en el siglo IV Roma -- como África y Milán-- se separó del uso primitivo de localizarlo antes de la anáfora: se practicó entonces previamente a la comunión, con un sentido de preparación a la misma y a la vez como conclusión del *Paternoster*, unido al *Agnus Dei*²²⁴.

Pues bien: al prevalecer en Occidente la costumbre de diferir el beso de paz hasta la comunión, se intensificó la vinculación con ella: según Martimort, a lo largo de la Edad Media tendió a quedar reservado a los comulgantes (aún en nuestro siglo los cistercienses han reservado la paz a los que van a comulgar)²²⁵; y, finalmente, cuando la comunión de los laicos se hizo muy rara, para los fieles el rito de la paz quedó identificado popularmente con el sacramento de la comunión.

En realidad, esto venía ocurriendo en cierto modo desde el siglo VI, aunque no en Roma, sino en el ámbito galicano, y no a propósito del gesto del beso de paz sino de cierta *bendición* especial que incluía el *deseo de paz* y el *deseo de comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo*: se daba al pueblo después del *Paternoster* y marcaba en la práctica el final de la misa, ya que después de ella sólo permanecían en el templo los que iban a comulgar (una práctica reprobada por los papas, que insistían en no pronunciar la despedida hasta después de la postcomunión). Así pues, esta bendición era una especie de suplencia de la comunión. Su fórmula, según el ordinario galicano de fines del siglo VII, es muy significativa:

Pax, fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini nostri
sit semper vobiscum.²²⁶

²²⁴ La asociación de esta oración con el ósculo de paz hizo que en los siglos X y XI fuera sustituido el tercer *Miserere nobis* por el *Dona nobis pacem*. A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 457, n. 31.

²²⁵ *Ibid.*, p. 458.

²²⁶ A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, pp. 458-459.

Al parecer, a pesar de la condena de los pontífices, el rito subsistió y se propagó durante toda la Edad Media, aunque ignoramos si ocurrió lo mismo con la costumbre de marcharse entonces. Por lo tanto, la sustitución de la comunión por el rito de la paz tiene cierta tradición en la práctica del pueblo. Por otro lado, lo que sucedía en la Francia del siglo VII muestra que al menos allí ya era habitual la abstención de comulgar.

Encontramos aquí una muestra de las desviaciones que a veces se producen en la percepción del sentido de los actos litúrgicos respecto a su significado genuino. O, si se quiere, un ejemplo del enriquecimiento de este significado por la vía de la práctica y el sentir del pueblo. La ampliación del sentido del beso de la paz se encuentra recogida por algunos teóricos bajomedievales. Sólo como una muestra, en distintas épocas posteriores al IV Concilio de Letrán se hacen eco de dicha idea autores como los siguientes: Berceo en *El Sacrificio de la Misa*²²⁷, obra doctrinal y enteramente ortodoxa (a diferencia de *Los Milagros*)²²⁸, que en su conjunto recoge el contenido de, al menos, otros cinco tratados sobre la misa²²⁹; Pedro de Cuéllar en su *Catecismo*²³⁰, así como el propio arzobispo toledano Al-

²²⁷ Lo pone de relieve al considerar el rito de la paz y la comunión J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 131-132; ID.: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, pp. 302-303.

²²⁸ J. SAUGNIEUX: “La economía de la salvación en los ‘Milagros de Nuestra Señora’”, *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño, 1982, pp. 29-31. El mismo autor insistía en la oposición entre el tipo de obras berceanas dedicadas a la Virgen y los santos y, por otra parte, obras doctrinales como *El Sacrificio* en “Culture populaire et culture savante dans l’oeuvre de Berceo (Problèmes de méthode)”, *Berceo*, 94-95 (1978), *Actas de las II Jornadas de Estudios Berceanos*, Logroño, 1978, pp. 75-76.

²²⁹ Según la hna. T. G. GOODE, cit. por A. DEYERMOND: “La estructura tipológica del *Sacrificio de La Misa*”, *Berceo*, 94-95 (1978), *Actas de las II Jornadas de Estudios Berceanos*, Logroño, 1978, p. 98.

²³⁰ Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, 1987, p. 229.

fonso Carrillo en el citado sínodo diocesano de Alcalá de 1481²³¹. El último caso es el más significativo para nosotros, por tratarse del ámbito de la archidiócesis de Toledo.

D) LA RECEPCIÓN DEL PAN BENDITO.

En cuanto al pan bendito recibido en lugar de la comunión, al parecer es en los siglos XIII y XIV al menos cuando se le da tal significado, como reflejan Berceo y Pedro de Cuéllar²³².

Ambos autores registran una particularidad, y es que su recepción representa la comunión dominical, mientras que la comunión cotidiana se correspondería con la paz.

Sin embargo, al final del siglo XV y posteriormente, las menciones aludidas arriba sobre los desórdenes producidos durante el rito de la paz parecen indicar que éste prevaleció sobre el del pan bendito o se superpuso a él en la misa mayor, puesto que es el domingo cuando la afluencia de fieles es significativa.

En suma, al final de las misas de domingos y fiestas o justo antes de comulgar los clérigos era costumbre, al parecer, repartir panes bendecidos que la gente comía y llevaba a sus casas, y los eclesiásticos, en sus tratados, gustaban de fomentar la identificación alegórica de esta manducación con la comunión. Fray Hernando de Talavera, al explicar las ceremonias de la misa, da a entender que se

²³¹ “... lo que ella [la paz] significa e representa, que es el cuerpo de nuestro Señor en cuyo lugar ella subcedio”.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, pp. 330-331.

²³² Vid. notas anteriores.

toma el pan bendito después de la paz. En efecto, tras exhortar a tomar la paz con toda devoción –proponiendo internamente no pecar más y confesar, igual que antes de comulgar–, “*ca el tomar de la paz es una manera de comunión que se debe hacer con grande pureza de corazón*”, explica

“Dan otrosi entonces el pan bendito en los domingos, que representa las vezes que el Redemptor Nuestro de poquitos panes hartó muchas compañías en el desierto, de lo qual hace mención quando lo bendice. E porque lo tomemos e gustemos con devoción, es de saber que quando lo bendicen ruega el sacerdote a Nuestro Señor que todos los que dello gustaren reciban sanidad del anima e del cuerpo. Representa eso mesmo la comunión cotidiana, e despues de domingo a domingo que en el comienzo de la fe cristiana los fieles rescibian. Nos entonces, roguemos a Nuestro Señor *que de sí mesmo que es pan bivo e celestial, nos quiera por siempre en su gloria hartar*”²³³.

Así pues, el obispo de Granada exhorta a los fieles a pensar que ese pan lleva en sí las bendiciones de Dios para salvación del alma y salud del cuerpo (como la comunión sacramental), que el sacerdote ha suplicado; y les anima a orar estimulando en sí mismos el deseo unitivo con Cristo y de gustar el Pan Vivo (comunión sacramental). Es una “representación” de la comunión.

Los inventarios de las iglesias del Campo de Calatrava contienen también referencias al ritual: recipientes a modo de pequeños canastos cuidados, cubiertos de paños finos para depositar los panes en ellos, son testimonios de que el uso se encontraba plenamente vigente al final del siglo XV y comienzos del XVI. De hecho, se califican como “nuevos” ciertos *tabaques* o cestillos de mimbre blancos “para el pan bendito” registrados en el inventario de 1502 de la iglesia de

²³³ Fray Hernando DE TALAVERA: Tractado de lo que significan las cerimonias de la misa, cap. XL, p. 91.

Calzada²³⁴. También encontramos en la iglesia de San Juan de Cabezardos dos paños para el pan bendito en 1537; de uno de ellos se anota que se había confeccionado con dos capillos (de bautizar), lo que indica que el rito estaba vigente coexistiendo con el de la paz (hay dos paños para dar la paz también)²³⁵. En la iglesia de Piedrabuena se cuidaba especialmente la presentación del recipiente donde se llevaba este pan; en 1502 son inventariados unos paños como “hazalejas” para ello, es decir, a modo de toallas finas como las empleadas en el servicio del altar: “unas hazalejas con unos lasos labrados de grana para el baçin del pan bendito”²³⁶.

Las noticias sobre la distribución del pan bendito, como se ve, pasan prácticamente desapercibidas, pero desde luego, son suficientes para documentar el uso en las iglesias calatravas. Seguramente hay que añadir a los datos indicados muchos otros paños que, como se ha dicho en otros momentos en este trabajo, son mencionados en los inventarios sin que se especifique su destino.

El caso del rito de recepción del pan bendito es distinto al de la paz. El primero es una *devoción*, una acción piadosa paralitúrgica introducida en la liturgia, que resulta casi un simulacro de la comunión; su proyección en los tratados y textos canónicos es menor que la del segundo.

En cambio, el gesto del beso de paz, preexistente en la estructura de la misa, adquiere un sentido añadido, y a pesar del cambio cualificado que éste suponía, permaneció más tarde cuando la comunión laica se hizo más frecuente, por un lado adecuándose más a su sentido originario y, por otro, restringiéndose a los clérigos.

²³⁴ 1502, septiembre 29, Calzada. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 31, fol. 329v.

²³⁵ 1537, diciembre 8, Cabezardos. A.H.N., OO.MM., Leg. 6079, núm. 1, fol. 367v.

²³⁶ 1502, abril 14, Piedrabuena. A.H.N., OO.MM., Leg. 6110, núm. 16, fol. 193r.

La dificultad, como siempre en estos casos, radica en trazar adecuadamente la relación causa-efecto: ¿orientó el clero la exclusión laica de la comunión dotando a estos ritos, sobre todo el de la paz, de un contenido equivalente al sacramento? O, en una línea ascendente, ¿terminó el clero por asumir el sentido que los fieles otorgaban a este gesto desde su aspiración a participar del Cuerpo de Cristo?

Si nos centramos en la recepción de la paz, más bien nos inclinamos por lo segundo, ya que, en realidad, *oficialmente* sólo prevaleció el significado estricto del rito como signo de fraternidad en Cristo (aunque, eso sí, inserto en la parte preparatoria de la comunión)²³⁷, y su extensión a los fieles terminó siendo suprimida en muchas iglesias, señal de que se consideraba un elemento accesorio.

En todo caso, se aprecia aquí la convergencia entre el desarrollo de la liturgia y las aspiraciones del pueblo; el hecho de que el mismo arzobispo Carrillo, entre otros, acepte la equivalencia entre paz y comunión, es representativo del esfuerzo de la jerarquía eclesiástica por acoger las formas populares de devoción.

²³⁷ De hecho, importantes historiadores de la liturgia omiten toda referencia al beso de la paz en la baja Edad Media como sustitutivo de la recepción del sacramento eucarístico. Vid. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, Madrid, B.A.C., n° 132, pp. 351-353; A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, 1964, pp. 456-458.

5.5. CONCLUSIONES.

En las páginas anteriores, se ha atendido a las partes de la misa que los fieles vivían con intensidad, sobre todo según el criterio de que ésta es mayor en la medida en que la acción litúrgica va dirigida a ellos y a su vez pueden participar con las suyas explícitamente en el ritual. Otras formas de convocar su atención hacia el culto se han tenido también en cuenta (estímulos sensoriales, ornamentales, etc.), intentando adoptar el punto de vista de los asistentes para destacar lo que ellos perciben, y también las conductas de los clérigos que, en aquellos momentos, dan una vida especial a la liturgia, a veces de una forma censurada.

Es la otra cara de la moneda de las incontestables actitudes de indiferencia hacia la misa de mucha gente, sobre el fondo de las condiciones desfavorables para mantener su interés, que pensamos que no serían constantes, sino que se alternarían con sentimientos religiosos provocados por aquellos momentos especiales.

- Los datos y consideraciones expuestos arriba indican que la vivencia de la misa por el pueblo es más compleja de lo que suele pensarse. Por un lado, en cuanto a la imagen de pasividad y desconexión con el culto que se le suele aplicar. Por otro, en cuanto al sentido que le atribuyen. No hace falta insistir en su carácter de reunión social, en relación con el poder integrador del propio templo parroquial. Pero tiene interés subrayar las dimensiones del sentido propiamente

religioso que se han encontrado (sin olvidar que en ellas también está presente el aspecto social, en tanto que la misa mayor obligada reafirma en cierto modo la conciencia de pertenencia a la comunidad local).

- Obscurecido o difuminado el sentido básico de acto sacrificial de Cristo renovado por la Iglesia, en el que El mismo es sacerdote, víctima y altar, la misa puede aparecer más bien como un culto en servicio de Dios que contiene en sí, fragmentadamente, una serie de oportunidades de expresión religiosa y ofrece a su vez participar de lo sagrado de distintas maneras.

- Como puede verse, se ha procurado profundizar más allá de la *identificación de la misa con la contemplación de las especies consagradas*.

Aparte de la *familiarización* de los fieles con la mayor parte del ritual, que podría conformar actitudes de alabanza o contrición aisladas (no integradas orgánicamente en el sacrificio), se ha hecho hincapié en el *ofertorio* y en los *rituales de la paz y el pan bendito*; sobre todo en el primero, poco destacado habitualmente en las referencias a la relación entre el pueblo y la misa.

- Todo hace pensar que los ritos de la paz y del pan bendito eran momentos vividos con intensidad por los fieles.

Su sentido religioso es que equivalen a la comunión (desde Berceo en el siglo XIII hasta el arzobispo Hernando de Talavera en el XV, es asimilado el tomar la paz con comulgar); y en otro orden de cosas, una muestra del aprecio popular que se les tiene es que son integrados en actos supersticiosos (según denuncia Pedro Ciruelo). De alguna manera las gentes entienden, al parecer, que mediante esos ritos la virtud de Dios baja del altar y se les distribuye. Son ocasión de *recibir* y, tal vez, significan también (sobre todo el tomar la paz) una suerte de adhesión a lo sagrado y lo celebrado. Por otro lado, las interpretaciones antropológicas matizan los sentidos del beso de la paz.

Realmente, son adiciones extralitúrgicas que el clero induce. Respecto al rito de la paz, se impone una interpretación desviada que muestra su recepción como sucedáneo de la comunión; y en el caso del pan bendito, es una adición piadosa a la misa, paralitúrgica, que también es vista como sustitutivo de la comunión. En todo caso, ambos son una muestra de que los fieles, pero también con ellos el clero, desvían el sentido propio de los ritos y, con ello, en cierto modo, desvían la noción nuclear de la misa. Estos rituales constituyen toda una manifestación de la emergencia de la “religiosidad popular” en la liturgia, sin contraposición con la clerical.

- Pues bien, a partir de la participación en estos momentos, puede sugerirse que la misa es, desde luego, *epifanía de Dios* que desciende al altar, pero es también un medio para *expresar sentimientos* de tipo religioso; y, algo importante, para *recibir*, aunque no se comulgue (los contenidos de las virtudes, gracias y beneficios que se acogen se nos escapan, aunque seguramente son de carácter tanto espiritual como material, y con tendencia a concretarse lo más posible), y para *dar*, con la importancia que tiene ver ofrecidos en el altar los frutos del propio esfuerzo y saber que se contribuye caritativamente a necesidades concretas.

- Los asistentes a la misa podían verla también (o más bien, en partes determinadas) como *representación de la Pasión de Cristo*; y con ello, habría otras formas de personalizar el sentido de la celebración, como se comprobó al reseñar su conversión en oficio de difuntos particular.

Son muchas las posibilidades religiosas que ofrece la misa mayor obligada para las gentes que concurren, precedida en su caso por la escucha de la plegaria canónica. En buena parte, no coinciden con el sentido genuino, litúrgico y teológico, del desarrollo de la celebración. Pero se ha obtenido la impresión, muy fundada, de que el propio clero que atiende las parroquias comparte esta

desviación; y aún ocurre lo mismo en el caso de las jerarquías calatravas, atentas a los conceptos generales de honra, servicio, devoción y, por lo que respecta al ajuar, decencia, más que a la naturaleza propia de la misa, cuya celebración comunitaria parroquial tampoco valoran nítidamente por encima de la privada, como pudo apreciarse, salvando la sujeción de los cristianos a un mandato eclesiástico.

Por último, queda advertir que en el capítulo dedicado a la devoción eucarística podrán complementarse las consideraciones anteriores con la constatación de indicios de aquella devoción, de los cuales interesan los que puedan expresar que también se atribuye un sentido cristocéntrico a la misa, que hasta ahora, como se ha indicado, no aparece explícitamente. Salvando las posibles interpretaciones alegóricas que la convierten en recuerdo de la Pasión, hay que indagar sobre la conciencia de la presencia real del Salvador, realizada en la consagración pero mantenida después en la reserva del sagrario.

IV LOS SACRAMENTOS

Este apartado resulta esencial en la vida religiosa de los cristianos, los habitantes del señorío calatravo en este caso. Es así coyunturalmente, es decir, en función de la época; pero también lo es de un modo fundamental, en el sentido etimológico del adjetivo.

En cuanto al primer motivo, especialistas en la historia eclesial han señalado que la religiosidad de estos siglos --XV y XVI, *grosso modo*-- se caracteriza por las ceremonias y los ritos (simultáneamente a las corrientes de interiorización, extendidas más entre la élite culta) y, por lo tanto, por la importancia dada a los sacramentos¹. Es preciso advertir, aún así, que no hay que engañarse, puesto que son cuestiones distintas la atención pastoral y reformadora hacia la liturgia, de un lado, y, de otro, la respuesta y la sensibilidad del pueblo al que se define afecto a los sacramentos: habría que examinar cómo se conjugan las exigencias pastorales y disciplinares sobre los sacramentos, procedentes del alto clero reformador --volcadas en concilios y sínodos por ejemplo--, con la intencionalidad de las gentes, diferente al parecer². Pero este matiz no invalida la

¹ J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN: “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, en Historia de la Iglesia en España (dir.: R. GARCÍA VILLOSLADA), III-1º: La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI. Madrid, B.A.C., 1980, Quinta Parte, p. 359.

² J.L. González Novalín subraya cómo el pueblo buscaba signos tangibles para sellar con una “acción sacra” determinados momentos fuertes, pero sin distinguir siempre los sacramentos propiamente dichos de los “sacramentales”; esto último era compartido fácilmente por ciertos clérigos.- *Ibid.*, p. 363.

Y creemos que es precisamente en esta realidad (la ignorancia del clero, las desviaciones litúrgicas) donde se produce el punto de encuentro entre la voluntad correctora de la jerarquía sobre la liturgia sacramental y la atención que prestan las gentes a estos “actos”; pero nótese que son manifestaciones distintas, hasta puede ser que divergentes, del fenómeno de la importancia otorgada a los sacramentos en los siglos XV

afirmación sobre la importancia dada a los rituales litúrgicos en la época, aunque sea desde mentalidades diversas³.

Pero además, los sacramentos *fundamentan* la vida cristiana porque constituyen el cauce natural para comunicar la gracia de Dios, ganada para los cristianos por Jesucristo con su Sacrificio, y por ello son imprescindibles para la salvación: tanto por la propia cosmovisión y antropología cristianas --si no se es pelagiano-- como por mandamiento expreso de la Iglesia, que concreta determinadas exigencias o recomendaciones de recibirlos, según los casos.

Las cuestiones que centran nuestro interés son las habituales en relación con este tema, pero lo cierto es que la posibilidad de responderlas es escasa. Primero, del lado de los fieles y su práctica religiosa, se trataría de conocer en lo posible el grado y frecuencia de recepción de los sacramentos que les atañen (entiéndase lo último para aquéllos que no imprimen carácter y por ello pueden reiterarse: la penitencia y la comunión, y el matrimonio en su caso); en segundo lugar, más allá de la práctica, habría que conocer la valoración que las gentes hacen de ellos y de sus cualidades, condiciones y efectos; y en tercer lugar, del lado del clero, sería deseable examinar la disciplina que observan al respecto.

Además, en este caso añadimos una pregunta específica --más fácil de responder dada la naturaleza de las fuentes manejadas--, la relacionada con las

y XVI. La afirmación de González Novalín de que “los sacramentos eran algo tan familiar para la gente” no implica que acudieran a recibirlos siempre que debían hacerlo (el mismo autor señala la frecuencia, en el mundo rural, de las uniones de parejas sin el preceptivo matrimonio eclesiástico), ni en las condiciones requeridas, ni con garantías de corrección litúrgica.

³ Puede decirse que en esta época hay un consenso general en la Iglesia peninsular sobre el carácter imprescindible de los sacramentos. Podrá llegarse a aquél por convicción teológica o por conveniencia (para no resultar sospechoso de heterodoxia: el *antisacramentalismo* solía ser un componente de las herejías, desde la Plena Edad Media, y sin duda lo es en los argumentos de la Reforma protestante); desde una fe auténtica en la virtud comunicativa de gracia de los sacramentos, o desde la superstición; o bien, de forma intermedia, se accederá a la práctica sacramental por el afán de expresar y ver expresiones tangibles de lo sagrado, etc.

autoridades que inspeccionan los aspectos religiosos en el Campo de Calatrava: es decir, si la Orden homónima, a través de los visitantes generales en cada caso, manifiesta interés por lo anterior. Interés disciplinar y pastoral (si procuran vigilar el modo de administrarlos que tenga el clero, y supervisar que los fieles reciban los sacramentos debidos), o interés en otros sentidos. En todo caso, puesto que la información obtenida es la generada en las visitas, precisamente está condicionada, en gran medida, por el grado de preocupación de los calatravos por el tema (aunque no hay que olvidar los inventarios de las iglesias, que, incluidos también en las visitas, resultan más objetivos que los datos producidos por una atención selectiva de los visitantes). Pero a este respecto, para discernir hasta dónde llegan en sus inspecciones y correcciones, conviene recordar cuáles son las atribuciones de los freiles calatravos en el terreno de la administración de los sacramentos. Es decir, sus potestades pueden estar viéndose limitadas forzosamente por la esfera de competencias reconocida a la dignidad arzobispal y sus delegados; y en ese caso, lo que puede aparecer como un escaso interés pastoral de la milicia se deberá a los usos admitidos de reservar la vigilancia de la administración sacramental al ordinario.

* * *

En las páginas que siguen se tratará, primero, un conjunto de *aspectos generales* que abarcan la vida sacramental en el señorío calatravo globalmente, distribuidos en varios apartados, y en un segundo bloque de capítulos serán estudiados algunos *sacramentos en particular*, empezando por el bautismo.

A) El primer grupo temático, correspondiente a las cuestiones generales, contemplará el marco institucional, de un lado, y los medios para administrar los sacramentos, de otro.

Incluiremos una cuestión *metodológica* previa, la referida a la naturaleza de la *información* con la que puede contarse para este tema. En realidad, ese punto guarda una estrecha relación con el siguiente: se analizará después el *papel de la Orden* de Calatrava en relación con la vida sacramental de las parroquias, como autoridad eclesiástica en su señorío –en el Campo de Calatrava, en particular–. Es decir, partiendo de lo que conocemos sobre las atribuciones de la milicia al respecto, en competencia con la instancia archidiocesana, se estudiará el carácter de las inspecciones que hacen en ese terreno los visitadores en las iglesias, sopesando su interés por el modo de administrar los sacramentos en las parroquias de su señorío, hasta dónde llega y qué preocupaciones refleja (nos serviremos del contraste con otras fuentes eclesiásticas de la época).

A continuación, se atenderá a los *medios litúrgicos* disponibles en las iglesias parroquiales para la administración de los sacramentos, tales como libros y otros, y ciertas *materias* sacramentales (en el sentido propio del término). Nos ocuparemos en especial de los *libros litúrgicos*, y sólo secundariamente de otros elementos litúrgicos necesarios y comunes a varios sacramentos, tales como los *óleos*, sin dejar de advertir que entre las *vestiduras e “insignias”* litúrgicas que integran los ornamentos las hay específicamente destinadas a estos actos litúrgicos sacramentales.

Todo ello contribuirá a esclarecer algo más lo poco que de la *práctica* sacramental aflora explícitamente en las visitas en el sentido de su recepción por los fieles.

B) Y en segundo lugar, otro bloque de temas se referirá a los *sacramentos concretos*. En este sentido la información es desigual, y debe advertirse que se tenderá a analizar aspectos concomitantes a los sacramentos mismos; es decir, no se limitará el estudio al sentido técnico de la vida sacramental de los fieles, sino que se extenderá a las prácticas, nociones puestas en juego, castigos y otras implicaciones morales que la rodeaban.

Nada se dirá a propósito de la confirmación, sacramento de exclusiva administración por parte del obispo. Y en cuanto al *sacramento del orden*, más que las ordenaciones clericales en sí (no procede ni es posible su estudio aquí), se examinarán las nociones sobre el sacerdocio (imágenes del sacerdote y su función), la cuestión del *ministro* y otras como la provisión del clero y concesión de misión canónica.

Podrá tratarse con más detalle el *bautismo*, al menos en cuanto a la concepción y el aprecio del sacramento, y ofrecer datos sobre los medios dispuestos en las iglesias para acoger este sacramento nuclear de iniciación: en particular, serán sistematizadas las noticias sobre las pilas bautismales, cuyo cuidado y disposición en las iglesias evoluciona en un cierto sentido que resulta revelador de nociones sobre el sacramento y modos de administrarlo; también las normas sobre los libros de registro de bautizados resultan de interés, por proceder de la Orden de Calatrava.

De la *penitencia* y la *comunión* podrá analizarse cómo la milicia traslada al señorío el mandamiento de la Iglesia sobre la recepción anual de estos sacramentos por los laicos; sobre ese eje, se apuntarán los indicios sobre la práctica efectiva de los seglares y las concepciones existentes acerca de esos sacramentos; muy poco se podrá decir de la comunión, pero de la confesión hay ciertas noticias que vienen a corregir o matizar la tendencia a presuponer que los laicos no la practicaban, y muestran cómo en las iglesias calatravas el clero disponía de los medios adecuados para confesar a los feligreses. Con todo ello, se aprovechará para tratar la cuestión sobre los *pecados públicos* y el papel punitivo de la Orden al respecto –con la institución concejil–, y a partir de la visión general que todo lo anterior suministra, se incluirán ciertas observaciones sobre el sentido del pecado.

El *matrimonio* como sacramento en sí y su celebración nos es poco conocido; pero hay que considerarlo en tanto que objeto de una jurisdicción eclesiástica disputada entre el arzobispado y la Orden; y podrán abordarse otros

aspectos muy interesantes sobre la moralidad, que interfieren o se relacionan con el matrimonio, la sexualidad y la familia.

Todo este aspecto de la práctica, frecuencia, concepciones laicas sobre los sacramentos, puede apoyarse en indicios y referencias muy indirectas; pero seguramente, también, puede enmarcarse en el clima general de la época, marcado por la escasez de la recepción de la penitencia y la eucaristía como aspecto más destacado. Quizás la peculiaridad del territorio admite también plantear que aquí pudiera darse, en parte al menos, cierto fenómeno del que se quejaba el Papa Paulo III en su bula de 1466 que reforzaba la jurisdicción de los obispos contra los desmanes del clero secular y de las Órdenes Militares; entre sus denuncias, señalaba que los feligreses rechazaban recibir los sacramentos de sus curas parroquiales; se los procuraban administrar de los religiosos, “especialmente en la fiesta de la resurrección de nuestro Señor”⁴. Es decir: no sería tan escasa la práctica sacramental –el texto sugiere que existe la práctica de la confesión y comunión pascual, pero que no se limita a ese tiempo--, pero sí se trataría de evitarla en la parroquia y con el cura secular propio. En las tierras calatravas, “de Órdenes”, y por tanto, señoreadas por una de las instituciones denostadas por el papa, podría darse el caso alguna vez de que freiles religiosos atrajeran feligreses, pero la Orden de Calatrava no debilitó, sino todo lo contrario, creó y nutrió la red parroquial en el Campo de Calatrava. El único espacio que podría ofrecer competencia para la vida sacramental de las parroquias podría ser el propio Sacro Convento de Calatrava, además de los conventos de mendicantes de Villa o Ciudad Real, el núcleo de realengo (de cuyos franciscanos conocemos el fervor que despertaban entre testadores de villas calatravas en el siglo XV). Aparte, claro está, de que religiosos itinerantes pudieran actuar con o sin licencia entre las gentes.

⁴ 1466, enero 3, Roma. Traslado y traducción autorizadas para la iglesia de Toledo: 1467, octubre 1.- A.H.N., OO.MM., O. Ctva, Secc. Diplomática, Carp. 450, núm. 143.

En todo caso, es el *marco general conocido sobre los sacramentos y su vivencia* el que puede servir de telón de fondo para las aportaciones que aquí podemos hacer. Por lo tanto, en ocasiones la exposición que sigue se apoyará en los tratados teóricos de los eclesiásticos, propios de la época, y en las prescripciones sinodales (un aspecto de la práctica religiosa tan universal como la práctica sacramental tiene que enlazar forzosamente con el marco de los usos y las normas generales de la Iglesia, que la Orden de Calatrava no tiene ni por qué repetir ni por qué modificar). El interés de la presente aportación, a partir, sobre todo, de los inventarios de las iglesias, y de las correcciones subsiguientes a las visitas, podrá consistir en constatar ciertas costumbres y desvelar nociones y modos de comprender la vida sacramental, tanto en su esencia como en la necesidad o función de sacramentos concretos; y nos plantearemos, como siempre, la cuestión de hasta qué punto el territorio sometido a la jurisdicción de la Orden de Calatrava ve matizada la religiosidad laica en alguna medida a causa de esa peculiaridad institucional, comparando las normas y los castigos con los impuestos por la instancia directamente diocesana y examinando el grado de interés pastoral de la milicia al respecto.

Se atenderá preferentemente al Campo de Calatrava, pues las iglesias parroquiales –ámbito de administración sacramental por excelencia– son de la Orden en esta zona, y las visitas aportan más información. Sin embargo, también se aludirá al partido de Zorita a propósito de cuestiones que, sin formar parte estrictamente de la vida sacramental, sí responden a presupuestos religiosos que la sustentan, en alguna medida. Por ejemplo, es el caso de los pecados públicos: situados en la intersección entre la moral social, el concepto de pecado, y la vida cívica, son objeto de supervisión de los visitantes calatravos, y si se entiende el matrimonio o la penitencia en un sentido amplio fuera de la práctica propiamente sacramental, también se ha de hacer alguna referencia a aquellos.

Capítulo 1

LA PROYECCIÓN DE LA AUTORIDAD CALATRAVA SOBRE LA ADMINISTRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS

1.1. LA INFORMACIÓN SOBRE LA VIDA SACRAMENTAL EN EL SEÑORÍO CALATRAVO: SU CARÁCTER INDIRECTO Y REFERIDO A ASPECTOS MATERIALES.

Poca es la información obtenida en los libros de visitas sobre la vida sacramental de los fieles y sobre el modo de administrar los clérigos los sacramentos en las iglesias del Campo de Calatrava (para las tierras de Zorita la información es nula, puesto que las iglesias parroquiales y su clero, igual que los bienes y rentas correspondientes, quedan excluidos del señorío de la Orden militar). Los siguientes párrafos presentan cuáles son las líneas generales de dicha información; en ellos no se expone todavía datos concretos.

Como resultado de supervisiones directas, hay noticias sobre el *bautismo* y sobre el *matrimonio*. El bautismo resulta ser el sacramento al que mayor atención prestan los visitantes, pero no en cuanto a su esencia sacramental sino sólo en determinados aspectos, los más materiales y --en cierto modo-- los administrativos. Respecto al matrimonio, se trata más bien de una información *a contrario*; y aunque está reiteradamente referida a una misma cuestión, la de si las gentes de las localidades visitadas están debidamente casadas o no, al menos se aprecia que aquí la preocupación de los visitantes es pastoral; o de moral social, si se quiere, pero no limitada a los asuntos más externos o formales como ocurre con el bautismo.

Para la *comunión* y la *unción de enfermos*, las noticias son indirectas; no es supervisado en especial lo relativo a estos sacramentos (su práctica y la disciplina

clerical), pero en las fuentes aparecen los objetos litúrgicos necesarios para ellos, en cuanto los recogen los inventarios incluidos en las visitas y que, por ello, se convierten en materia de inspección, comentario o correcciones (renovaciones, compras...); la limitación dada por este tipo de noticias es evidente, puesto que no remite a la acción dinámica de administrar-recibir los sacramentos, sino sólo a constatar si las iglesias poseen o no los elementos necesarios. Apenas completa lo anterior alguna referencia escasa al sacramento de la *penitencia*, a pesar de considerarse el complemento imprescindible para la comunión.

Y, como era previsible, son prácticamente nulas las simples menciones de los otros dos sacramentos. Primero, sobre el de la *confirmación*, que apenas recibirían los fieles de los territorios diocesanos, fuera de la propia ciudad catedralicia. Únicamente contamos con cierto dato que quizás abre la posibilidad de admitir la administración del sacramento con más frecuencia de la que se cree, por parte de vicarios del arzobispo. Corresponde a las *Relaciones Topográficas* de Felipe II. El redactor de las respuestas de la villa de Saceruela, al referir que pertenece al arzobispado de Toledo (en el arciprestazgo de Ciudad Real, donde está puesto el “Visitador” por el arzobispo), recuerda especialmente el sacramento al que aludimos: añade que de la catedral toledana “vienen a confirmar los niños”⁵. Con todo, el dato es tardío.

Y en segundo lugar, tampoco hallamos referencias al *orden sacerdotal*, que no afecta a los feligreses laicos y que se presupone ya conferido por el obispo a una clerecía que desarrolla sus funciones en las parroquias. Nuestras noticias se limitan prácticamente al difícil aspecto de la *provisión* de esos clérigos, ya ordenados presbíteros, para desempeñar sus funciones, ministerio, oficio... de *cura animarum* en las iglesias del señorío calatravo; además, podemos fijar la

⁵ 1575, diciembre 2, Saceruela.- C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones topográficas ...Ciudad Real*, resp. 11, p. 447.

cuestión del *ministro* del sacramento, y aproximarnos a las concepciones del sacerdocio que se manejaban.

1.2. COMPETENCIAS Y ACTITUDES DE LA ORDEN RESPECTO A LA ADMINISTRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS.

Tanto las atribuciones de la Orden para supervisar lo relativo a la vida sacramental en el señorío, como las actitudes y criterios de los visitadores calatravos que realizan esa inspección, son cuestiones importantes. Y no sólo para conocer mejor el significado de la “autoridad eclesiástica” de la Orden militar en sus dominios y cómo se cualifica esa autoridad. Sino también para comprender cómo podía ser realmente esa vida sacramental, qué datos nos llegan sobre ella, y al fin y al cabo, cómo en las iglesias parroquiales de localidades más o menos rurales, diseminadas en extensas diócesis, las preocupaciones o rutinas, los medios de que se disponía y los conocimientos que se manejaban podían terminar siendo sensiblemente diferentes a lo planificado en los sínodos y a lo previsto por los eclesiásticos autores de catecismos y tratados.

Aquí, en el caso del Campo de Calatrava, esa diferencia podía verse muy condicionada por la mediación de la Orden y sus competencias. Esa acción de mediar o, mejor, *mediatizar* la vida religiosa parroquial, se refleja en el carácter formulista de los datos sobre los sacramentos. Pero queda por resolver el dilema

de si además de generar información relativamente pobre, la proyección religiosa de la Orden tenía que ver también con una vida sacramental pobre, en lo disciplinar y en lo pastoral.

Por ello, aún sin respuestas definitivas, habrá que considerar hasta qué punto en este campo podía actuar o no la autoridad archidiocesana: si la Orden era la única instancia eclesial que pudiera preocuparse de corregir y mejorar la práctica de la administración y recepción sacramental, o bien su intervención era subsidiaria.

Podemos adelantar, para completar el planteamiento, que nuestra impresión es que ambas instancias actúan, pero sin una profunda imbricación en la supervisión y corrección eficaz, y la Orden no hace sino emular las mismas pautas de supervisión de la autoridad ordinaria, sin ir más allá.

Se ha apuntado que la información generada en las visitas sobre la administración de los sacramentos no es rica en contenidos. Y en relación con ello, se ha planteado si es competencia de los visitantes calatravos la inspección de la vida sacramental de los fieles del señorío, y de la disciplina clerical al respecto. Pues bien, cabe afirmar que, en efecto, parece serlo, aunque con algún matiz.

Por lo tanto, también entonces se puede sostener lo siguiente.

Si el contenido de las visitas en este terreno se queda bastante circunscrito a aspectos materiales y formales (de carácter superficial, en suma), no es porque los visitantes de la Orden se autoimpongan ese límite para no excederse en sus atribuciones, de modo que, entonces, los encargados de velar por la corrección y la aplicación de la normativa eclesial serían los “vicarios” del arzobispo toledano, el arcediano de Calatrava o, más bien, el arcipreste, por ejemplo, o visitantes diocesanos. Sino, según pensamos, por las carencias en lo pastoral que resultan inherentes a la acción de la Orden militar cuando se apropia la misión de supervisar la vida cristiana en sus dominios.

En efecto, la administración de los sacramentos a los fieles, como acción tan característica de las iglesias parroquiales, se engloba en el campo de supervisión de la Orden de Calatrava en el territorio conocido como Campo de Calatrava, en la cuenca central del Guadiana. Es así de derecho, *grosso modo*, tras las enconadas disputas con los arzobispos de Toledo desde el final del siglo XII, las de la primera mitad del siglo XIII en especial⁶, pero (quizás, sobre todo) resulta ser así *de hecho*, según observamos en las actuaciones de los freiles visitantes generales de la Orden. Sistemáticamente concibieron como incluidos en sus competencias todos los asuntos relativos a las iglesias parroquiales del territorio, en cuanto a bienes --quitado el reparto del diezmo en su caso--, templo y clérigos, y en cuanto a la vida religiosa de los laicos. Nótese que, con independencia del alcance preciso que tuvieron las concesiones de la sede apostólica, e igualmente a despecho del contenido de las concordias acordadas con los prelados, lo importante, a la postre, era la práctica establecida por las inspecciones. Insistimos: si no *de iure*, sí tuvo la Orden la potestad de supervisar *de facto* la *cura animarum* --incluida la administración de los sacramentos-- aunque exigiera a los clérigos la “llana comision” del arzobispo para ello. A menudo se refieren las fuentes a la “llana comisión [del arzobispo toledano]... *solamente* para administrar los sacramentos”⁷; dicha “encomendación” o “comisión” de la cura de almas se siguió atribuyendo formalmente al prelado

⁶ Creemos que el reconocimiento de esa potestad eclesiástica a la Orden sobre las iglesias y su vida religiosa se produce, no tanto por los pretendidos privilegios apostólicos que esgrime la milicia (poco claros al respecto, a nuestro entender), sino más bien *a causa de* los enfrentamientos con los prelados toledanos --por las “concordias” que les ponían término, donde los ordinarios cedían reconociendo atribuciones a la milicia en ciertas zonas a cambio del reconocimiento de las suyas en otras zonas y del reparto de los diezmos--. *Vid.* los capítulos correspondientes en este trabajo, encuadrados en la parte organizativa (“Los poderes ...”), relativos al ejercicio de una jurisdicción eclesiástica “compartida” en la zona del Campo de Calatrava.

⁷ Ese acto de delegación, cometiendo al clero la cura de almas, o encargo al respecto, o simple y “llana comision” para ello, no tiene que realizarlo necesariamente el propio arzobispo; pueden hacerlo también el arcediano y los vicarios de uno u otro, según lo recogen los visitantes a veces. Así figuraba en el mandamiento dirigido a los oficiales concejiles de Piedrabuena en 1471, tal como se ha indicado en una nota anterior.

ordinario, aunque, cada vez más, sólo en cuanto a los clérigos seculares o de San Pedro.

Lo relevante resulta ser, en suma, la percepción que la Orden tiene sobre sus derechos y deberes de inspeccionar y corregir cuestiones relacionadas con los sacramentos, percepción que se traslada a las propias iglesias parroquiales objeto de la visita⁸. Según aquella, se entiende que los arzobispos dan las órdenes sacras y la expresada comisión a curas y capellanes, pero que no por ello tienen derecho de visita en relación con los sacramentos en las iglesias del Campo de Calatrava, ni ellos ni el arcediano, ni otro “comisario” alguno del arzobispo.

1.2.1. Las actuaciones archidiocesanas: ¿una mayor preocupación pastoral?

A pesar de la intención calatrava de marginar del todo a la autoridad toledana y negarle el derecho de visita a las iglesias, sin embargo parece que la instancia archidiocesana no compartía del todo esta idea, y que no hizo dejación,

⁸ Todavía en un pleito mantenido en 1819 entre la milicia calatravense y el arzobispado de Toledo a propósito de las facultades de una y otro sobre el territorio del Campo de Calatrava, donde el procurador de la Orden aduce lo acordado entre los siglos XIII y XV, éste insiste (alegando los privilegios pontificios dados a los calatravos por Alejandro III, Gregorio VIII e Inocencio III) en que se concedió a la Orden de Calatrava “expresa facultad de edificar capillas y oratorios y fundar nuevas parroquias eligiendo clérigos idoneos”, que debían ser presentados al arzobispo *para la comisión de la cura de almas*. En este largo expediente, cuajado de alegaciones, queda clara la idea que la propia Orden tiene de su rotunda jurisdicción en cuanto al gobierno de las iglesias en todos sus aspectos, incluyendo las visitas en toda su extensión. Únicamente se concede que compete al arzobispo toledano cometer la cura de almas y la administración de sacramentos, pero su facultad termina ahí, una vez que encargó o cometió esa actividad pastoral; y que son facultades suyas, además, entregar el crisma y los óleos, consagrar altares y capillas, y dar las órdenes de los propios clérigos.- 1819, agosto 17, Madrid. Pleito. *Ibid.*, Leg. 6172, s.n., *passim*, *vid.* fol. 49r, por ejemplo.

al menos total, de su autoridad. Y que con ello consiguió obtener ciertas concesiones por parte de la Orden sobre su actuación supervisora en los templos parroquiales. Concesiones reflejadas incluso en el papel (en los mandatos de las visitas, en concreto); más aún se observarían en la realidad⁹.

En efecto, la tajante prohibición de admitir tales inspecciones, dirigida a los oficiales concejiles, era incluida habitualmente en las visitaciones hechas por la Orden. Esto refleja la convicción con la que actuaba la milicia, sin concesiones. Pero igualmente la propia reiteración refleja la realidad, o cabe sospecharlo así, de que los comisarios episcopales giraban visitas a las iglesias mayores de las villas y lugares de la zona. De hecho, lo hicieron poco antes de 1491; la imposición de penas por haber consentido y colaborado en la inspección del arzobispo o sus delegados, la repitieron en la visitación de ese año los visitantes frey Juan de Cuenca y frey Alonso de Acitores a una serie de villas cuyos alcaldes habían mostrado las cuentas de las iglesias parroquiales, les habían dado comidas y salarios, etc.¹⁰ Ahora bien, las denuncias de estos freiles no incluyen referencia alguna a la inspección ordinaria de la administración sacramental; se centran en censurar sobre todo el suministro de información sobre las posesiones de las iglesias, así como el pago de subsidios a los arzobispos toledanos o sus jueces.

Es decir: se aprecia que la Orden aspira a marginar totalmente a la autoridad archidiocesana como inspectora en las parroquias. Pero aquella sabe, a la vez, que esta acción de la instancia ordinaria toledana va a tener lugar. Y entonces, al menos, la Orden no admite *incondicionalmente* ese derecho de visita; así, los freiles calatravos tuvieron que acostumbrarse a incluir en sus

⁹ En principio parece lógico que todo lo que termina admitiéndose por escrito esté reflejando una práctica ya tolerada en la realidad. Además, no sería raro que la Orden tuviera que aceptar tales intervenciones de la autoridad toledana por pura imposibilidad para impedir las: aquélla está más próxima de continuo a las iglesias del Campo de Calatrava, mediante el arcediano o, más bien, el arcipreste que reside en Ciudad Real —el arcediano es capitular en Toledo—, o el vicario del arzobispo, que la autoridad de la Orden militar, cuyos enviados los visitantes sólo realizan las visitas esporádicamente.

¹⁰ Entre muchos otros casos, puede verse en 1491, febrero 10, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 3, fol. 31v.

admoniciones a los concejos la obligación de que, cada vez que pudiera ocurrir, las autoridades locales --los alcaldes-- dieran parte a la milicia para que diputara personas que, presentes en la visita arzobispal o arcedianal, velaran por los intereses calatravos:

“... nin resçibades de aqui adelante arçediano nin comisario del arçobispo a visitaçion de las iglesias nin de otra cosa ninguna que sea, salvo al Maestre e sus visitadores, salvo primeramente requerir al Maestre nuestro sennor o a sus visytadores su orden por su sennoria para que *diputen persona para que juntamente con él visite e vea, e guarde e mire como su sennoria nin su orden resçiba ningun perjuysio* en sus previllegios e poseçiones e en los otros derechos que le pertenesçen e tienen”¹¹.

O bien, ya incorporado el maestrazgo a la Corona:

“... ni resçibays de aqui adelante a visytaçion de la dicha yglesia ni cofradias ni santuarios a arçediano ni comisario syn que primeramente requerays a sus altesas o a los visytadores de la horden o al governador desta provinçia que eligan e nonbren persona que juntamente con él vea e vesyte e mire como la dicha horden no pueda resçebyr perjuisyo en sus previllejos ni conpusyçiones e en los otros derechos que tiene e le pertenesçen”¹².

Las visitas de la instancia toledana se producían; pero ignoramos si en las últimas décadas del siglo XV y primeras del XVI afectaban al modo de administrar los sacramentos por parte del clero parroquial. Puede verse que las fórmulas que se acaban de reproducir tampoco lo aclaran; son conminaciones genéricas para vigilar a los inspectores diocesanos defendiendo los intereses

¹¹ 1471, octubre 26, Piedrabuena. Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 74r.

¹² Por ejemplo: 1502, abril 10, Agudo. Ibid., Leg. 6110, núm. 15, fols. 171v-172r. La fórmula es idéntica en las visitas anteriores, de 1491, 1493 y 1495, a muchas villas del Campo de Calatrava, exceptuando la alusión al gobernador de la provincia de ese nombre, que sólo se incluye desde 1502. *Vid.*, entre tantos otros casos, el de 1491, abril 3, Almagro, Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 119v. Y como ejemplo de inclusión de la misma fórmula en otra visita realizada más tarde, puede verse el de 1495, mayo 12, Bolaños. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 64r: es el mandamiento de los visitadores al concejo de esta villa prohibiendo recibir arcediano ni comisario en visitación a la iglesia, sin requerir antes a los reyes o a los visitadores para que designen a alguien que, juntamente con aquél, haga la visita y defienda los privilegios y “conpusiciones” de la orden.

calatravos, o, en todo caso, prohibiciones relacionadas con la obtención de beneficios económicos por parte del arzobispo a cuenta de las iglesias (dejando que en ellas haya “demandas” entre la gente por mandato suyo, o bien dándole subsidios y contribuciones de las rentas).

Sí conocemos, para la década de 1530, el dato de que la Orden había hecho cierta concesión: parece que terminó por reconocer a los prelados de Toledo y a sus visitadores, o a su vicario en Ciudad Real (u otros “comisarios” como el arcediano de Calatrava) el derecho de inspeccionar visualmente dos asuntos: *a*) el modo en que en las iglesias tenían albergada la eucaristía, y *b*) cómo preservaban las pilas bautismales. Es decir: se les consentía una inspección relacionada con los sacramentos, pero en realidad muy limitada, constreñida a comprobar aspectos formales: la “degeñcia” de sagrarios y pilas de bautizar.

Es un modo peculiar de entender la “visita a los sacramentos”, pues no se examina cómo son administrados (y del lado de los fieles, si los reciben: por ejemplo, si comulgan por Pascua); se hace una visita “a los sacramentos” en sí mismos; pero esto sólo puede aplicarse, estrictamente, a la del sagrario, y no a la de la pila bautismal. En el sagrario sí está guardado “el Sacramento” por excelencia, y se trata de comprobar si la reserva eucarística está custodiada con la debida honra y resguardada de posibles sacrilegios; sin embargo, la visita a la pila de bautizar, aunque sea el recipiente del agua santificadora, no pasará más allá de ver si está en buen estado, tapada y preservada como es debido. Esto, en todo caso, será el indicio de un grado concreto de respeto por parte de los responsables de las iglesias, pero nada indicará sobre la *acción de administrar* el bautismo.

Y de todos modos, de esta visita del prelado toledano o de su vicario no podían derivarse mandatos. Al menos, así lo pretendía la milicia calatrava. Por lo tanto, privada de facultad ejecutiva, la inspección archidiocesana reducía mucho más su importancia real.

En efecto, la Orden permitía que los delegados del arzobispo hicieran sus comprobaciones visuales, pero era tajante en este punto: no podrían extenderlas a ninguna corrección ni mandato. Y si los hacían, los curas o rectores de cada

iglesia parroquial tenían terminantemente prohibido acatarlos. Sobre ello se pronunciaron con mucha claridad los visitadores calatravos (en 1534, 1537 y 1539, por ejemplo), tal como se aprecia en este texto:

“Otrosy mandamos al cura e beneficiado que al presente es de la dicha yglesia, e a los que fueren de aqui adelante, que sy el visytador del sennor arçobispo de Toledo venyere a esta dicha villa e quisiere *ver el sagrario* donde esta el Santisymo Sacramento e *pila de babtizar*, se lo mostreys para que lo vea sy esta deçente e como deve estar, con tanto que *no obedezcays, reçibays ni cunplays* ninguna visytaçion ni mandamiento que sobre ello quiera fazer. Lo qual de parte de su magestad e Orden vos mandamos que ansy fagays e cunplays, so pena de çinquenta ducados para la obra de los Martires del Convento de la dicha Orden”¹³.

El carácter que pudieran tener los mandatos de los visitadores diocesanos no se aclara; el texto sólo prohíbe genéricamente cumplir “ninguna visytaçion ni mandamiento que sobre ello quiera fazer”. Sí resulta notable que se amenaza a los potenciales infractores con penas pecuniarias inusualmente altas, aunque ello quizás se deba a la destacada categoría de esta iglesia concreta y la identidad de la localidad de la que era parroquia (Almagro, cabeza o capital de la Orden)¹⁴.

En otros mandatos similares sí hay algún indicio del contenido que podían tener los eventuales mandamientos de los delegados diocesanos, tras su examen del sagrario y la pila; o al menos es un indicio revelador de los temores de la Orden. Ese contenido resulta ser de carácter *económico*. Por otra parte, las penas resultan más ajustadas a lo habitual. Véase la fórmula siguiente, dirigida en este caso al cura de la iglesia mayor de Argamasilla:

¹³ 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 38v-39r.

¹⁴ Los 50 ducados (casi 21.000 mrs.) rebasan ampliamente e incluso duplican la cantidad normalmente ya tenida como alta de 10.000 mrs., incluida en las cláusulas conminatorias de muchos mandamientos calatravos derivados de las visitaciones, por las mismas fechas. El hecho de que no se solían aplicar no invalida el valor de la cifra como manifestación de la importancia que los visitadores dieron a esta disposición suya, y prueba el interés que tenían en que fuera obedecida; en especial, en la representativa villa de Almagro.

“Otrosy mandamos que sy a esta villa vinyere algun visytador del arzobispo de Toledo, e quisyere ver en ella el sagrario donde esta el Santisymo Sacramento e la pila del santo bautismo, vos el cura Rector se lo hagays mostrar, para que vean sy esta deçente. Con tanto que *no le deys ni consyntays dar cuenta alguna de ... [folio cortado]*”¹⁵

Es una mera mención de las *cuentas* de los templos parroquiales, pero es importante porque, de nuevo, con estas restricciones impuestas por los visitantes de la Orden hay que suponer que lo que trataban de impedir eran, sobre todo, las detracciones económicas. Seguramente más que unos hipotéticos mandatos de visitantes arzobispales referidos, por ejemplo, a los objetos litúrgicos para uso de los sacramentos, o relativos a los modos de administrarlos, o a los requisitos que debían cumplir los fieles que los recibían, o a los libros con las fórmulas correctas... Al contrario, todo apunta a que estas preocupaciones sobre los sacramentos, de tipo disciplinar y espiritual, y los consiguientes mandamientos, no se prodigaban entre los inspectores representantes del prelado de Toledo.

En otras visitas de la misma época (el final del año de 1537) queda clara la misma idea: permitan los rectores parroquiales al visitador arzobispal, si éste quiere, *ver* el sagrario y la pila del bautismo para comprobar su decencia; muéstrelos el cura, incluso. Pero *no obedezca ni cumpla* mandamiento ni visitación alguna *sobre la iglesia o sus cuentas*. La pena de 5.000 mrs. en que incurriría el rector la pagarían, así mismo y por añadidura, los alcaldes y regidores de la villa, si consintieran en ello¹⁶.

Aparentemente, se mantuvo durante bastantes décadas este género de inspección, bajo condiciones tan restrictivas como se ha indicado, por parte de los vicarios o jueces del arzobispo. Al parecer, acostumbraron a limitarse a examinar sagrarios y pilas de bautismo, sin más inspección de las iglesias parroquiales ni

¹⁵ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 113v.

¹⁶ 1537, diciembre 8, Cabezarados, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 376r.

ermitas, y sin extraer mandamientos al respecto ni, por supuesto, derechos económicos.

En efecto, cierto testimonio de 1568, inserto en la “probanza” que la Orden presentaba más tarde en un pleito con el arzobispado, lo acredita así: el testigo, un vecino de Almagro, asegura que desde tiempo inmemorial todas las iglesias, ermitas y cofradías de la Orden de Calatrava se han fundado con la única licencia de los maestros y reyes de Castilla, sin intervención de los arzobispos; y que *siempre* las han visitado, y les han tomado cuentas, los visitantes diputados por maestros y reyes; o los gobernadores y jueces de residencia, o también los alcaldes mayores de villas y lugares, sin que los arzobispos ni sus vicarios “puedan entrometerse a ello”. El único derecho de éstos últimos es el de visitar la pila del bautismo y el sagrario de las iglesias parroquiales de la Orden,

“porque solamente en lo Pontifical, que es dar ordenes [*sacras*] e visitar los sacramentos [*se entiende: Santo Sacramento, en los sagrarios, y la pila bautismal*], se ha entremetido el dicho sennor arzobispo e sus vicarios”.

Y nada más --dice el testigo--, salvo cobrar el terzuelo de los diezmos en algunos lugares¹⁷. Otro testigo añadirá que los vicarios de Ciudad Real lo hacen así (visitan, sólo, sagrarios y pilas en las iglesias mayores) en presencia de una persona de la Orden¹⁸.

Recuérdese que, en el organigrama de la administración archidiocesana, eran los *arciprestes* (en este caso, sería el titular del arciprestazgo de Calatrava)

¹⁷ Es la respuesta a la pregunta 5º del interrogatorio realizado a una serie de testigos, que el procurador de la Orden de Calatrava incluía como prueba en sus alegaciones contra las pretensiones del arzobispado toledano. El pleito entre el ordinario y la milicia tuvo lugar entre 1566 y 1571, y tenía como objeto la jurisdicción de uno y otra sobre iglesias, ermitas y cofradías en el Campo de Calatrava, aunque el motivo específico había sido la pretensión del vicario archidiocesano de inspeccionar y tomar cuentas a las cofradías y ermitas de la localidad de Ballesteros. La fecha de la testificación es Almagro, 24 de febrero de 1568. La del documento del pleito: 1571, marzo 15, Almagro. Lo que se conserva es el traslado el 30 de diciembre de 1579 en el Sacro Convento de Calatrava, inserto en un expediente completo con fecha final de 1729. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6117, núm. 4, fols. 27v-28v.

¹⁸ *Ibid.*, fol. 38v.

los responsables de las parroquias, los clérigos y la cura de almas¹⁹. Remitimos al apartado que, en la Parte Primera de este estudio, trató de “los agentes de la intervención arzobispal: arcedianos y arciprestes”.

Como ya se expuso en ese punto y se acaba de recordar al seleccionar textos que se refieren a las intervenciones de inspección de la jurisdicción del ordinario, en nuestras fuentes el arcipreste es mencionado pocas veces –y en cambio, se alude más a la poca probable presencia del arcediano supervisando aspectos de las iglesias y sus cuentas–, pero tendemos a pensar que cuando citan “vicarios” u “oficiales” del arzobispo pueden aludir a un mal identificado arcipreste de Calatrava o a sus lugartenientes o vicarios, quitando los oficiales de la época más tardía, que podrían ser vicarios del arzobispo o visitadores diocesanos. En todo caso, Sínodos diocesanos de Toledo entre 1480 y 1498 encargaban a los arciprestes, entre otras cosas, la supervisión de la administración de los sacramentos: vigilarían que en los templos parroquiales hubiera libros litúrgicos con las fórmulas correctas para administrar el bautismo, la unción, el Viático, etc., y las fórmulas del canon, enmendando los libros en caso contrario (fórmulas que los arciprestes recogerían de Toledo o de Alcalá, literalmente copiadas)²⁰; distribuirían el óleo y el crisma gratis a los clérigos, etc.

Ahora bien, parece que esto no sucedía así, como se ha expuesto. Queda patente el contraste entre, por una parte, el celo “supervisor” que cabría esperar (si no “reformista”, lo que sería exigir mucho a estos agentes arzobispales, a pesar del indudable talante reformador, en lo pastoral, de los últimos arzobispos toledanos del siglo XV), y, por otra parte, una actividad visitando iglesias calatravas que no parece indagar en la vida sacramental de las parroquias.

¹⁹ Cfr. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*, p. 111.

²⁰ Entre otros, en el Sínodo diocesano de Alcalá de 10 de junio de 1480, 25, convocado por el arzobispo Alfonso Carrillo.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales...*, Apéndice, p. 318.

En suma, en cuanto a los sacramentos, la inspección del arcipreste, visitador, vicario u otros enviados del arzobispo toledano se limitaba al examen de la *materia* de algunos, o parte de ella. Alcanzaba a la eucaristía *reservada*, pero no a su recepción como comunión, ni por el propio clero ni por los laicos (en el caso de los últimos, en tanto que comunión obligada por Pascua, o en tanto que Viático en trance de morir), y también afectaba al bautismo pero sin ir más allá del examen de la pila. Por omisión, cabe suponer que no existió preocupación en estos delegados archidiocesanos por los sacramentos de la penitencia, el matrimonio, ni la extremaunción. En general, no entraba en su visita, ni parece que lo pretendieran, supervisar cómo se procedía disciplinariamente a la administración ni en qué condiciones recibían los sacramentos los sujetos. Ningún indicio hay de intervenciones suyas, por ejemplo, en cuanto a una materia sacramental tan importante como los óleos, que los párrocos debían recoger de la iglesia catedralicia. Ni de que supervisaran los libros que debían seguir los clérigos, de los que incluso el arzobispo toledano Alfonso Carrillo advertía estar muchas veces “errados y viciosos” a la vez que denunciaba la ignorancia clerical y los errores que con todo ello se solían cometer en las parroquias de la archidiócesis al bautizar o dar otros sacramentos²¹; incluso manifestaba el prelado que, al llevar la comunión a los enfermos, por celebrar el rito de memoria (“por no desir los artículos por escrito”) muchos clérigos decían “diversas cosas a las veces ajenas del propósito”, y otros, “por no ser vistos inorantes delante el pueblo” cometían muchos errores²².

Son inexistentes también los datos sobre inspecciones diocesanas de los libros de registro sacramentales; si no de los tres por excelencia --de bautizados, casados y enterrados-- al menos podría haber existido interés diocesano por los de bautismo. Y la misma ausencia se detecta en cuanto a posibles mandatos de hacer matrículas de comunión pascual, o en cuanto a indagaciones sobre las costumbres

²¹ En el mismo Sínodo diocesano de Alcalá de 1480, 25.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Apéndice, p. 318.

²² Sínodo diocesano de Alcalá de 1481, 7.- *Ibid.*, p. 337.

que estuvieran vigentes en las parroquias del Campo de Calatrava sobre las vestiduras clericales y los ritos en los modos de bautizar, dar la comunión, bendecir nupcias y celebrar la boda, dar la unción a los moribundos, etc.

Del lado de la jurisdicción arzobispal, la supervisión sobre la administración parroquial de los sacramentos no evidenciaba un cuidado pastoral que garantizara un buen nivel en la cura de almas, de modo que los visitantes calatravos pudieran limitarse, esporádicamente, a sus inspecciones económicas y de bienes.

Aún arriesgando la simplificación, puede decirse que, en términos canónicos, desde ambas jurisdicciones la inspección o *visita* tenía un objeto más *real* que *personal*, entendiendo lo *real* como el conjunto de bienes y su administración, (patrimonio, rentas, cuentas y estado de los templos, libros y ornamentos, objetos de culto, mobiliario, etc.) y lo *personal* como los clérigos y el cumplimiento de sus deberes (aquí cabría la corrección de las conductas erróneas, escandalosas, etc.)²³. Incluso en el primer aspecto las visitas de la instancia arzobispal eran muy limitadas; y desde luego, su pretendida “visita a los sacramentos” tal como se entendía corresponde más al campo de lo *real* que al de lo *personal*, a comprobar el *estado* de la base material necesaria para algunos sacramentos, que a vigilar cómo se conferían.

1.2.2. La autoatribución calatrava de la supervisión sacramental, compatible con el escaso interés pastoral de la Orden en este terreno.

²³ La distinción, en M. TERUEL GREGORIO DE TEJADA: *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*. Barcelona, 1993, voz “Cura de almas”, p. 119.

En todo caso, no hay duda de que, desde la óptica de la Orden, si alguien debía supervisar los medios y modos empleados en la administración de sacramentos, con capacidad para corregir y castigar, eran sus enviados, los visitadores generales calatravos. Por ello, no cabe suponer, ante eventuales carencias en sus actuaciones o actitudes en ese terreno, tal como nos las transmiten los Libros de Visitas calatravas conservados, que los visitadores las consientan conscientemente por presuponer que otras autoridades (las arzobispales) desde sus propios cauces van a proporcionar otras vías de inspección y mejora para la disciplina sacramental. No puede ser así porque la Orden no reconoce tales competencias del ordinario; se resiste a hacerlo, al menos. Por lo tanto, los visitadores calatravos no dejan de desarrollar su labor correctora tal como entienden que deben ejercerla; cuestión distinta será que aquella tarea deje que desear en cuanto a los focos de interés que cubre y a los conceptos de los que se ocupa, y que nos parezca superficial en comparación con la gama de aspectos que respecto a los sacramentos abarcaban los tratados y los cánones conciliares y sinodales. La intención de la Orden era ocuparse de los sacramentos, y los visitadores debían de estar convencidos de estar haciéndolo.

De hecho, hacia 1530 y después, los freiles visitadores de los templos del Campo de Calatrava acostumbraron a incluir una inspección particular a los mismos objetos que se suponía privativos del examen ocular de los enviados diocesanos: el sagrario y la pila bautismal. Véase que se seguían realizando inspecciones arzobispales a los mismos elementos, y los calatravos, por emulación, las duplicaban. Incluyeron en el registro escrito de cada visitación unos apartados específicos para cada uno, donde quedaba descrito respectivamente el modo de tener la eucaristía en los tabernáculos y el estado de las pilas, con los consiguientes mandamientos, al final, referidos a las necesidades que debían cubrirse para mayor ornato, cuidado y respeto de pilas y sagrarios.

Debieron de entender los freiles, y constaría de ese modo a la Orden, que así cumplían escrupulosamente con su responsabilidad sobre las iglesias parroquiales y la vida sacramental.

En resumen, en general encontramos un déficit de interés pastoral, aunque variable según el sacramento y el asunto, por parte de la Orden militar, la autoridad que ejerce competencias de supervisión eclesiástica en el ámbito de la administración y la recepción de los sacramentos en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava. Y esto es así a pesar de que la institución militar entendía corresponderle dicha supervisión, y no al arzobispo toledano.

Deducimos dicha autoatribución de competencias sobre lo sacramental en función de las siguientes constataciones:

a) así lo percibe la Orden desde los acuerdos del siglo XIII;

b) la propia autoridad diocesana, aunque realiza visitas a las iglesias parroquiales de la zona (en las últimas décadas del siglo XV), no parece que pretenda ejercer la facultad de controlar el modo en que se administran y reciben los sacramentos;

c) tampoco los prelados o vicarios arzobispales parecen querer examinar libros o materia de los sacramentos cuando la Orden admite, a su pesar, tales visitas de los comisarios toledanos, pero con un vigilante diputado por los calatravos para velar por sus derechos; no hay entonces referencia sino a los derechos económicos.

Y *d)* por último, cuando parece existir un mayor interés por parte de los prelados de Toledo, notable ya en la década de 1530, se limita a su acción de “ver”, sin poder mandar nada al respecto, el sagrario y la pila bautismal para comprobar la corrección formal relativa a los sacramentos correspondientes, pero sólo en una parte en el caso del bautismo, y en un nivel importante, en el caso de la eucaristía, pero diferente a la comunión sacramental. Pues bien, la milicia calatrava reproduce esta actitud, en lo que parece una especial toma de conciencia sobre el cuidado de la administración de los sacramentos: es una preocupación

creciente por la dignidad de sus elementos materiales, pero no se aprecia el mismo afán en cuanto al cumplimiento de los requisitos que los tratados eclesiásticos y los cánones fijaban para clérigos y laicos al respecto.

Puede inferirse, en suma, que la actividad pastoral en cuanto a los sacramentos es escasa en las jerarquías calatravas con responsabilidad sobre la vida religiosa de los cristianos del señorío. Pero no había otra ni entendía esta autoridad que la podía haber. Quizás haya que pensar que, fuera de los círculos del alto clero y sus preocupaciones reformadoras, en un nivel medio de formación cristiana no se veían tan imprescindibles los desvelos por la vida sacramental de los fieles. Más allá de lo establecido en sínodos y concilios, en la práctica pastoral de aquellos que debían visitar y corregir debía de ser difícil introducir nuevos criterios y usos; nos referimos a los delegados de los prelados y a los visitantes diputados por la Orden Militar. Su labor se ajustaría más a la costumbre acuñada y a lo que rutinariamente solían supervisar una vez y otra, que a mejorar la práctica religiosa de los cristianos y corregir los cauces y modos con los que el clero parroquial debía hacerla posible, por mucho que las disposiciones canónicas reflejaran un nuevo interés por estos aspectos. Es dentro de estos límites donde hay que valorar la mayor concienciación pastoral en la Orden de Calatrava cuando sus visitantes comienzan a incluir la visita al sagrario y a la pila bautismal: hay que reconocer su celo y preocupación por las condiciones de la vida cristiana encauzada en la parroquia. Pero sin pedir a estos visitantes lo que no pueden dar, y menos siendo como son “autoridades eclesiásticas” *sui generis*.

Así, cuando se despierta o se acrecienta su interés por la corrección en lo referente a los sacramentos, no son capaces de innovar y modificar sustancialmente el mecanismo y temas de las visitas, sino sólo de reproducir los medios empleados por la autoridad diocesana: la inspección ocular del tabernáculo con la eucaristía --eso sí, la realizan con gran detenimiento en su interior y en su parte externa, pero esto no afecta a la comunión sacramental de clero y laicos-- y de la pila del bautismo. Con ello, los elementos que tengan que

ver con los sacramentos en el terreno de las vestiduras litúrgicas o de los libros. Pero ni las disposiciones ni las condiciones de los sujetos que recibirán los sacramentos, ni las garantías en la *forma* de administrarlos, ni las condiciones del clero que los imparte, entran a formar parte de las visitas.

1.2.3. Un elemento de comparación: el tratamiento de los sacramentos en la literatura catequética y canonística.

Por último, parece necesario justificar la afirmación de que las inspecciones de los visitantes calatravos en el terreno sacramental resultan deficitarias pastoralmente. Se ha aludido arriba a los tratados doctrinales, penitenciales y catequéticos, y a las constituciones sinodales, que se ocupaban de los sacramentos, reflexionando y desarrollando lo relativo tanto a su esencia, como a los procedimientos y condiciones de su administración.

Estos textos recogían el esfuerzo sistematizador que en toda la Iglesia occidental arrancaba de los siglos XII y XIII (recuérdense las disposiciones del Concilio III de Letrán de 1179, y del IV de Letrán de 1215), en el contexto de la tendencia centralizadora de Roma tan propia de la llamada reforma gregoriana. Pero añadían a la doctrina las consideraciones, criterios y casuística derivadas de la necesidad práctica. Todo ello generó en los siglos XIV, XV y comienzos del XVI una rica literatura sobre los sacramentos. Pues bien, como se ha indicado, parece necesario recordar algunos exponentes de tal preocupación doctrinal y pastoral relativa a los sacramentos, como elemento de contraste para apreciar en

su justeza la actuación de la autoridad calatrava en las iglesias parroquiales de su Campo.

Las explicaciones sobre los siete sacramentos que proliferan en los siglos XIV, XV y XVI en tratados de doctrina, catecismos, penitenciales y cánones conciliares y sinodales (constituciones sinodales, libros sinodales), suelen incluir los elementos siguientes: la exposición de su esencia y efectos, la frecuencia o no con la que se han de recibir y, en general, las condiciones, las normas disciplinarias referidas a la identidad del ministro, a la forma (palabras y oraciones) y a la materia (los gestos y los actos, los elementos materiales y sus condiciones); y a veces, advertencias sobre maneras ilegítimas de administrarlos.

En particular durante el siglo XIV, la redacción de “Instrucciones” o “Catecismos breves”, insertos en las constituciones sinodales o no, arrancan de lo establecido en el Concilio Nacional de Valladolid de 2 de agosto de 1322, presidido por el legado papal Guillermo Peyre de Godin, punto de partida de un fructífero movimiento reformista. Uno de sus frutos fue dicha producción catequética, habitualmente para uso de los párrocos de las diócesis²⁴.

Así, ya en 1323 el Sínodo diocesano de Toledo presidido por el arzobispo el infante don Juan, siguiendo sin duda la directriz marcada en el Concilio vallisoletano legatino de 1322, comenzaba con una exposición sucinta de doctrina cristiana o “Instructio” (constit. 1º) que refería los siete sacramentos, junto con los artículos de la fe, los mandamientos, las virtudes y los vicios. Dedicaba posteriores constituciones a alguno de los sacramentos, muy semejantes a las

²⁴ Vid. F.J. FERNÁNDEZ CONDE: “Decadencia de la Iglesia española bajomedieval y proyectos de reforma”, en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. García Villoslada), II-2º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*. Madrid, 1982, pp. 442 y ss; y pp. 448-451 para los Catecismos.

redactadas en dicho Concilio de Valladolid; en concreto la número 15 se dedica a “De baptismo et eius effectu”²⁵.

Por los mismos años, en Segovia el *Libro Sinodal* (1325) del obispo Pedro de Cuéllar, previo a las constituciones del sínodo celebrado en el mismo año, incluía el desarrollo de los sacramentos en el contexto de una larga exposición de la doctrina que todo clérigo debía conocer para enseñarla. El espacio dedicado a los siete sacramentos es notablemente extenso (son los capítulos 15 al 54), quizás porque el Libro no tiene un carácter meramente formulista, sino que su objetivo es verdaderamente el formativo. Igual que ocurre con el sínodo toledano de 1323, el citado *Libro Sinodal* es considerado producto de la voluntad de aplicar el Concilio legatino de Valladolid de 1322; es considerado realmente original, atribuido a la autoría del propio obispo Pedro de Cuéllar²⁶. En lo referente a los sacramentos, el también llamado *Catecismo* de Pedro de Cuéllar ha sido considerado en íntimo parentesco con la *Summa Septem sacramentorum* del arzobispo de Tarragona Pedro de Albalat (c. 1241)²⁷.

En años sucesivos del siglo XIV, hasta el final de la centuria, son abundantes los textos catequéticos que contienen tratados “sacramentis ecclesie” junto con los demás elementos habituales (artículos de la fe, decálogo, virtudes y vicios), con mayor o menor extensión y destinados a clérigos poco formados; merece destacarse el “Catecismo de Albornoz”, compuesto en romance por el arzobispo y cardenal hacia 1340, con un importante capítulo dedicado a los sacramentos²⁸. Y otro buen ejemplo de lo mismo, entre tantos otros, se contiene

²⁵ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*. Sevilla, Universidad de La Laguna, 1976, Apéndice, pp. 174-176 y 182 respectivamente.

²⁶ A. GARCÍA Y GARCÍA (dir. de la edición crítica): *Synodicon Hispanum*, VI: *Ávila y Segovia*. Madrid, B.A.C., 1993, pp. 261-327. Publ. J.-L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*. Salamanca, 1987.

²⁷ A. LINAGE: *Religión y sociedad medieval...*, p. 31.

²⁸ F.J. FERNÁNDEZ CONDE: “Decadencia de la Iglesia española bajomedieval y proyectos de reforma”, en *Historia de la Iglesia en España*, II-2º, p. 450.

en la constitución 4º del Sínodo diocesano de Ávila del 4 de julio de 1384, celebrado bajo el obispo Diego de los Roeles. En él, el capítulo “Los siete sacramentos” forma parte de un bloque inicial en el sínodo, integrado por once capítulos de carácter eminentemente catequético y pastoral (artículos de fe, sacramentos, mandamientos, virtudes teologales, pecados capitales o mortales y las virtudes contrarias, obras de misericordia...) que, según el editor, es uno de los casos de *doctrina cristiana* o *catecismos* que probablemente tenían vida propia, con independencia del sínodo que los recogía²⁹. El *Catecismo* en castellano del arzobispo de Sevilla Pedro Gómez Barroso (1380-1390) trata de los sacramentos con brevedad³⁰, pero aún así expone para cada uno la materia, la forma, el ministro y la obligatoriedad.

A lo largo de todo el siglo XV se siguen textos catequéticos que continúan la tradición de desarrollar la temática sacramental junto con el resto de temas propios de la enseñanza doctrinal (mandamientos, *credo*, obras de misericordia, pecados, virtudes)

Desde luego las exposiciones sobre los sacramentos podían abarcar lo litúrgico, lo canónico, lo celebrativo..., lejos de limitarse a enunciarlos. Incluso tenían en cuenta esos aspectos los “versos recapitulativos catequéticos”, aquellos recursos didácticos para facilitar el aprendizaje memorístico de los analfabetos, contenidos en bastantes textos de catequesis medieval³¹. Por ejemplo, en particular en el *Catecismo hispano-latino* (anónimo, quizás redactado en el s. XIII y transcrito al final del XIV), la obra *Epytoma sive compilatio de sacramentis cum tractatu de doctrina christiana* de Alfonso de Cámara (1496), el *Catecismo* atribuido a Gil de Albornoz (1345-1347) y otros, como el *Libro sinodal* de

²⁹ A. GARCÍA Y GARCÍA, *Ibid.*, pp. 14-16.

³⁰ L. RESINES: *La catequesis en España. Historia y textos*. Madrid, 1997, p. 126.

³¹ Estudiados por L. RESINES: *La catequesis en España. Historia y textos*. p. 28 ss. Hay ejemplos de versos sobre los sacramentos en particular. Los datos siguientes están tomados de este excelente estudio, que para la Edad Media viene a subsanar la carencia de un trabajo sistemático al respecto. .

Salamanca (1410) de Gonzalo de Alba: en sus versos, bien en latín, bien en castellano, podían limitarse a la enumeración de los sacramentos, pero también abordar aspectos como la voluntariedad (matrimonio y orden) y la obligatoriedad (los cinco restantes: bautismo, confirmación, penitencia, eucaristía, unción), la eficacia, la materia... Y algunos catecismos, desarrollando más el tema, contenían versos o himnos eucarísticos, o, profundizando más, las condiciones que debe reunir el sacramento de la penitencia y las cualidades del confesor, así como los impedimentos del matrimonio, todo ello versificado para recordarlo con facilidad.

En general, tanto los catecismos propiamente dichos, o bien diversas obras con tintes catequéticos que Luis Resines llama “escritos afines a la catequesis”³², suelen referirse, en relación con los sacramentos, a los cuatro aspectos clásicos de materia, forma, ministro y sujeto. Algunos tratados son *summae* centradas precisamente en el tratamiento sistemático de los sacramentos, como la *Summa septem Sacramentorum* (1241) de Pedro de Albalat, arzobispo de Tarragona, ya citada, donde predomina el sentido práctico para orientar la disciplina clerical en este terreno –aunque no falta lo teológico–³³, y la obra con el mismo título del obispo de Pamplona Arnalt de Barbazán (1354), aunque resulta ser más amplia pues pretende instruir a los clérigos en todo lo necesario a la cura de almas, concediendo un extenso espacio a otros asuntos objeto de catequesis y también al típico contenido de los libros confesionales (repaso de pecados, sus circunstancias, preguntas al penitente, pecados reservados al obispo...)³⁴.

Estas exposiciones y otras semejantes resultan mucho más completas, quizás por destinarse al clero, que la “Tabla de lo que han de enseñar a los niños” inserta en las constituciones de cierto Sínodo de la archidiócesis de Toledo, el celebrado en Talavera el 24 de octubre de 1498 por el arzobispo Jiménez de

³² L. RESINES: *La catequesis en España. Historia y textos*. pp. 155-172.

³³ *Ibid.*, p. 156.

³⁴ *Summa septem Sacramentorum et rerum ad curam animarum pertinentium. Ibid.*, p. 157-158.

Cisneros. En este caso, la doctrina que los curas debían mostrar cada domingo a los niños después de vísperas no incluía los sacramentos, aunque sí, en cambio, los mandamientos de la Santa Madre Iglesia que el sínodo abulense de 1384 había omitido³⁵. En general, textos de este tipo son más bien meramente enunciativos, y apenas explicativos. Es el estilo que igualmente tiene la *Breve doctrina* (1496) del primer arzobispo de Granada Hernando de Talavera, y en cambio su *Breve forma de confesar* resulta ser un auténtico tratado de doctrina cristiana expuesta sistemáticamente, que además, lógicamente, incide en la penitencia, igual que lo hace en la comunión su *Breve e muy provechoso tractado de como avemos de comulgar*, y también en el sacramento de la comunión pero enmarcado en la exposición sobre la misa, su *Devoto Tractado de lo que representan ... las cerimonias de la missa*³⁶.

* * *

A la luz de este repertorio que sólo incluimos como botón de muestra, podrá apreciarse por contraste la *escasez de la labor de los visitadores calatravos* (y aparentemente, también su escasa preocupación al respecto) *en los terrenos de la disciplina y la espiritualidad de los sacramentos* administrados a los fieles en las parroquias. Los freiles de la Orden disponían de abundantes referencias para sostener criterios sólidos, en lo más teórico, e inquirir sobre el modo de la vida sacramental, en lo más práctico, y así poder ir mucho más allá de lo que encontramos en las visitas: una inspección muy limitada y formalista, y no para todos los sacramentos, a pesar de atribuirse la competencia en la supervisión de la práctica religiosa de los vasallos del señorío en el Campo de Calatrava.

³⁵ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Apéndice, pp. 362-364.

³⁶ Para la *Breve doctrina*, vid. la edición de L. RESINES: *La "Breve doctrina" de Hernando de Talavera*. Granada, 1993. Las demás obras, editadas por M. MIR (ed.): *Escritores místicos españoles*, tomo I: *Hernando de Talavera, Alejo de Venegas, Francisco de Osuna, Alfonso de Madrid*. Madrid, NBAE, 1911.

Ahora bien, como se dijo más arriba, tampoco parece que los delegados del arzobispo mostraran mayor celo cuando se esforzaban en competir con la Orden en el mismo terreno. Cabría plantear, según se apuntaba, el contraste entre, de un lado, los objetivos y líneas reformistas que se aprecian en los numerosos tratados, instrucciones y catecismos que tanto proliferan al final de la Edad Media --por mucho que su tono sea divulgador y estén dirigidos a un clero parroquial o incluso a laicos-- y de otro, su aplicación. Ésta resulta pobre incluso cuando se debe a quienes se supone más cercanos a tal preocupación pastoral (los arcedianos, visitadores y vicarios de los obispos). Y más aún lo es cuando se trata de la Orden Militar que ejerce su patronazgo eclesiástico sobre su señorío; institución parcialmente religiosa pero que en definitiva se encuentra al margen, o en un plano paralelo, al cauce diocesano de difusión de criterios e ideales de corrección y reforma.

Por ignorancia o por inercia, es evidente el desfase entre, de un lado, la clara atención prestada a la vida sacramental en la baja Edad Media por quienes refundían y elaboraban las normas, y de otro lado, el discurrir cotidiano de esta vida sacramental en las parroquias: escasa salvo para recibir el bautismo y --seguramente-- la unción de los enfermos, y sin poder competir con las devociones y cultos tan del gusto de los laicos y también del clero parroquial.

O al menos, así lo parece. Porque tampoco cabe identificar automáticamente la imagen que se nos transmite en la documentación en función del interés de los visitadores calatravos (es decir, los *items* de sus visitas), que parece bastante limitado, con la realidad de las parroquias. En éstas últimas, la disponibilidad de determinados libros (recogidos en los inventarios de las visitas) podrá aportar algún indicio, si no ya en cuanto a la recepción en sí de sacramentos por los fieles, sí en cambio en cuanto a los medios de formación que tenía el clero parroquial; los utilizase o no, su existencia ilustra la aceptación general de la necesidad de contar con tales libros formativos y de orientación pastoral. Si esto se confirma, al menos puede decirse que la vida sacramental en las parroquias del

Campo de Calatrava no tenía por qué ser tan pobre como cabría pensar *a priori* por tratarse de poblaciones rurales o semirurales, y como parece desprenderse del escaso contenido de la inspección de los visitantes calatravos.

Capítulo 2

LOS LIBROS Y OTROS ELEMENTOS LITÚRGICOS PARA LA ADMINISTRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS

2.1. LIBROS LITÚRGICOS PARA ADMINISTRAR SACRAMENTOS DOCUMENTADOS EN PARROQUIAS CALATRAVAS.

Como se indicó arriba, las referencias a los libros, a la materia de algunos sacramentos y a las vestiduras e insignias dedicadas a este uso pueden contribuir siquiera de forma aproximada a responder a las cuestiones planteadas inicialmente: en esencia, sobre la práctica sacramental de los fieles y sobre la disciplina observada por el clero al respecto, con las correspondientes derivaciones sobre el modo en que feligreses y clérigos valoran los sacramentos.

La tabla incluida en este punto (*vid. infra*) recoge los libros litúrgicos relacionados con la administración de los sacramentos existentes en 36 iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, según las denominaciones registradas en sus inventarios entre 1471 y 1539.

La relación tiene un carácter ilustrativo, porque ni mucho menos se dispone sistemáticamente de datos para todas las fechas en cada iglesia. En alguna ocasión las únicas menciones de tales libros son tardías; a veces se ha alargado la recogida de datos hasta 1549 ó 1550; y los inventarios conservados no siempre son del todo fiables, pues con toda seguridad hay omisiones en ellos. De hecho, así parecen indicarlo las ausencias de algunas menciones, por ejemplo de un inventario a otro del mismo templo sólo con cuatro años de diferencia entre ambos, o la aparición, en uno posterior, de cierto libro “viejo”, cuando no se había registrado antes.

Pero sí podemos considerar este listado como representativo de la realidad general de estas iglesias en la época: en qué medida están surtidas de libros para oficiar sacramentos, qué tipos de ellos predominan, qué referencias hay a libros incunables (los impresos –“de molde”– antes de finalizar el año 1500), la existencia de tratados formativos o no...

Un problema añadido al de la falta de exhaustividad de los inventarios recogidos en las visitas de las iglesias, es el de la variedad terminológica para designar los diferentes libros, de modo que resulta difícil clasificarlos. Las costumbres locales, la ignorancia de los que realizan los inventarios, que proceden a romancear sus títulos, o a simplificarlos según cierto apelativo familiar en la época, o desconocen el modo correcto de escribirlos en latín, etc., constituyen obstáculos para su identificación semejantes a los que se encuentra el investigador que accede a inventarios de bibliotecas privadas; en realidad, son problema metodológicos habituales en inventarios de todo tipo³⁷.

Es imprescindible, de todos modos, intentar establecer tipologías que diferencien determinadas clases de volúmenes. Para hacerlo, se ha pretendido contar con referencias externas que sirvan de guía.

³⁷ Por ejemplo, en los inventarios *post mortem* de bibliotecas que van anexos a testamentos incluidos en protocolos notariales de la Edad Moderna. Los investigadores que se han acercado a la historia de la cultura letrada y han pretendido interpretar las preferencias en las lecturas de las élites de una época y lugar concretos (incluso a base de cuantificaciones y porcentajes según géneros y temática) han debido luchar contra la heterogeneidad descriptiva a la hora de registrar los libros, y con los usos particulares en la manera de llamarlos. *Vid.* las consideraciones metodológicas al respecto en J. LÓPEZ-SALAZAR PÉREZ: “Los protocolos notariales. Fuentes documentales para la Historia Moderna”, en *La investigación y las fuentes documentales de los Archivos*, I y II Jornadas sobre investigación en Archivos, Guadalajara, 1996, vol. I, pp. 37-81. En la pág. 80: “Las dificultades para el análisis de las bibliotecas son conocidas y han sido puestas de relieve por todos cuantos se han acercado a este apasionante mundo, fundamentalmente las que se refieren a la identificación del título, abreviado o trabucado por el inventariador, el desprecio por el autor, omitido o maltranscrito, sobre todo si es latino o extranjero, y por supuesto la omisión del lugar y fecha de edición”.

Pero en este sentido, el recurso a estudiar las clases de libros para sacramentos que eran habituales en la época --última o últimas décadas del siglo XV y primeras del XVI-- no ha ofrecido la ayuda que cabría esperar, por varios motivos. Entre ellos, la heterogeneidad de los usos imperantes en la nomenclatura y la escasez de noticias. Y también, quizás, algo que puede distorsionar los resultados en el estudio de este terreno: la tendencia a asignar como propias de un periodo prácticas que no por ser nuevas y posibles serán generales. En efecto, como indican los inventarios conservados de las iglesias calatravas, los libros impresos (“de molde”, en papel normalmente) no desplazan rápidamente a los manuscritos (y en pergamino); igualmente, los volúmenes que siguen modelos queridos por los prelados toledanos no sustituyen, como era deseable, a los que pueden estar plagados de fórmulas incorrectas para officiar los sacramentos. También se detecta que la coexistencia de dos libros de nombre similar en un mismo templo no garantiza que sean iguales, como a veces se aprecia al hacer el seguimiento del inventario de tal iglesia en años distintos. Y ocurre que conviven los libros que llamamos “plenarios” con los de contenido sólo parcial...

Sigue a continuación la citada ***Tabla de Libros litúrgicos para los sacramentos*** en los templos parroquiales del Campo de Calatrava. Su contenido será analizado bajo los epígrafes sucesivos. Previamente, se tendrá en cuenta, como referencia, el panorama de los usos vigentes en la Península y en Occidente en la misma época.

TABLA XXII

**LIBROS LITÚRGICOS PARA LOS SACRAMENTOS
(TEMPLOS PARROQUIALES DEL CAMPO DE CALATRAVA)**

LOCALIDAD	IGLESIA	AÑO	LIBRO (DENOMINACIÓN EN EL INVENTARIO)
Abenójar	Santa María	1493	Dos misales manuales para dar los Sacramentos Un sacramental de molde
	“	1495	Un misal manual para dar los sacramentos Un sacramental de molde
	“	1502	Dos misales manuales para dar los sacramentos Un sacramental de molde
	“	1510	-----
Agudo	San Benito	1495	Un bautisterio viejo de letra menuda Un sacramental de Valderas de molde
Alcolea	Santa María	1471	Un baptisterio de bendiciones
	“	1493	Un manual viejo Un sacramental de molde
	“	1502	Un manual Un sacramental Un manual viejo
Aldea del Rey	San Jorge	1491	Un bautisterio
	“	1493	Un bautisterio
	“	1537	Un manual viejo
Almagro	San Bartolomé	1491	Un bautisterio Un quaderno en queta la estrema unçion Un sacramental de Valderas Un quaderno de la bendiçion de la pila
Argamasilla	Santa María la Mayor	1493	Un bautisterio
	“	1537	Un libro manual para bautizar
Bolaños	Sta María de Alta Virtud	1491	-----
	“	1495	-----
Cabezarados	San Juan	1493	-----
	“	1495	-----
	“	1537	Un manual toledano
Calzada	Santa María	1491	Un manual pequeño
	Santa María la Mayor	1502	Un manualejo
Caracuel	Santa María	1471	Un manual viejo y otro nuevo
	“	1493	Tres bautisterios , uno bueno y dos viejos Un sacramental de molde

Carrión	Santiago	1493	Un manual para velar y bautizar en pergamino
Corral de Caracuel	Santa María de la Paz	1493	Un manual bueno
	“	1502	Un manual bueno
	Nra. Señora de La Encarnación	1537	Un manual de pergamino para administrar los santos sacramentos
Daimiel	Santa María	1491	Un manual para dar los sacramentos Un sacramental de molde
	Santa María la Mayor	1493	Un manual para dar los sacramentos Un sacramental de molde
	“	1495	Un manual para dar los sacramentos Un sacramental de molde Un manual de molde bueno
	“	1502	Un manual para dar los sacramentos Un sacramental de molde Un manual de molde nuevo
Gargantiel	Santa María	1493	Dos bautisterios , uno viejo
Granátula	Santa Ana	1491	Un libro con la extremauncion Un bautisterio Un sacramental de Valderas
	“	1493	Un libro en que esta la extremauncion Un bautisterio Un sacramental de Balderas
	“	1539	Dos manuales , uno viejo Un sacramental viejo
Luciana	Santa María (ermita)	1471	Un libro manual
Malagón	Santa María Magdalena	1491	Un sacramental colorado Un manual prieto
	“	1502	Un manual de pargamino de los sacramentos
	“	1538	Un manual para administrar los sacramentos viejo Un libro en que se escriben los ninnos que se bautizan [Mandato de comprar:] Un manual nuevo de los modernos para administrar los santos sacramentos ^a
Manzanares	Santa María la Mayor	1495	-----
Mestanza	San Esteban (Bienes comunes con	1493	Un bautisterio

^a “E que se conpre un manual nuevo de los modernos para administrar los santos sacramentos, porque el Rector nos ynformo que tenia la yglesya neçesydad dél”.- 1538, octubre 28, Malagón. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctv., Leg. 6079, núm. 18, fol. 28r.

	ermitas de S. Alfonso y S. Cristóbal)		
Miguelturra	Santa María La Mayor	1502	Un bautisterio de cuero blanco
	“	1538	Un libro de bautizados Un manual para administrar los santos sacramentos
El Moral	San Andrés	1493	Dos manuales , uno de pergamino, viejo y roto, y otro de papel Un bautisterio en pergamino Un sacramental de molde escrito en papel
	“	1495	Un manual de papel Un bautisterio Un sacramental de molde
	“	1502	Un manual de papel Un bautisterio Un sacramental de molde
	“	1549	Dos manuales nuevos Otro manual viejo de pargamino
Picón	San Salvador	1491	Un manual
	“	1538	[<i>Mandato de comprar:</i>] Un bautisterio [<i>Mandato de comprar:</i>] Un libro para asentar a los bautizados ^b
Piedrabuena	Santa María	1471	Un sacramental
	“	1491	Un manual de mano [al margen] Un sacramental
	“	1495	Un sacramental Un manual de mano
	Santa María La Mayor	1502	Un sacramental Un manual de mano

^b Hay una dura recriminación del visitador de 1538 a los oficiales concejiles por la carencia de estos libros a pesar de que en pasadas visitas se les había mandado adquirirlos. El mandato de comprar el bautisterio, igual que otros libros propiamente litúrgicos (misal, epistolero, salterio), quizás databa de 1502 o antes, según se expresa el visitador de 1538: “Otro sy halle que por el dicho visytador pasado os avia sydo mandado conprar para el servicio de la dicha yglesya un libro misal e un bautisterio y un epistolero e un salterio porque dello thenia muncha nesçesydad la dicha yglesia. E por el dicho mandamiento del visytador pasado pareçe que os avia sido mandado por otras visytaçiones antes de la pasada, lo qual ni parte delo en esta presente visytaçion no halle hecho ni cunplido...”. Igualmente, el visitador de 1538 hubo de reiterar el mandato de comprar el libro de bautizados en un plazo de quince días, y entregarlo en seguida al cura; pero en este caso parece que el requerimiento de adquirirlo sólo databa de la visita inmediatamente anterior, que debió de tener lugar en 1510. El interés del visitador en el libro de registro de bautizados queda claro cuando se dirige a los alcaldes y regidores de Picón y al mayordomo de la iglesia de San Salvador: “Ansy mismo halle que por el dicho visytador pasado os avia sydo mandado comprar un libro para en que se asentasen los bautizados porque al presente no avia relacion dellos en la dicha yglesya, lo qual no aveys hecho ni cunplido, que es gran verguença e descuydo de los ofiçiales que an sydo de la dicha villa (...) e no menos del mayordomo que a la sazón hera (...) e por ello soys dignos de grande pena e culpa, demas de executaros la pena del dicho mandamiento”.- 1538, noviembre 13, Picón. Ibid., Leg. 6079, núm. 19, fols. 107v-108r.

	Santa María	1510	Un bautisterio
Porzuna	S. Sebastián y S.Cristóbal	1510	[<i>Mandato de comprar:</i>] Un bautisterio
Pozuelo	San Juan	1495	Un bautisterio bueno Un libro en questa la extremaunción Un sacramental
	“	1550	Un manual de los sacramentos de molde en papel viejo Un manual para bautizar pequenno en pergamino
Puebla de San Juan Don Rodrigo	“	1493	Un manual para dar los sacramentos de mano, en pergamino Un sacramental de molde
	“	1495	Un manual para dar los sacramentos de mano, en pergamino Un sacramental de molde
Puertollano	Santa María La Mayor	1502	Un bautisterio viejo Un sacramental de Valderas en romance
Saceruela	Santa María de las Cruces	1493	Un sacramental de molde
	“	1495	Un sacramental de molde Un bautisterio de papel de molde [añadido]
Santa Cruz de Mudela	Santa María	1491	Un manual para dar los sacramentos
	Santa María La Mayor	1502	Un manual nuevo para bautisar e olear Un manual mediano para bautizar
Tirteafuera	Santa Catalina	1502	Un sacramental de Valderas
Torralba	Santa María la Blanca	1493	Un manual para dar los sacramentos Un sacramental de Valderas
	“	1495	Un manual para dar los sacramentos Un sacramental de Valderas
	“	1502	Un manual para dar los sacramentos Un sacramental de Valderas
	“	1539	Un manual de papel Otro viejo Un libro en que se asyentan los ninnos bautizados
Valdepeñas	Santa María	1537	Dos manuales para los sacramentos, el uno de pergamino
Valenzuela	San Bartolomé	1491	Un sacramental bautisterio bueno Otro bautisterio pequeño Un sacramental de molde bueno
	“	1495	Un baptisterio de pergamino de buena letra
	“	1502	Un sacramental de molde en papel enquaderna-

			do bueno
		1549	Un manual nuevo y otro de pergamino viejo Otro manual que esta quemado al principio Un libro en que se escriben los ninnos que se bautizan en la dicha yglesia
Villamayor	Santa María La Mayor	1502	Un bautisterio Un sacramental de Valderas
Villarrubia	Santa María	1491	Un bautisterio bueno Otro bautisterio viejo
	Santa María La Mayor	1502	Un manual bautisterio Un sacramental de molde con coberturas prietas
	“	1539	Un manual nuevo Otro manual viejo Un sacramental
El Viso	Nuestra Señora del Valle	1537	Un libro sacramental Un libro manual para bautizar , nuevo, e otro viejo Un libro para asentar los bautizados

2.2. LOS USOS VIGENTES EN LA PENÍNSULA Y EN OCCIDENTE ENTRE EL FINAL DEL SIGLO XV Y COMIENZOS DEL XVI.

Para poder identificar los tipos de libros por nosotros documentados en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava y analizar su significado, conviene partir de lo que la historia de la liturgia puede aportar en cuanto a los usos más extendidos de libros litúrgicos para administrar sacramentos, tanto en el conjunto del Occidente europeo como en particular en España. Recuérdese, con todo, la serie de dificultades y objeciones que pueden oponerse: más arriba, previamente a la Tabla que se acaba de presentar, se señaló la cautela que debe observarse a la hora de tomar como referencia unos supuestos modelos de libros empleados, o al hacer transposiciones de una determinada evolución en los usos –sustitución de ciertos libros por otros– que, con ser lógica, no tiene por qué reproducirse en todas partes².

Con estas salvedades, desde el marco general conocido del empleo de libros para los sacramentos, ¿qué se puede esperar encontrar al respecto, en esta época, en las iglesias calatravas?

Parece claro que 1) debería tratarse de libros que *conjuntamente recojan los ritos para todos los sacramentos y acciones “sacramentales”* (bendiciones

² *Vid. supra*, bajo el epígrafe “Libros litúrgicos para administrar sacramentos documentados en parroquias calatravas”.

diversas, exequias) que *celebre el presbítero*, no el obispo. Y 2) normalmente, todo ello habría de estar *separado del rito eucarístico (es decir, del misal)*, pero compilado en un solo volumen.

El nombre de ese libro con las oraciones de los sacramentos y sacramentales puede variar. Actualmente, es el *Ritual* (oficializado la primera vez el *Rituale Romanum* por Paulo V en 1614³, con diversos cambios hasta hoy). Ahora bien: los precedentes medievales de dicho *Ritual* se conocen mal, en particular en lo que respecta a las parroquias rurales; para los monasterios sus libros litúrgicos se han conservado mejor. (Parece constituir una excepción lo referido a la liturgia hispánica o visigótico-mozárabe, tan estudiada en sus fuentes y evolución.)

Cobra importancia, por ello, la información de los inventarios de las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, representativa de los libros utilizados para celebrar sacramentos en una zona rural y en una época interesante (últimas décadas del siglo XV, primeras del XVI) porque es previa a la sistematización y oficialización subsiguiente a Trento.

³ P. JOUNEL: “El Pontifical y el Ritual” en “Los Sacramentos”, Parte III de *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (dir.: A.G. MARTIMORT). Barcelona, 1992 (nueva ed. actualizada y aumentada), p. 569. Aunque una preocupación del Concilio de Trento había sido la unificación de ritos litúrgicos, revisando libros y disponiendo ediciones oficiales, ello tardaría en alcanzar a la liturgia sacramental. En efecto, esta labor dio sus frutos inmediatos en la liturgia de las Horas y en la de la Misa con la elaboración del Breviario y el Misal romanos (respectivamente promulgados en la bula *Quod nobis* de 1568 y en la bula *Quo primum* de 1570). Pero no se dejó notar todavía en cuanto a los sacramentos y sacramentales.

Sí se oficializó el *Pontifical romano* por Clemente VIII en 1595, pero el *Ritual* habría de esperar: sólo en 1614 lo promulgaría Paulo V, basándose en aquellos modelos compuestos a lo largo del siglo XVI que fueron de uso privado aunque muy difundidos (sobre todo, el “Ritual” o “Sacerdotal” de Castellani de 1523, el “Manuale” de Francisco de Pisa redactado en Toledo en 1581, y el “Ritual” del Cardenal Santori impreso en 1601).- P. JOUNEL, *Ibid.*, pp. 568-569; A. ODRIOZOLA: “Libros litúrgicos impresos”, artículo integrante de la voz “Liturgia” en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (dir. T. Marín, Q. Aldea y J. Vives), vol. II. Madrid, 1972, p. 1329.

Pero por otra parte, es escasa la orientación de que se puede disponer para clarificar la nomenclatura de tales libros según los registran los inventarios, precisamente a causa del poco conocimiento que existe al respecto, y también a causa de lo habitual que era la variedad en su denominación, tanto de unas regiones a otras como de unas a otras diócesis. Contamos, con todo, con el citado referente: es decir, con independencia del contenido, puede esperarse encontrar libros que reúnan, en un solo volumen, las fórmulas necesarias para la administración de *todos* los sacramentos parroquiales.

Hay que notar, sin embargo, que tras examinar nuestras fuentes no siempre resulta ser así.

- Primero, según los inventarios examinados, no hay duda de que en la iglesias calatravas eran manejados diversos *opúsculos, libros y cuadernos dedicados a la administración sólo de uno o dos sacramentos*. Es decir: se aislaban los formularios necesarios para el sacerdote que debía bautizar, o bendecir una unión matrimonial, o conferir los últimos sacramentos a un enfermo, sin que tuviera que utilizar un grueso volumen conteniendo las oraciones de todos los sacramentos y a la vez otra serie de sacramentales como las bendiciones de los campos y casas, o las procesiones.

Quede este dato sobre libros “parciales” para los sacramentos como testimonio de los usos locales dentro de la archidiócesis toledana, en poblaciones de carácter no propiamente urbano, uniparroquiales y con templos surtidos de lo imprescindible, pero seguramente suficiente, para la *cura animarum* de sus gentes. Esa práctica, que por su utilidad probablemente estaría bastante extendida, *no* ha sido documentada normalmente.

- Y en segundo lugar, en el extremo opuesto, hay algún indicio (si bien parece excepcional) de que se usaba un libro que reunía *elementos de la misa compilados junto con el contenido sacramental* al que nos referimos. Al menos, así lo indica su nombre: es el “misal manual para dar los sacramentos” que aparece citado en la iglesia de la villa calatrava de Abenójar.

En efecto, en las décadas finales del siglo XV, en el conjunto del Occidente europeo hace tiempo que ha concluido la evolución de los libros litúrgicos aislando elementos de distintos ritos pero, a la vez, en una línea de compilación: los sacramentos quedan separados de la misa, pero están todos los sacramentos parroquiales juntos.

Es decir: el inicial *Sacramentario* altomedieval había contenido no sólo las oraciones de la misa que debía decir el celebrante, sino también las oraciones de los demás sacramentos y de diversas bendiciones; pero ya en los siglos VI y VII hubo un movimiento de elaboración de opúsculos que describían con detalle cada rito: fueron redactándose así, entre los siglos VII y X⁴, los diversos *Ordines romani* en la Europa carolingia, según el modelo de los rituales celebrados en Roma, pero con adiciones y adaptaciones locales. En una etapa posterior, los opúsculos serán reunidos en un solo volumen: pero a la vez, es entonces (desde el siglo XI) cuando del *misal* se desprende el libro de los sacramentos, bendiciones y exequias: el *Pontifical*. Será aceptado un modelo de Pontifical romano --según el compuesto para uso privado, diocesano, por Guillermo Durando-- desde el XIII. El Pontifical romano oficial, revisado, sería promulgado en 1595. Pues bien, desde el siglo XIII de ese Pontifical se separan los ritos que *no* están reservados al obispo⁵, lo que supone que surja el *Ritual*, el *volumen con los formularios destinados especialmente al presbítero en su labor parroquial: bautismo, penitencia, unción de enfermos, exequias, y bendiciones con excepción de las episcopales* (por ejemplo, bendiciones sólo episcopales serían la dedicación de

⁴ Cronología según M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*. Madrid, BAC, 1955 (2ª ed.), I, p. 301.

⁵ Ya lo dispone así Guillermo Durando, obispo de Mende, en su compilación del *Pontifical* de 1285. Reúne, ante todo, lo necesario para uso episcopal, siguiendo el modelo de los usos de la corte pontificia en Roma pero con modificaciones que hacen los ritos más aptos para los obispos diocesanos según las tradiciones locales de las sedes y diócesis de Mende, Bourges, etc.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 317.

iglesias y altares, las bendiciones impartidas durante la consagración de monjes y vírgenes, las consagraciones de reyes y variadas bendiciones regias, etc.)⁶.

En los reinos hispánicos este proceso siguió su propia trayectoria, según la de la liturgia *hispánica* (trayectoria continuada aún hasta el siglo XI en Castilla y León, como se sabe, y *de hecho* seguramente más allá de la centuria, dada la dificultad de sustituir todos los libros litúrgicos). En esencia, se elaboró un *Liber ordinum* con sus formularios para los sacramentos y sacramentales (bendiciones, procesiones, ritos de despedida y bienvenida del rey, etc.); el mismo *Liber ordinum* incluía las ceremonias especiales de la Semana Santa, y al final, algunas misas votivas. Existía ya desde los siglos VI y VII y pasaría a adquirir dos variantes, *maior* o episcopal y *minor* o sacerdotal⁷. Por lo tanto, ya entonces, en la época hispanovisigoda, el libro litúrgico para sacramentos estaba separado de los otros libros dedicados a la liturgia de la misa y de las Horas, entre los que unos eran parciales (como el *commicus* o el *antiphonarium*) y otros plenos (el *misticum*, con lo más necesario para la misa y aún para el oficio divino)⁸.

En las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava encontramos libros o, en menor medida, cuadernos, de dos clases, como se ha apuntado. Podemos

⁶ P. JOUNEL: “El Pontifical y el Ritual”, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, pp. 561-569.

⁷ J.M. PINELL distingue en el *Liber Ordinum* el núcleo más primitivo y los suplementos añadidos en diversas etapas, así como los dos tipos de este *Liber*, según fueran para uso del obispo (el *episcopalis* o *maior*) o del clero parroquial (el *minor*), y analiza cada parte, conformada por una concreta colección de ritos. Éstos son, sucesivamente, los que siguen: (a) el “ordo baptismi”; (b) las órdenes sagradas, con profesión monástica y de monjas, y con la unción de enfermos y el Viático; (c) la penitencia y las exequias; y (d) “otros ritos” entre los que están las ceremonias de salutación al rey y el extenso elenco de bendiciones, incluidas las del matrimonio.- “Liturgia hispánica”, de la voz “Liturgia” en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (dir. T. Marín, Q. Aldea y J. Vives), vol. II. Madrid, 1972, pp. 1316-1317.

⁸ *Ibid.*, p. 1307.

denominarlos como *a) parciales* y *b) compilatorios, plenos o plenarios*⁹, según recojan --los primeros-- sólo el rito de algún sacramento o bien, los segundos, todos los sacramentos. Téngase en cuenta que probablemente en los últimos serán incluidas también bendiciones, ceremonias exequiales, procesiones, etc., según la tradición de estos libros litúrgicos (compiladores, todos --a la manera del citado *liber ordinum* de la liturgia hispánica-- con independencia del nombre que reciban, distinto hasta el *Ritual* oficial de Paulo V, ya referido).

De todos modos, hay que matizar esta clasificación: las denominaciones no parecen referirse siempre a los mismos contenidos, y el mismo nombre de libro puede designar un conjunto de ritos litúrgicos para diferentes sacramentos o para uno solo. Incluso, como se verá, en cierto caso podemos atribuir al mismo título significados tan diversos como el de “libro litúrgico” propiamente dicho, por el cual puede seguir el clérigo el ritual, y el de “tratado teológico”, es decir, no litúrgico sino de literatura doctrinal cristiana.

⁹ La terminología que identifica la división es nuestra. Para ella recurrimos a la referencia del vocablo empleado para el misal cuando es compilatorio (*missale plenum*), frente a los libros que sólo recogían determinadas partes de la misa, tan frecuentes hasta el siglo XIII y la baja Edad Media.

2.3. CAMPO DE CALATRAVA: LIBROS CON RITOS DE SACRAMENTOS DETERMINADOS (LIBROS PARCIALES).

Primero, algunos sirven para administrar un sacramento concreto, es de suponer que a modo de opúsculos más que como grandes libros. Constituyen una peculiaridad respecto a la tónica habitual en la época, pues tal como se ha referido, los estudios de los historiadores de la liturgia aceptan o sobreentienden que los comunes son los libros que recogen las fórmulas para todos, libros que podemos llamar “plenarios”.

El sacramento cuyo ritual se separa es, sobre todo, el bautismo. También se hace lo propio, aunque mucho menos, con la extremaunción. El tener estos ritos en libros aparte podría deberse al hecho de que la celebración tiene lugar también de manera aislada, frente a lo que ocurre con el matrimonio y la comunión, por ejemplo, que se celebran –por regla general-- en el contexto de las misas. Además, pudo influir la exigencia arzobispal sobre la corrección de las fórmulas (Sínodo de 1480 de Alcalá) que habrían de acomodarse a copias autorizadas. Tal vez se cumplió la prescripción en cuanto al *rito del bautismo* en particular, de modo que circularan tales fórmulas insertas en cuadernillos sueltos o *libelli*.

Llama la atención la ausencia de libritos o cuadernos para administrar la penitencia, “penitenciales” incluyendo no sólo el ritual, sino listados de faltas y pecados con los correspondientes interrogatorios para uso de confesores, y con orientaciones sobre las admoniciones y penitencias correspondientes. Esto se verá

compensado con creces, en el Campo de Calatrava, en las muchas iglesias que disponen del llamado “sacramental de Valderas”, al que después nos referiremos.

2.3.1. Libros para bautizar.

Habitualmente, en efecto, el sacramento a cuyo rito se dedica un volumen es el *bautismo*; la ceremonia se recoge en el libro (¿u opúsculo?) llamado *bautisterio* o *baptisterio*¹⁰. Hemos optado por identificar de este modo el libro así denominado; parece lo más lógico y, además, ese significado se ve refrendado en cierta iglesia donde el único libro para sacramentos del inventario, el “bautisterio”, pasa a llamarse, en otro inventario posterior, “libro manual para bautizar”¹¹. Puede avanzarse también que la primordial importancia del bautismo, el sacramento de iniciación cristiana por excelencia, se deja notar también en la existencia de cuadernos o libros con ritos de *bendición* asociados a aquél, como se dirá después.

La valoración del “bautisterio” en la zona, como libro que se ha de tener en todas partes, puede tener que ver con la deliberada orientación pastoral emanada desde la cabeza de la archidiócesis.

¹⁰ No hay que confundirlo con la pila, o el lugar donde está la pila bautismal dentro del templo, llamados ambos también “baptisterio”, igual que recibía el mismo nombre el pequeño edificio circular o hexagonal próximo al templo, dedicado a los bautismos, más propio de las épocas paleocristiana y altomedieval.

¹¹ Parroquia de Argamasilla, Santa María La Mayor, en los inventarios de 1493 y 1537 respectivamente.

Se ha aludido al interés del arzobispo de Toledo, al final del siglo XV, por asegurar la corrección del ritual para bautizar en todos los arciprestazgos de la archidiócesis. En efecto, en 1480 el arzobispo Alfonso Carrillo, que denunciaba los frecuentes errores de los libros litúrgicos de las parroquias (“errados y viciosos”) causados por la ignorancia de los clérigos, promovió la constitución sinodal que ordenaba a todos los arciprestes acudir en los tres meses siguientes al Sínodo o bien a Toledo o bien a Alcalá para obtener copias fieles, escritas, de “la forma e palabras con que se administra el sacramento del Bautismo e uncion [entiéndase la unción dentro del rito bautismal]”¹²; luego repartirían esas copias a todos los clérigos de los arciprestazgos y vicarías. Para preparar tales textos, Carrillo diputó a dos personas: en Toledo, al canónigo Francisco de Contreras, y en Alcalá, al maestrescuela –y camarero del arzobispo-- Juan de Cereceda.

Se trate o no de libros corregidos según el paradigma toledano, todos estos ejemplares de “baptisterios” o “bautisterios” documentados en las iglesias del Campo de Calatrava que aíslan el rito del sacramento pueden considerarse incritos en la estela del interés específico por el bautismo y su administración correcta, aunque no hayamos constatado expresamente el mismo interés concreto entre el clero o los concejos locales, ni entre los visitantes calatravos. Es cierto que existía ya con bastante anterioridad a la disposición sinodal aludida, pero desde la última década del siglo XV hay una clara voluntad de seguir contando con ese tipo de ejemplar y renovar los viejos. En todo caso, el libro prolifera de un modo especial en los templos parroquiales del Campo de Calatrava.

Existe tal libro para administrar el bautismo, el “bautisterio”/“baptisterio”, en más de la mitad de los templos. En efecto, con ese nombre, aparece en 19 de las 36 iglesias parroquiales en algún momento (aunque en dos de ellas se trata del mandato de comprarlo: la de Picón y la de Porzuna). Ello supone que dispone de ese libro el 52,77% de las iglesias parroquiales.

¹² - Sínodo diocesano de Alcalá del 10 de junio de 1480. Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y Sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Apéndice, XIX, 25, p. 318.

TABLA XXIII**Iglesias parroquiales del Campo de Calatrava con *baptisterio* o *bautisterio*:**

Agudo	San Benito	1495.
Aldea del Rey	San Jorge	1491, 1493 (no será citado en 1537).
Almagro	San Bartolomé	1491.
Argamasilla.	Santa María La Mayor	1493, 1537.
Caracuel	Santa María	1493 (<i>tres</i>) (no eran citados en 1471).
Gargantiel	Santa María	1493 (<i>dos</i>).
Granátula	Santa Ana	1491, 1493 (no es citado en 1539).
Mestanza	San Esteban	1493
Miguelturra	Santa María La Mayor	1502 (no será citado en 1538).
El Moral	San Andrés	1493, 1495, 1502 (no citado en 1549).
Picón	San Salvador	1538 (se manda comprarlo).
Piedrabuena	Santa María	1510 (no citado:1471, 1491, 1495, 1502)
Porzuna	San Sebastián y San Cristóbal	1510 (se manda comprarlo).
Pozuelo	San Juan	1495, 1550.
Puertollano	Santa María La Mayor	1502
Saceruela	Santa María de Las Cruces	1495 (no era citado en 1493).
Santa Cruz de Mudela	Santa María La Mayor	1502 (no era citado en 1491).
Valenzuela	San Bartolomé	1491,1495 (no citado: 1502 ni 1549).
Villarrubia	Santa María La Mayor	1491,1502 (no será citado en 1539).

Y con nombres similares que también aluden al mismo contenido, consta en algunas ocasiones más.

Así, el “**libro manual para bautizar**” de Argamasilla, ya citado, tiene su correspondencia en el “bautisterio” mencionado años antes para el mismo templo; en cambio, seguramente el “manual para bautizar pequeño en pergamino” de la iglesia de San Juan de Pozuelo no hay que identificarlo con el “bautisterio bueno” registrado en su inventario bastantes años atrás, sino considerarlo un libro nuevo que se añadió al otro. Al describir o calificar los libros, “bueno” suele ser sinónimo de “nuevo” y de “grande” (“mediano”, sinónimo de “usado” aunque no viejo, como “mediado”); el pequeño manual para bautizar, de pergamino, seguramente manuscrito¹³, podría ser un opúsculo manejable para llevarlo fácilmente. Finalmente, hay también en la iglesia de Nuestra Señora del Valle, en El Viso, dos libros “manual para bautizar”, nuevo y viejo (1537). Y podemos considerar también en la misma línea el “baptisterio de bendiciones” de Santa María en Alcolea (1471; no es mencionado en 1493), que quizás contendría el rito del bautismo y además bendiciones relacionadas con él.

Por lo tanto, si a los 19 indicados añadimos los templos de El Viso y Alcolea, en total 21 de las 36 iglesias parroquiales disponen de libros destinados específicamente a la administración del sacramento del bautismo. Y serán 22 añadiéndose una iglesias más, la de Carrión, que, sin disponer de “bautisterio”

¹³ En la primera época de las impresiones de libros para uso eclesiástico, último tercio del siglo XV y toda la primera mitad del XVI, parece que “lo más frecuente era imprimir todo el libro en papel y tirar un corto número de ejemplares (de 5 a 20) totalmente en vitela”. A pesar de la tendencia a intentar reproducir en estos libros litúrgicos ya impresos la belleza de los manuscritos, y a pesar de las excelentes y cuidadas impresiones del periodo citado, lo usual era emplear el papel; en todo caso, en los misales podían combinarse ambos soportes: los pliegos de mayor uso (el Ordinario) tirados en pergamino, y en papel el resto del libro.- A. ODRIOZOLA: “Libros litúrgicos impresos”, en “Liturgia”, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, p. 1329.

tiene un “manual” dedicado al bautismo además de a otro sacramento, el del matrimonio (es un “manual para velar y bautizar”).

Con esto, asciende la proporción de *templos parroquiales con libros parciales para bautizar* hasta un **61,11%** del total.

La importancia que se da al uso de este libro se aprecia también en que algunas de estas iglesias, sin estar nunca extraordinariamente surtidas en ajuar para el culto, algo que afecta a los libros, poseen a la vez *más de un bautisterio* o baptisterio. (No es habitual disponer de más de un ejemplar de cada clase de libro litúrgico.) Es cierto que normalmente, cuando es así, alguno se encuentra en mal estado o, al menos, es descrito como “viejo”; quizás ha quedado inservible y entonces no puede hablarse de ejemplares duplicados para el mismo tipo. Pero en todo caso, el hecho da fe de que el libro de bautizar se consideraba imprescindible, y se procuraba renovar si hacía falta o incluso tener más de uno.

Así, la modesta iglesia de Santa María, en Caracuel, tenía en 1493 tres bautisterios, dos de los cuales eran viejos y el tercero, “bueno”. Y la parroquia de Santa Cruz de Mudela había añadido a su manual para bautizar otro “nuevo” (1502), aunque con éste se podía bautizar y dar la extremaunción. En San Bartolomé de la villa de Valenzuela tenían también dos; uno “bueno” como es habitual –“sacramental bautisterio bueno”, léase “nuevo”, “grande”...–, y del otro no se dice que esté roto o viejo, sino sólo que es “otro bautisterio pequenno”. Sí se aprecia con claridad en la iglesia parroquial de El Viso que se ha pretendido sustituir el deteriorado por otro: en 1537 su inventario registra “un libro manual para bautizar nuevo e otro viejo”.

Distinto parece el caso (se tratará seguidamente) de los templos que se encuentran en esta situación de duplicidad de bautisterios pero, a la vez, carecen de cualquier otro libro litúrgico para administrar sacramentos: entonces, el “*bautisterio*” podría tener un significado genérico como libro relacionado con

sacramentos, con un contenido más amplio que el meramente referido al bautismo.

En efecto: como se ha dicho, parece claro que hay que asignar al “bautisterio” el sentido de “libro conteniendo el ritual del bautismo”. Pero podría no tener siempre ese contenido limitado a los bautismos. Hay indicios que llevan a sospechar que el mismo nombre podría designar, por extensión, al libro del tipo “plenario” que contenga los formularios también para el resto de sacramentos y sacramentales que deba administrar el clero parroquial.

Y es que no pocas iglesias, nueve en concreto, no tuvieron otro libro más que éste para los sacramentos, al menos en alguna época; y no parecieron necesitar adquirir otros.

Así, la de San Jorge en Aldea del Rey tiene sólo “un bautisterio” tanto en 1491 como en 1493, y en el segundo de estos años también existe únicamente este libro (en el campo de los sacramentos) en Santa María la Mayor en Argamasilla y en San Esteban de Mestanza. El inventario de la iglesia de San Bartolomé de Valenzuela cita en 1495 sólo “un baptisterio de pergamino de buena letra”, aunque cuatro años antes se registraban dos de esos libros además de un sacramental. El templo parroquial del lugar de Gargantiel tiene también sólo bautisterios en 1493 (dos), igual que ocurría en la iglesia de Villarrubia dos años antes. Un solo bautisterio, sin más libros de sacramentos, hay en el templo parroquial de Miguelturra en 1502 y en el de Piedrabuena en 1510 (si bien esta iglesia había tenido más libros de este carácter sacramental, según inventarios anteriores). Y es el único que se ha de adquirir en Porzuna también en 1510, cuando no hay ninguno más para dar sacramentos.

El mencionado libro con el rito del bautismo parece tan imprescindible que también se da el caso siguiente: incluso en algunas iglesias que aparentemente no tienen ningún otro con los sacramentos, y por lo tanto no han adquirido cuadernos o libros sacramentales, sí se ha procedido a duplicar el mismo si no estaba en el mejor estado, de manera que al bautisterio “viejo” se viene a añadir otro nuevo (como en Santa María, de la localidad de Gargantiel --”dos bautisterios, uno

viejo”--, y también en Santa María, en Villarrubia, que tiene “un bautisterio bueno / otro bautisterio viejo”).

También puede estar repetido si uno de ellos es pequeño (¿quizás para llevar consigo el clérigo más fácilmente en una situación de urgencia, hasta la casa donde naciera un niño con peligro de morir?): así, la iglesia parroquial de Valenzuela, San Bartolomé, posee en 1491 un “bautisterio pequeño” y además un “sacramental bautisterio bueno”.

Por lo tanto, resulta extraño que en tantos templos se tenga sólo el “bautisterio” como libro litúrgico relacionado con los sacramentos; no cabe suponer que en esas iglesias parroquiales se dejara de administrar el resto. Y de ahí la hipótesis que se avanzó arriba: quizás el término “bautisterio” o “baptisterio”, asociado al bautismo, había terminado extendiéndose *genéricamente* a los volúmenes dedicados a las oraciones para celebrar el presbítero *todos los sacramentos*.

“Baptisterio” sería sinónimo de “ordinario”, “manual”, o “liber sacramentorum” (hoy, “ritual”). Ello aclararía por qué en algunas iglesias parroquiales basta con ese solo libro, aparentemente, para conferir los sacramentos. (Con todo, no hay que descartar otras explicaciones: por ejemplo, que otros libros como ciertos misales contuvieran los formularios para el resto de los sacramentos.)

Además, otros indicios pueden apoyar la misma suposición:

1) En un caso, el “baptisterio” se asimila a un “libro-para-administrar-acciones sacramentales”, es decir, bendiciones, y además quizás el término se usa como sinónimo de “manual” en el contexto de los inventarios de la iglesia que lo tiene. En efecto, existe un cierto “*baptisterio de bendiciones*” –en plural-- en la iglesia de Santa María en Alcolea, que es citado en 1471 pero no en inventarios posteriores del mismo templo; ¿sería, quizás, el mismo “manual viejo” registrado en 1493 y en 1502?

2) En el otro caso, el mismo vocablo, “bautisterio”, aparece como sinónimo de “sacramental”, nombre este último que en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava hemos identificado como “manual”, es decir, libro para *todo sacramento*: el inventario de San Bartolomé de Valenzuela registra “un *sacramental bautisterio* bueno” y, a continuación, “*otro* bautisterio pequenno”. Aquí es lo mismo, entonces, “sacramental” que “bautisterio”. E igualmente, en otras ocasiones podría interpretarse que “bautisterio” es sinónimo de “maual” (libro compilatorio de sacramentos, también). Por ejemplo, en el caso de la iglesia de San Jorge de Aldea del Rey: en 1537, su inventario menciona “un manual *viejo*” como único libro relacionado con sacramentos; pero en los inventarios anteriores de 1491 y 1493 el único volumen para este terreno litúrgico era precisamente “un bautisterio”, tanto en un año como en otro: seguramente habría que identificar los tres como el mismo libro: el bautisterio de 1491, el de 1493 y el manual ya “viejo” de 1537.

En la misma línea, especialistas en historia de la liturgia han recogido el término *baptisterium* en el elenco de la variada nomenclatura empleada en España en distintas diócesis para designar el libro conteniendo los *formularios de los sacramentos*, de *todos* (entendiendo que son los propios de la función sacerdotal, no episcopal). Odriozola, en efecto, lo incluye en su relación de nombres de libros que, ya impresos en el siglo XVI, permiten celebrar los sacramentos y acciones sacramentales. No es la forma habitual de denominar estos libros (más corriente es *Manuale* u *Ordinarium*), pero se documenta excepcionalmente: es el *Baptisterium* de Burgo de Osma (1527). A. Odriozola no lo vincula restrictivamente al bautismo, sino que lo coloca al nivel de los anteriores (los que tienen los textos de varios o todos los sacramentos parroquiales, a veces con

notación musical), equiparable a otros nombres curiosos que adopta el mismo libro tal como el *Enchiridion*¹⁴.

Sin embargo, ciñéndonos a nuestros inventarios, también hay indicios en contra de dicha hipótesis, la de considerar el “baptisterium” como libro para *todo* sacramento. Así, lo es el que a menudo coexistan en la misma iglesia el “bautisterio” (uno o varios) con un libro “sacramental”: esto parece indicar que el primero se referirá sólo al bautismo y el segundo a un conjunto de sacramentos, así que el “baptisterio” no tendría un sentido general sino restringido.

Creemos que lo adecuado es aceptar (provisionalmente, siquiera) un *doble significado* para el término: el “*bautisterio*” tan documentado en las iglesias parroquiales calatravas casi siempre contendrá el ritual del sacramento del bautismo, y algunas veces aludirá al conjunto de los sacramentos --y sacramentales, seguramente-- compilados en un solo volumen para manejo del presbítero en la parroquia.

En la época del final del siglo XV y el siglo XVI, conviviendo volúmenes impresos y manuscritos, y sin haberse promulgado aún oficialmente el correspondiente libro litúrgico desde Roma, lo más habitual es precisamente la heterogeneidad de títulos y de contenidos incluso entre los impresos, y también la inseguridad en la adscripción de un contenido concreto a determinado título¹⁵. Por ello, no es descabellado sostener la doble correspondencia para el “bautisterio”, de una parte libro sólo para bautizar y, de otra parte, libro compilatorio de ritos de sacramentos.

En cuanto a la tipografía, factura y estado de estos libros, sólo hay algunos datos.

¹⁴ A. ODRIOZOLA: “Libros litúrgicos impresos”, en “Liturgia”, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, p. 1328.

¹⁵ *Ibid.*

Entre los bautisterios manuscritos, hay alguno “viejo de letra menuda” (iglesia de San Benito, en Agudo, 1495). El soporte no se suele indicar, salvo excepciones como el “bautisterio en pergamino” de la iglesia de San Andrés en El Moral en 1493¹⁶. Es de suponer que el de pergamino no era impreso, máxime en este caso en que se especificaba qué libros eran “de molde”. Igual cabe pensar del “manual para bautizar pequenno en pergamino” de Pozuelo.

También es inusual el dato relativo a la encuadernación que se apunta en la iglesia de Miguelturra (1502): “un bautisterio de cuero blanco”.

Bastantes veces se registra su mal estado, pues son calificados de “viejos”; estos aparecen en fechas como 1491¹⁷, con lo que puede retrotraerse el inicio de su empleo hasta la mitad del siglo XV. Pero también hay otros que aparecen como “bautisterio bueno”¹⁸, adjetivo que bien puede equipararse a “nuevo” (un manual de bautizar “nuevo” lo hay en la iglesia de El Viso en 1537), reciente, grande, en buen estado. De alguno se especifica su tamaño reducido: por ejemplo, el “bautisterio pequenno” de San Bartolomé en Valenzuela (1491), por contraste con el otro “bueno” que hay en el mismo templo el mismo año; o el “manual mediano para bautizar” de Santa María La Mayor en Santa Cruz de Mudela, que en 1502 coexiste con otro “manual nuevo para bautisar ...”.

En lo referente a la cronología de los que están impresos, nada puede saberse: se describen bautisterios “viejos” ya desde 1491 y sobre todo desde 1493

¹⁶ El autor de este inventario era minucioso, y consignaba el mismo dato también para los demás libros: por ejemplo: “un misal mixto de molde escrito en papel / (...) / dos manuales, uno de pergamino viejo y roto y otro de papel / (...) / un bautisterio en pergamino / un sacramental de molde escrito en papel”.- 1493, febrero, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fols. 213r-213v.

¹⁷ Son llamados “viejos” los bautisterios de las iglesias parroquiales de Villarrubia en 1491; Caracuel y Gargantiel en 1493; Agudo en 1495; Puertollano en 1502, y El Viso en 1537.

¹⁸ Por ejemplo, el de 1491 en la iglesia de Santa María en Villarrubia. También en 1491 otro bautisterio es calificado igual en la de Valenzuela, y cuatro años después el de San Juan en Pozuelo.

(por ejemplo, dos de los tres que hay entonces en la iglesia de Caracuel, y en el mismo año uno de los dos del templo de Gargantiel); ello indica que databan de varias décadas atrás, pero ignoramos si eran manuscritos. Sólo hay un registro donde expresamente se anote que el libro bautisterio es impreso: el “bautisterio de papel de molde” de la iglesia de Santa María de las Cruces, en Saceruela; se incluye en el inventario de la visita de 1495, y debió de adquirirse poco antes, si no en el mismo año, ya que es muy evidente que la anotación va *añadida* al listado del inventario (junto con otros dos libros: un oficio y un santoral) como si se tratara de una adición hecha a la relación meramente copiada de otra anterior.

Así, como primer libro bautisterio impreso documentado, debemos reseñar éste de 1495 en el templo de Saceruela¹⁹, que sería de edición incunable, por lo tanto.

2.3.2. Libros para dar la extremaunción.

En mucha menor medida, aparecen algunos libros que contienen sólo el ritual para administrar la *extremaunción*. Así, el “**quaderno en questa la extrema unção**” de la iglesia parroquial de San Bartolomé en Almagro.

Es lógico que se extendiera el uso de un fascículo fácilmente transportable para el ritual de la unción de enfermos que tenía lugar en la casa del feligrés, pero frente a lo que cabría esperar, sólo lo encontramos en otras dos iglesias más. Lo corriente sería, entonces, que el rector o capellán acudiera a dar los últimos

¹⁹ 1495, junio 21, Saceruela. Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 126r.

sacramentos al hogar del moribundo llevando consigo no sólo el Viático y las ampollas de los óleos (además de la linterna o velas, portadas por muchachos, el sacristán o cofrades devotos, en su caso), sino el voluminoso “sacramental” o “manual”, libro conteniendo las fórmulas necesarias para todos los sacramentos y también la extremaunción.

Además del templo parroquial de Almagro, con su cuaderno para seguir el rito de la unción de los enfermos, tienen algo similar otros dos, donde es citado como “libro”. Lo hay en San Juan de Pozuelo (“un libro en questa la extremanuñion”, en 1495) y en Santa Ana de Granátula: aquí se menciona como “libro con la extremauncion” en 1491 y “un libro en que esta la extremauncion” en 1493.

Por último, cabe citar el manual documentado en 1502 que compraron recientemente en la iglesia de Santa Cruz de Mudela: el “manual nuevo para bautisar e olear”. Deliberadamente se quiso comprar ese libro concreto para poder dar los últimos óleos (aunque con él también se pudiera conferir el bautismo), puesto que vino a añadirse a otro “manual mediano para bautizar” que ya tenía la iglesia. Es un caso intermedio entre el opúsculo sólo dedicado a la extremaunción y, en el otro extremo, el libro pleno de sacramentos; curiosamente, era un libro que reunía las fórmulas para administrar los dos sacramentos que enmarcan la vida del fiel cristiano, en su inicio y en su final. Por lo tanto, si se incluye este último, sólo en cuatro templos se tiene un volumen, cuaderno o librito que aísle el rito para dar la extremaunción.

2.3.3. Libros para la administración de varios sacramentos

Ocasionalmente, hay libros donde conjuntamente están las oraciones para dos sacramentos, que ya han sido nombrados.

En un caso, *el matrimonio y el bautismo*: es el “**manual para velar y bautizar** en pergamino” que tiene la iglesia parroquial de Santiago, en Carrión, en 1493 al menos. Significativamente, se trata del único libro litúrgico para administrar sacramentos que se registra en el inventario: es evidente que no agota todas las necesidades del clero parroquial (falta el ritual de la penitencia, la extremaunción y exequias, y las bendiciones y procesiones), pero sí cubre dos de las más frecuentes, conferir bautismos y celebrar matrimonios; quedaría fuera la unción de enfermos.

Y en otro caso, *el bautismo y la extremaunción*: se trata del “**manual nuevo para bautisar e olear**” existente en 1502 en Santa María La Mayor, templo parroquial de Santa Cruz de Mudela; nos habíamos referido ya a él al tratar de la duplicación de libros de bautizar: aquí, ese ejemplar de “manual nuevo” viene a añadirse al otro manual “mediano” para bautizar, del que nada indica que esté inservible, y ello pone de manifiesto cómo se valoraba el disponer de guías litúrgicas para el rito del bautismo pero también de la extremaunción: los sacramentos más frecuentemente administrados, sin duda, y para los cuales necesitaban los clérigos disponer de formularios manejables.

2.3.4. Libros con bendiciones

Podrían incluirse aquí los **libros de bendiciones**, en el terreno no propiamente de los sacramentos sino de las acciones *sacramentales* (como

también lo son las procesiones, las peregrinaciones y otras ceremonias correspondientes a la llamada religiosidad popular).

Libros u opúsculos con ritos de bendiciones aparecen también en las iglesias parroquiales calatravas.

Algunos están claramente vinculados al bautismo: así el “quaderno con la **bendición de la pila**” de la iglesia de San Bartolomé en Almagro (1491).

En otros casos, la misma asociación puede dudarse a pesar de la apariencia: hablamos del “**baptisterio de bendiciones**” ya mencionado de la iglesia de Santa María en Alcolea (1471). Podría tratarse de bendiciones que acompañen el rito bautismal. Pero también, como se dijo, es posible que aquí el título del libro (“baptisterio”) haya que identificarlo con un sentido genérico del libro “manual”: “libro-dedicado-a-sacramentos”, con contenidos relacionado con ellos. Y entonces contendría el conjunto de bendiciones que suele formar parte del “manual” para dar los sacramentos, y que ahora se tiene aislado en ese opúsculo: por lo tanto, no sólo bendiciones relacionadas con el rito de bautizar sino muchas otras, incluidas las del matrimonio.

Por lo que se conoce de las “bendiciones” vigentes como sacramentales durante toda la Edad Media y después, podrían ser muchos y muy diversos los formularios, contenidos en dichos volúmenes dedicados a bendiciones (como el citado “baptisterio de bendiciones” si la interpretación es correcta) o bien contenidos, tales ritos para bendecir, en libros plenarios, después de los sacramentos.

Naturalmente, quedarían fuera las bendiciones pontificales. En efecto, recuérdese que ciertas bendiciones eran prerrogativa de los obispos (bendiciones en relación con los reyes, su persona y las de sus familiares, y sus funciones y actividades; bendiciones de abades y abadesas; consagraciones de iglesias...). Algunas de ellas fueron permitidas por bulas apostólicas al Prior del Convento de Calatrava, en 1501, y en 1525 a todos los priores del Partido del Campo de Calatrava (también los de Andalucía y Zorita), así como al Sacristán del Convento: entre otras cosas, los papas Alejandro VI y Clemente VII les facultaban

para bendecir iglesias y ermitas siempre dentro de los límites de la Orden, bendecir a los vasallos y reconciliar lícitamente iglesias contaminadas. Las jerarquías citadas, así como sus lugartenientes y oficiales, tendrían estas competencias sobre los prioratos, tierras, lugares, ciudades y distritos de la Orden incluidos en los tres partidos y también en los situados fuera de ellos, siempre sobre sus vasallos²⁰.

Muchas otras bendiciones podrían ser las contenidas en los libros de las iglesias parroquiales. Por ejemplo, la extensa colección de *benedictiones variae* del *Liber Ordinum* de la liturgia hispánica incluía las de iglesias, altares, objetos litúrgicos, pozos, casas, barcos, celdas de monjes, frutos de la tierra, el matrimonio, el tálamo, las arras, las segundas nupcias, etc.²¹.

²⁰ Respectivamente: 1501, noviembre 24, Roma.- J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium*, pp. 297-298; 1525, noviembre 6, Roma.- *Ibid.*, pp. 348-350.

²¹ J.M. PINELL: "Liturgia hispánica", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, p. 1317.

2.4. CAMPO DE CALATRAVA: LIBROS CON LOS RITOS DE TODOS LOS SACRAMENTOS Y SACRAMENTALES ADMINISTRADOS POR EL PRESBITERO (LIBROS COMPILATORIOS).

En segundo lugar, además de los “parciales”, aparecen libros de carácter pleno o compilatorio que sirven para administrar *los sacramentos*, o mejor el conjunto de varios de ellos, y las acciones llamadas *sacramentales*, todo ello en el contexto parroquial y por parte del presbítero, y no del obispo. Son llamados “*manuales*” y “*sacramentales*” en los inventarios de las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava.

Identificamos con el mencionado contenido estos libros así llamados, por alusiones de las propias fuentes y por coincidir con la nomenclatura de la época, aunque aquella sea variada, como ya se ha advertido. No faltan, con todo, las posibilidades de que se refieran a otros contenidos más restringidos o incluso no litúrgicos, o al menos hay dudas al respecto, como se verá.

En efecto, las denominaciones de **Manual** y **Sacramental** coinciden, sobre todo la primera, con los nombres que en otras partes se daba a este tipo de libro compilatorio para uso del sacerdote en su *cura animarum*. El actual “ritual”, según las regiones del occidente europeo, podía llamarse “*Libellus Officialis*” (así, en el Concilio IV de Toledo, 633) y “*Libellus ordinis*”, nombres más bien propios del uso monástico desde el siglo XII (es en los monasterios donde comienzan a

desgajarse del *Pontifical* los ritos no episcopales)²². Y, ya para el uso de los sacerdotes seculares, en especial desde el siglo XIV, era denominado como “Rituale”, “**Manuale**”, “Agenda”, “Obsequiale”, “Ordinarium”, “Sacerdotale”, “**Sacramentale**” o “Parochiale”, con una variedad terminológica que perduró aún bastante después de que Paulo V publicara el Ritual Romano (1614)²³.

En Castilla, predominaba el nombre de “Manuale”²⁴. En realidad, en la liturgia visigótico- mozárabe el *manual* había estado asociado no tanto a los sacramentos sino a la misa: era uno de los libros necesarios para el rito eucarístico que, conteniendo las oraciones sacerdotales, debía complementarse con otros varios libros, que a su vez servían para partes concretas (lecturas, antífonas, sermones, etc.)²⁵. Pero dejando aparte esta peculiar liturgia hispánica y ese periodo altomedieval (pues también hay *manuale* o *liber missarum* en la liturgia galicana del siglo VII²⁶), posteriormente el nombre se asocia mucho más, en efecto, a los formularios que el sacerdote necesita para administrar los sacramentos.

En cambio, el término “Sacramental”, que P. Jounel incluye en la relación para los nombres de estos libros en Europa, lo descarta A. Odriozola para la Península (lo refiere a “tratado” acerca de los sacramentos). En cambio, según este último autor, entre el fin del siglo XV y las primeras décadas del XVI otro nombre del ahora *ritual* es el de “Ordinarium” en Cataluña, aparte de otra serie de apelativos *sólo aislados* (documentados en alguna diócesis y un año concretos) entre los que está el de “Baptisterium”, “Liber ecclesiasticus”, “Enchiridion”, “Catechismus”, y ya desde las décadas de 1560 y 1570, “Manipulus”, “Sacerdotale” y “Rituale”. Ahora bien, hay un dato decisivo: sabemos que en la

²² M. RIGHETTI: *Historia de la Liturgia*, I, pp. 319-320.

²³ P. JOUNEL: “El Pontifical y el Ritual”, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. (dir.: A.G. MARTIMORT). Barcelona, 1992, p. 568.

²⁴ A. ODRIOZOLA: “Libros litúrgicos impresos”, en “Liturgia”, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, p. 1328.

²⁵ J.M. PINELL: “Liturgia hispánica”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, p. 1307.

²⁶ *Ibid.*, p. 1308.

archidiócesis toledana el nombre de “Sacramental” se utilizaba para llamar a los libros con los ritos de los sacramentos (compilatorio de sacramentos, por lo tanto)²⁷.

Nótese la inclusión del “Baptisterium” en este tipo de libros; el vocablo coincide con el significado que a veces parece tener el “bautisterio” o “baptisterio” de tantas iglesias calatravas, según se ha expuesto arriba (un libro siempre relacionado con los sacramentos pero que en ocasiones podría no limitarse al bautismo, sino recoger ritos de otros más).

En cuanto al contenido en particular de nuestros **Manuales** y **Sacramentales** en tanto que libros plenos o compilatorios para administrar sacramentos, sólo podemos hacer suposiciones.

En ellos habría de encontrarse *omnia quae ad sacerdotes spectant*²⁸, y podemos inspirarnos por una parte en el esquema del *Liber Ordinum* hispano mencionado arriba, y, por otra parte, en lo que se conoce para el Occidente a partir del siglo XIII, cuando son separadas las colecciones de oraciones para sacramentos y acciones no exclusivas del obispo (éstas, reunidas en los Pontificales) y van surgiendo así los primeros Rituales en función de directrices diocesanas.

El *Liber Ordinum* parece más extenso y heterogéneo: recuérdese que incluye misas votivas, ceremonias especiales para la Semana Santa, abundantes tipos de bendiciones además de las referidas al matrimonio...

²⁷ Por ejemplo, el Sínodo diocesano de Alcalá de 1480 se refiere a “sacramentales y otros libros por do pueden ser informados” los curas que deben corregir las fórmulas litúrgicas del bautismo y los demás sacramentos.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y Sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Apéndice, XIX, 25, p. 318.

²⁸ Estas palabras resumían el proyecto --frustrado-- del obispo Piccolomini, que pretendía separar en otro volumen lo que sería el *ritual* cuando publicó en 1485 la primera edición impresa de su *Pontifical* romano.- P. JOUNEL: “El Pontifical y el Ritual”, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 568

Y los Rituales occidentales entre el siglo XIII y las primeras décadas del XVI, hasta la aparición de los modelos italianos –privados, aunque muy difundidos-- y la final oficialización del *Rituale Romanum* de Paulo V en 1614, reúnen series de colecciones para el oficio (las de los *colectarios*), bendiciones, y por último formularios para asistir a los moribundos, celebrar exequias y administrar sacramentos como el bautismo, la penitencia y la unción de enfermos. Las procesiones pueden ir aparte, en el librito *Procesional*, o adjunto éste al libro *ritual*²⁹. En los monasterios se añadían otras ceremonias³⁰.

En la zona del Campo de Calatrava, dentro de la archidiócesis de Toledo, y bajo el nombre de “Manual”, “Sacramental” y, a veces, “Bautisterio”, este mismo libro tendría seguramente contenidos también variados de unos ejemplares a otros, aunque dentro de la línea compilatoria de acciones sacramentales y sacramentos de celebración parroquial. Debería reunir los rituales del bautismo, la penitencia, la unción de enfermos y las bendiciones matrimoniales, así como muchas otras bendiciones y todo lo necesario para las honras fúnebres, dejando fuera los sacramentos de administración episcopal (confirmación, órdenes sacras y las bendiciones que le son exclusivas, así como las ceremonias pontificales del bautismo y los matrimonios). Quizás quede excluida también la eucaristía, dado que la distribución de la comunión en la misa se incluirá en los misales. Tal vez contendrán también oraciones para ceremonias de la semana de Pasión; y quizás, los ritos de ciertas misas votivas, que en el *Liber Ordinum* se separaban del libro para la misa y se unían a ese heterogéneo conjunto de plegarias para sacramentos y sacramentales.

En ocasiones, en inventarios de iglesias del Campo de Calatrava hemos encontrado separados algunos elementos de los que se acaba de referir: por

²⁹ P. JOUNEL: “El Pontifical y el Ritual”, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 567.

³⁰ Las bendiciones de las velas en el día de la Purificación, la bendición de la Ceniza y de los Ramos en los respectivos días, la de la pila bautismal en el Sábado Santo con todo el resto del *ordo baptismi*, la bendición de la sal y el agua, etc.- M. RIGHETTI: *Historia de la Liturgia*, I, p. 320.

ejemplo, un templo determinado tiene dos misales, uno “de molde” y “romano”, y el otro, “con misas votivas”³¹. En este caso, las misas votivas no se integrarán en el *manual* o el *sacramental*, o no hará falta manejar estos volúmenes, pues aquéllas se oficiarán con ayuda de dicho misal especial. También determinadas ceremonias especiales de Semana Santa pueden tenerse en opúsculos separados, y no, por lo tanto, en los citados “libros plenarios o compilatorios para los sacramentos”, al modo del *Liber Ordinum* hispano: así, en algunos templos hay “un libro de las Tiniebras”³² exento, en alusión al ritual del Viernes Santo (no hay que confundirlo con el “libro con las pasiones” de ciertas iglesias³³, o también “quaderno de las pasiones”³⁴ que debe de ser el “pasionario” o colección de historias de mártires, relativamente frecuente en estas parroquias). E igualmente, si resulta habitual que en dichos libros compilatorios del tipo de los *manuales* estén los oficios fúnebres, con cierta frecuencia encontramos en nuestras iglesias del Campo de Calatrava libros y cuadernos que los tienen por separado, como el “libro con las letanias de finados”³⁵ o el “libro con el oficio de los finados”³⁶. Lo mismo puede decirse de las procesiones, también separadas de cualquier otro rito (hay procesionarios –por ejemplo: “un proçisionario cantado”³⁷–, o “un quaderno de pergamino de canturia para las proçesyones”³⁸), y otros elementos.

Con todo, puede servir como referencia recordar el contenido de uno de los “Libros sacerdotales” más difundidos en Italia y en Francia –al menos–: el

³¹ 1493, enero 22, Cabezarados, igl. San Juan. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.075, núm. 14, fol. 81v.

³² 1493, febrero 16, Argamasilla, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6.075, núm. 21, fol. 187r.

³³ Por ejemplo: 1493, febrero 26, Granátula, igl. Santa Ana. Ibid., Leg. 6.075, núm. 15, fol. 204v.

³⁴ 1493, febrero 23, Mestanza, igl. San Esteban. Ibid., Leg. 6.075, núm. 15, fol. 198v.

³⁵ 1495, junio 25, Agudo, igl. San Benito. Ibid., Leg. 6.109, núm. 41, fol. 233r.

³⁶ 1495, junio 5, Pozuelo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6.109, núm. 39, fol. 191r.

³⁷ Ibid.

³⁸ 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.079, núm. 9, fol. 228v.

Liber sacerdotalis del dominico Alberto Castellani, ya que el otro *Ritual* elaborado por el cardenal Santori, auténtico modelo para el que sería el oficial romano, es del final del siglo XVI.

El libro litúrgico de Castellani, el citado *Liber sacerdotalis* publicado en Venecia en 1523 y con continuadas ediciones hasta el Ritual romano de Paulo V, seguía el esquema siguiente, en tres partes y unos apéndices finales:

1. Sacramentos: bautismo, matrimonio, penitencia, eucaristía con el *Ordo Missae*, extremaunción; visita de enfermos, atención a moribundos y oficio de difuntos.

2. Setenta bendiciones.

3. Procesiones.

Final: Exorcismos, algunos sermones para fiestas solemnes, y elementos para el cómputo eclesiástico y los traslados de fiestas³⁹.

De todos modos, impera la variedad con su consiguiente fiabilidad sólo dudosa. Durante toda la baja Edad Media, hay Sínodos diocesanos en Occidente que recomiendan al clero de las parroquias proveerse de *manual*, pero no siempre exigen el visto bueno del obispo y, ciertamente, están compilados a veces con escaso criterio⁴⁰. Por ello, nos interesará indagar si hay en las iglesias parroquiales de la zona del Campo de Calatrava alguna tendencia a cierta unificación, o a seguir referentes determinados para los libros litúrgicos de sacramentos; puede plantearse esa cuestión e intentar responderla siquiera sobre la base de las meras indicaciones de títulos de libros en los inventarios.

Y hay que recordar, de todos modos, que estos contenidos los incorporarán los **manuales** y los **sacramentales** que sean *a*) de tipo compilatorio o pleno, y *b*) libros propiamente litúrgicos, pues se verá que volúmenes con esos nombres pueden ser de tipo parcial, por una parte, y de literatura doctrinal más que litúrgicos, por otra.

³⁹ P. JOUNEL: "El Pontifical y el Ritual", *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 568.

⁴⁰ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 320.

2.4.1. El *Manual*

No hay duda en la identificación del contenido de este libro. Las propias denominaciones de los inventarios especifican a menudo que se utiliza para administrar *sacramentos*, en plural y sin hacer distinciones. Se entiende que se trata de *todos* los sacramentos parroquiales, o varios al menos. Incluso en alguna iglesia es el único libro litúrgico para este tipo de celebraciones que se tiene (así en la iglesia de Luciana, 1471, que entonces es ermita pero con funciones *quasi* parroquiales), sin que haya bautisterios ni sacramentales, por lo que debía contenerse en él todo lo necesario para dar bendiciones, casar, bautizar, dar la absolución, etc.

Sin embargo, es obligado advertir que también, en ocasiones, en los inventarios el vocablo *manual* parece designar otros tipos de libros litúrgicos, para la misa y las Horas (de modo completo o parcial)⁴¹ Y *manual* como sinónimo de libro para el rezo de las Horas, con un contenido más o menos parcial, en casos como

⁴¹ Por ejemplo: *manual* parece ser sinónimo de *misal* en ocasiones a tenor de los siguientes registros, todos en el mismo inventario: “Un misalejo redondo de pergamino de buena letra / otro *manualejo* viejo de pergamino con unas tablillas de pino sin cuero / (...) / un *manual* con dos tablas en pergamino en quinta regla de Quirios e Glorias e Santus e Agnus / Otro *manual* que tiene el Aviento y Corpus Christi e San Blas en una regla de pergamino”.- 1495, mayo 15, Valenzuela, igl. San Bartolomé. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.109, núm. 35, fols. 69v-70r.

éste: “Un manual pequenno en questa el salterio con unas letras de breviario [*sic*]”.- 1502, enero 31, Malagón, igl. Santa María Magdalena. Ibid., Leg. 6.075, núm. 29, fol. 187r. En la misma relación, poco antes, aparecía el “manual de pergamino de los sacramentos” con la acepción, por lo tanto, que aquí destacamos., semejantes por lo tanto a los misales y a los breviarios. Aquí, hemos tratado de aislar sólo los *manuales* que indudablemente o con bastante probabilidad están relacionados con la administración de los sacramentos, o bien porque el inventario lo especifica así o por el contexto.

A) GRADO DE DIFUSIÓN DE LOS “MANUALES”.

En efecto, el “**manual para dar los sacramentos**” es registrado literalmente con esa expresión descriptiva en bastantes iglesias parroquiales. Ya entrada la década de 1530, la expresión es “manual para *administrar* los *santos sacramentos*”. Inventarios que documentan así el libro manual son los de estos templos:

- Santa María en Santa Cruz de Mudela (1491);
- Santa María o Santa María la Mayor de Daimiel (1491, 1493, 1495 y 1502);
- San Juan, de Puebla de Don Rodrigo (1493 y 1495);
- Santa María La Blanca, de Torralba (1493, 1495 y 1502);
- Santa María La Mayor de Miguelturra (1538);
- Nuestra Señora de la Encarnación de Corral de Caracuel, donde el “manual de pergamino para administrar los santos sacramentos” (1537) probablemente es el mismo “manual bueno” citado en 1493 y 1502 por

sendos inventarios de la anterior iglesia parroquial de la villa, Santa María de la Paz⁴².

- La iglesia de Santa María Magdalena en Malagón registra el mismo libro como un “manual de pargamino *de los sacramentos*” (1502) y también como un “manual *para administrar los sacramentos, viejo*” (1538).

- También en San Juan de Pozuelo se conoce como “manual *de los sacramentos*” (1550)

- En Santa María, de Valdepeñas, hay “manuales *para los sacramentos*” (1537).

- Además, la iglesia de Santa María en Abenójar posee dos ejemplares de un misal-manual “para dar los sacramentos” (1493, 1495, 1502).

Y sin esta especificación del uso (*para sacramentos*, o para *darlos o administrarlos*), el “libro manual” (llamado así sólo en la iglesia de Luciana, en 1471) o, más a menudo, simplemente el “manual”, lo tienen 19 templos parroquiales más, lo que sumado a las diez iglesias donde se acaban de documentar los manuales “para dar los sacramentos”, hace en conjunto **29 iglesias que disponen de manuales**, del total de 36 (el 80,55%). En cambio, **sólo 14 iglesias tienen alguna vez un “sacramental”** (el 38,88%), que coexiste en algunos casos con el manual, quitando el llamado “sacramental de Valderas” que no es propiamente litúrgico.

Quizás el *sacramental* y el *manual* son denominaciones intercambiables en muchos casos. Otras veces, podrá ser más ligero y pequeño el segundo, aunque ambos recojan ritos de todos los sacramentos. Pero el hecho es que el término más

⁴² La iglesia de Santa María de La Paz quedó como ermita en Corral de Caracuel una vez que su función de iglesia parroquial pasó a ejercerla el nuevo templo de Nuestra Señora de La Encarnación. Por ello, lo lógico es que cuando la primera dejara de ser parroquia (y, por ello, cesara en la función de cura de almas incluida la administración de sacramentos), fueran trasladados sus libros litúrgicos relativos a los sacramentos al nuevo templo parroquial de la localidad. En cambio, no necesariamente habría de quedarse sin otros libros litúrgicos, los relativos a la misa y el oficio.

utilizado para designar el libro pleno para sacramentales y sacramentos es el “manual”.

Resulta de interés la nomenclatura, porque, como se ha dicho arriba, el *manual* es una denominación frecuente en Castilla y Andalucía –más que *sacramental*-- para los libros con ritos de los sacramentos, en la época en que los inventarios de las iglesias calatravas también lo recogen.

“Manuales” impresos han sido documentados para algunas diócesis hispánicas como sus primeros libros litúrgicos editados, según la relación que A. Odrizola reúne al respecto para el periodo previo a Trento (en realidad, entre los últimos quince años del siglo XV y las tres primeras décadas del XVI). Señala este autor que “después del *Breviario* y el *Misal*, para los que puede calcularse una media de dos ediciones por diócesis, el libro que se imprime con más frecuencia casi siempre en España es el que incluye los ritos de la administración de los sacramentos, libro que en este momento suele llevar el nombre de *Ordinarium* (sobre todo en la región catalana) o *Manuale* (en el Norte, Castilla y Andalucía)”, aunque más esporádicamente se usaron otras formas de llamarlo⁴³. Un “manual”, con este nombre, y conteniendo los ritos de los sacramentos, es el primer libro impreso conocido en las diócesis de Zamora (1488), Pamplona (1489), Sevilla (1494) y Cuenca (1528), entre otras⁴⁴.

B) CARACTERÍSTICAS DE ESTOS LIBROS.

⁴³ A. ODRIZOLA: “Libros litúrgicos impresos”, en “Liturgia”, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, p. 1328.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 1327.

Al hilo de esto último, pasemos a tratar de la **factura** de los *manuales* en las iglesias del Campo de Calatrava: su condición de libros impresos o no, su antigüedad, estado, tamaño, aspecto, etc.

En el Campo de Calatrava, los inventarios de los libros en general no siempre advierten si son impresos (“de molde”) o manuscritos. En el caso de los manuales, el impreso más antiguo documentado como tal con toda seguridad se encuentra en 1495 en la iglesia parroquial de Santa María la Mayor de la importante localidad de Daimiel: es registrado como “un manual de molde bueno”⁴⁵. Sería una edición incunable de este libro litúrgico. Parece una adquisición reciente, pues no era citado ni en 1491 ni en 1493; sí lo será por primera vez en 1495 y continuará mencionándolo el inventario de 1502, como manual “de molde nuevo”⁴⁶.

Antes de 1495 documentamos otros manuales, pero carecemos de descripción alguna que acredite su condición de libros impresos, pues son citados simplemente como “manual viejo” o “nuevo”. Así ocurre con unos de los más antiguos, los de Caracuel en 1471. A veces sí se apunta el dato de que su soporte es el papel: en la iglesia de San Andrés de El Moral, el inventario de 1493 describe dos manuales, uno de pergamino viejo y roto, y el otro de papel. Se supone que éste último, por contraste, es nuevo; y seguramente estará impreso, con lo que retrocedería la fecha del “manual” incunable más antiguo documentado en nuestra zona: de 1495 el de Daimiel, a 1493 el de El Moral; pero estrictamente en el último caso no se señalaba que fuera “de molde”, y en realidad, el estar el

⁴⁵ 1495, junio 4, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6109, núm. 39, fol. 185v.

⁴⁶ Cada inventario de 1491 y 1493, anejo a la respectiva Visita, recogía otro libro semejante: un “manual para dar los sacramentos”. Pero éste no era todavía el libro *impreso* mencionado. Éste vino a añadirse al anterior cuando fue comprado entre marzo de 1493 y junio de 1495, de modo que en el último año el inventario cita, relacionados con los sacramentos “... un manual para dar los sacramentos / un sacramental de molde”, ambos ya registrados en las visitas de 1491 y 1493, y ahora, además, el susodicho “manual de molde bueno”, cuya condición de volumen adquirido recientemente se ve confirmada en 1502 (“... un manual para dar los sacramentos / un sacramental de molde / un manual *de molde nuevo*”).

libro escrito en papel y hallarse en buen estado no son cualidades incompatibles con la condición de manuscrito.

Creemos que muchos de los manuales que recogen los inventarios de las iglesias del Campo de Calatrava en las últimas décadas del siglo XV remontan su existencia en ellas al menos a la mitad de esta centuria, dado que son descritos como “un manual viejo”⁴⁷ (un libro en esas condiciones podía durar mucho tiempo hasta que se adquiría otro del mismo tipo y finalmente el antiguo dejaba de citarse en los inventarios, es de suponer que cuando estaba demasiado deteriorado para continuar usándose).

Son relativamente frecuentes los manuales de reducido tamaño: pueden estar descritos como un “manual pequenno” o “manualejo” (iglesia de Calzada, respectivamente en 1491 y 1502). También se documenta un “manual para bautizar pequenno” (iglesia de Pozuelo, 1550). Quizás el mismo significado tiene un cierto “manual *de mano*”⁴⁸, aunque creemos más bien que esta expresión se refiere aun libro *manuscrito*, por oposición al libro *de molde* o impreso, como se aprecia en inventarios que los presentan confrontados (por ejemplo, en la iglesia de Puebla de Don Rodrigo⁴⁹).

Pocas veces se indica el soporte; cuando el dato aparece, a menudo es el pergamino. Quizás haya que pensar, por ello, que constituyen una excepción y que lo habitual en los manuales es que sean libros de papel (por ejemplo, en 1537 en Santa María de Valdepeñas: “dos manuales para los sacramentos, el uno de pergamino”). Por lo común, resulta bastante improbable que los de pergamino

⁴⁷ Por ejemplo, en la iglesia parroquial de Caracuel, en 1471; y la de Alcolea en 1493.

⁴⁸ Podría ser equivalente a “transportable”, de fácil manejo. Lo hay en Santa María o Santa María la Mayor de Piedrabuena; fue adquirido en 1491 o poco antes, y se cita igual en 1495 y en 1502.

⁴⁹ Los inventarios de 1493 y 1495 citan “un manual para dar los sacramentos *de mano* en pergamino / un sacramental *de molde*”.

estén impresos (aunque los libros de papel pueden muy bien ser manuscritos). Y por regla general, los de papel parecen más recientes, sean de molde o no⁵⁰. En iglesias como la de San Andrés de El Moral puede seguirse el proceso de renovación de manuales deteriorados, de modo que el manual de papel sustituirá al de pergamino⁵¹. Pero no siempre sería así: el proceso contrario parece darse en Pozuelo, en cuya iglesia de San Juan en fecha tardía (1550) el manual viejo es el “de molde en papel”, mientras que parece totalmente en uso un manual pequeño – para bautizar-- en pergamino, que ignoramos cuando se adquirió, pues no parece figurar en el inventario anterior⁵².

Desde luego, en el Campo de Calatrava al final del siglo XV no es infrecuente que las iglesias dispongan de libros litúrgicos en pergamino –en este caso, referidos a sacramentos-- en pleno uso⁵³.

En ocasiones se describen manuales “buenos” seguramente por contraste tanto con los viejos como con los pequeños. Los “buenos” estarían en buen estado, serían grandes, nuevos o relativamente nuevos; impresos en algunos casos (lo cual sería una garantía de calidad en el contenido y justificaría el calificativo); pero por otra parte, no necesariamente impresos, pues de un lado los manuscritos

⁵⁰ Parece ser el caso del “manual nuevo [*faltaría especificar: de papel*] y otro *de pergamino, viejo*” en fecha tardía (1549) en San Bartolomé de Valenzuela.

⁵¹ En 1493 coexisten el de pergamino “viejo y roto” y el de papel; en 1495 y en 1502, sólo utilizarían el segundo, pues ya es el único que se registra; a él se ha añadido otro en 1549 (“dos manuales nuevos”, entendemos que uno de ellos era el de papel de 1493), y ahora, a mediados del siglo XVI, encontramos que un minucioso autor del inventario vuelve a mencionar el antiguo “manual viejo de pergamino” que sin duda era aquél ya roto de 1493, inservible pero aún existente en la sacristía de San Andrés.

⁵² Resulta difícil identificar, bajo la variada nomenclatura de los libros en los inventarios, cuáles subsisten de un inventario a otro, en años diferentes. Por ejemplo, aquí hay que pensar que el manual pequeño de bautizar, de pergamino, que cita el inventario de San Juan de Pozuelo en 1550, no debía de ser muy reciente dado que no se escribió sobre papel. Pero no hay modo de rastrear su existencia antes, pues no hay un registro igual en otras fuentes de la misma iglesia, salvo que se entienda que el “bautisterio bueno” que para esta iglesia se inventaría en 1495 es el mismo libro que el mencionado manual para bautizar, posterior.

⁵³ Por ejemplo, las dos veces que sendos inventarios de San Juan en Puebla de Don Rodrigo citan su manual, se dice que es de pergamino pero no se advierte que esté roto o viejo: es un “manual para dar los sacramentos ... en pergamino”.

eran de mayor precio (más valorados, por ello, con elaboración más trabajosa) y de otro lado, los de pergamino grandes –normalmente los impresos eran de papel- podían muy bien tenerse por “buenos” a causa de su perdurabilidad. En la iglesia parroquial de Corral de Caracuel, que en la segunda o tercera década del siglo XVI cambia de sede, el manual “bueno” parece ser de pergamino⁵⁴. En cambio, en Daimiel el manual calificado de “bueno” es el impreso de 1495 (“un manual de molde bueno”), y no otros que poseía ya antes la misma iglesia.

Es muy raro el dato del color de la encuadernación; hay un manual *prieto* (negro, oscuro al menos) en la iglesia de Santa María Magdalena de Malagón en 1491, lo que quizás se anota para distinguirlo mejor del sacramental *colorado* que el autor del inventario registra en el mismo año; en adelante, el manual ya no se vuelve a citar así.

c) LA RENOVACIÓN DE LOS MANUALES. TENDENCIAS NORMALIZADORAS.

El manual era, sin duda, un libro de uso muy corriente, que se procuraba renovar adquiriendo otro nuevo cuando el que se tenía era muy viejo. Encontramos esa duplicidad de “manual viejo / otro manual”, o la expresión de los dos manuales calificados como “viejo / nuevo” en varias ocasiones⁵⁵. Por

⁵⁴ Encontramos en 1493 un manual “bueno”; de nuevo en 1502 un manual “bueno”; y en 1537 en el nuevo templo, un “manual de pergamino para administrar los santos sacramentos”, que sería el mismo registrado en los años precedentes.

⁵⁵ En la iglesia de Santa María en Alcolea: tiene en 1493 “un manual viejo”; éste se sigue citando en 1502, pero ahora se añade el registro de “un manual” que sin duda es nuevo. En Santa María de Caracuel hay “un manual viejo y otro nuevo” en 1471. En San Andrés, de El Moral, “dos manuales, uno de pergamino viejo y roto y otro de papel” (1493). Lo mismo en Nuestra Señora del Valle, en El Viso, en 1537, aunque aquí parecen manuales no plenos o compilatorios: “un libro manual para bautizar nuevo e otro viejo”.

ejemplo, en la iglesia de Malagón consta el mandamiento específico de comprarlo, por parte de los visitadores, en una fecha en que se registraba uno viejo (en 1538, “un manual para administrar los sacramentos viejo”, que conocíamos anteriormente como un libro de pergamino y de color oscuro⁵⁶). Aquél se utilizó durante medio siglo hasta que en la citada visita de 1538 el rector o cura parroquial de Santa María Magdalena expuso a los visitadores calatravos la necesidad de que se comprara otro nuevo: “el Rector nos ynformó que tenia la yglesia neçesydad dél”.

Ahora bien, cabe plantear si, en este interés por renovar los manuales, hay alguna orientación determinada hacia un tipo modélico de ese libro con los ritos de los sacramentos.

Bajo el epígrafe “Libros con los ritos de todos los sacramentos y sacramentales administrados por el presbítero”, introduciendo lo que conocemos por deducción en las iglesias calatravas sobre el “Manual” y el “Sacramental”, tratábamos de reconstruir el contenido que podrían tener; pero siempre advirtiendo que posiblemente la tónica dominante sería la *heterogeneidad*. Cambiaría dicho contenido de unos volúmenes a otros, dada la carencia, todavía, de modelos claros relativos a los formularios de los sacramentos, en torno a los cuales se fuera produciendo una tarea de depuración y ordenación litúrgica (como hemos visto, se tardó mucho en ello, ni siquiera el “Ritual” romano oficial es producto inmediato de Trento).

Ahora bien, sobre ese panorama de una probable diversidad, se detecta que, a medida que transcurre la primera mitad del siglo XVI, en el Campo de

En Santa Ana de Granátula, conviven “dos manuales, uno viejo” (1539), igual que en la de Torralba en el mismo año (“un manual de papel / otro viejo”), y en la de Villarrubia (1539: “un manual nuevo / otro manual viejo”). En Valenzuela, su iglesia de San Bartolomé registra en 1549 “un manual nuevo y otro de pergamino viejo” junto con otro más, que está “quemado al principio”.

⁵⁶ Debe de ser el “manual de pergamino de los sacramentos” de 1502 y, siguiendo hacia atrás, también el “manual prieto” de 1491.

Calatrava parecen cobrar importancia ciertos modelos o referentes. Al menos, cabe interpretar así algunas alusiones: en primer lugar, la del “**manual toledano**” documentado en la villa de Cabezarados en 1537; y segundo, la referencia al “**manual nuevo de los modernos**” (y no simplemente *nuevo*) que los visitantes, a petición del cura, ordenaron comprar para la iglesia de Malagón en 1538.

La mención del manual “toledano” podría significar simplemente la procedencia física del libro, pero no parece que sea necesario indicarlo, ya que prácticamente todos vendrían de Toledo; más bien debe de referirse al contenido, según un *modelo* diocesano de composición de formularios de oraciones para los sacramentos.

Podría ser que el manual “moderno”, que el rector de Malagón echa en falta en su iglesia sea el mismo tipo normalizado de guía litúrgica para los ritos sacramentales, que habría de seguir, en todo caso, las directrices de Toledo⁵⁷. Lo cierto es que ya en el Sínodo diocesano de Alcalá de 10 de junio de 1480, el arzobispo Alfonso Carrillo había urgido a todos los curas del arzobispado a acomodar sus libros de sacramentos al patrón toledano; la constitución, que se centraba en particular en el bautismo, terminaba haciendo extensivo el mandato a los demás sacramentos, y aludía no a un *manual* toledano, pero sí a otro libro que aquí también identificamos como sinónimo del manual, también pleno o compilatorio, el *sacramental*:

“... E encargamos las conciencias a los dichos curas que con toda diligencia se informen cerca desde sacramento *del bautismo y de los otros*, pues tienen *sacramentales* y otros libros por do pueden ser informados. Et

⁵⁷ Sería lo lógico, puesto que en esta época lo que impera son las costumbres *locales* o *regionales* (entiéndase en el nivel diocesano o provincial); cambiantes estos usos de unos obispados a otros, en el caso de existir un *minimum* de normalización afectaría a toda una diócesis, como mucho a la provincia eclesiástica o parte de ella, y difícilmente más allá (no hay una autoridad primada en el nivel de los Reinos, y la de Roma, que se va imponiendo en lo jurisdiccional, no llega a establecer esa uniformidad disciplinar que no se alcanzará hasta después de Trento).

mandamos a nuestros Visitadores e Testigos Sinodales que desto inquiran e fagan relacion”⁵⁸.

d) OTROS SIGNIFICADOS DEL “LIBRO MANUAL”.

Finalmente, resulta obligado advertir que los inventarios de las iglesias del Campo de Calatrava recogen otras variantes del volumen llamado “manual”. Son dos modalidades de libro “manual” cuyo contenido difiere, parece, del que hemos considerado hasta ahora, que era la compilación plenaria de las oraciones para los sacramentos parroquiales (*todos ellos, pero sólo sacramentos y sacramentales, en todo caso*).

1) Por una parte, es llamado *manual*, excepcionalmente, *un solo volumen para los ritos de la misa y de los sacramentos*. Resulta un fenómeno especial (si es que la denominación refleja fielmente el contenido) el que sea empleado por los clérigos en alguna iglesia parroquial del Campo de Calatrava.. Es una refundición o compilación del todo inusual, que va en contra de la trayectoria tan clara de separación de los dos tipos de ceremonia en distintos libros litúrgicos (según se indicó, fue una trayectoria iniciada en el siglo XI en Occidente –del Sacramentario se desgaja el Pontifical, y de éste luego el Manual-- y bastante antes en la Península, ya en época visigótica). En efecto, en la iglesia parroquial de Santa María en Abenójar tienen “dos *misales manuales* para dar los sacramentos” (en 1493; en 1495 sólo uno, pero citado igual; y de nuevo dos en 1502).

⁵⁸ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y Sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Apéndice, XIX, 25, p. 318.

2) Y en el extremo opuesto, hay *manuales dedicados a un solo sacramento*, o a dos: es decir, *no* son los manuales típicos que hemos identificado como libros de tipo plenario que reúnan las fórmulas rituales para todos o la mayoría (junto con los sacramentales, es de suponer). Se trata, entonces, de otra posible acepción del nombre: *manual* sería *un libro para oficiar sacramentos*, que puede contener solamente el rito de uno de ellos.

Hay manuales de este tipo en siete iglesias. En cinco ocasiones, las oraciones corresponden solamente al sacramento del bautismo, así que serían libros semejantes al “bautisterio” (cuando este término corresponde al significado habitual, el restringido –sólo rito de bautizar-- y no el amplio –compilación de ritos de sacramentos--); son los que siguen: el llamado “*manual ... para bautizar*” de las iglesias de Santa Cruz de Mudela (1502), Argamasilla (1537), los dos ejemplares de El Viso (1537) y el de Pozuelo (1550), y a ellos hay que añadir el “*manual bautisterio*” de la iglesia de Villarrubia (1502). Además, en otras dos iglesias el manual tiene ese mismo contenido restringido, pero reuniendo los ritos de dos sacramentos y no sólo el bautismo: se trata del “manual para velar y bautizar en pergamino” de la iglesia de Santiago en Carrión (1493) y del “manual nuevo para bautisar e olear” de la iglesia parroquial de Santa Cruz de Mudela (1502).

Por lo tanto, si se dijo que hay libros litúrgicos conteniendo ritos de los sacramentos llamados “manual” en 29 de las 36 iglesias documentadas en el Campo de Calatrava, en esa cifra hay que distinguir de un lado los 22 templos que en algún momento tienen manuales “compilatorios” o “plenos” (lo cual se sabe o bien porque se indique al anotar el libro –“para dar los sacramentos”, en plural–, o bien por omisión) y, de otro lado, los 7 templos con manuales “parciales”, asimilables a los libritos u opúsculos dedicados a un sacramento solo --dos todo lo más--, y a los bautisterios en su sentido habitual, el restringido al bautismo.

2.4.2. El *Sacramental*.

El fragmento reproducido arriba de la constitución 25 del Sínodo toledano de 1480 nos introduce en este tipo de libro, el “Sacramental”.

A) POSIBLES SIGNIFICADOS DEL “SACRAMENTAL”.

Consideramos que, por lo común, esta denominación corresponde a un volumen con ritos de sacramentos del tipo compilatorio o “pleno”, sinónimo del *manual*; precisamente, el arzobispo Carrillo quería que los curas cotejaran sus propios libros litúrgicos con los *sacramentales* para comprobar que no tuvieran errores, según dicho Sínodo de 1480. También hay otra referencia muy clara en otro Sínodo de la diócesis de Toledo convocado por el mismo arzobispo, el de Alcalá de 1481: la constitución 7^a denuncia cuántos errores cometen los clérigos ignorantes al llevar la comunión a los enfermos, a causa de pronunciar las fórmulas de memoria, porque en el rito “no guardan la *forma*” (es decir, la oración

correcta por la que surte efecto el sacramento) “... de los *sacramentales*”. La solución es el mandato tajante de que digan las oraciones “por escrito”⁵⁹.

Pero cabe adjudicar otras dos acepciones al mismo nombre: por una parte, un libro de sacramentos “parcial”; y por otra, un libro *referido a los sacramentos*, con explicaciones sobre ellos y no con el conjunto de oraciones para administrarlos; es decir, en el segundo caso, un tratado de literatura teológica o pastoral y no un libro litúrgico propiamente dicho. (Desde luego, con el que no cabe confundirlo es con el *Sacramentario* de la Alta Edad Media, que contenía las ceremonias necesarias para la misa y los sacramentos, y que era de tan difícil manejo dado su gran volumen⁶⁰.)

La segunda acepción se hace posible en ocasiones, como cuando encontramos “un sacramental bautisterio bueno” (iglesia de San Bartolomé en Valenzuela, 1491). Arriba aducíamos este caso como argumento para la hipótesis de que el “bautisterio” fuera un libro *pleno*, al identificarse con el “sacramental”; ahora consideramos la otra cara de la posibilidad: el “sacramental” como libro *parcial* aquí al menos, dedicado al ritual de bautizar.

Y la tercera acepción queda muy clara cuando en los inventarios es mencionado el “*sacramental de Valderas*”, del que se tratará después. Ahora bien, ya que sabemos que éste último era el título dado por su autor (el arcediano de Valderas) a un compendio explicativo sobre doctrina, podría pensarse que todos los otros “sacramentales” citados en nuestros inventarios también sean la obra citada, o al menos obras de ese carácter: no libros litúrgicos sino formativos. Razonaremos por qué descartamos esta posibilidad:

1) El nombre *Sacramental* parece asociarse en la zona de la archidiócesis toledana al libro litúrgico para officiar los sacramentos (sin perjuicio de que también el *manual* lo sea). De un lado, en algún caso el libro así llamado va asociado expresamente con el rito de un sacramento (con el Bautisterio como

⁵⁹ Sínodo diocesano de Alcalá del 12 de mayo de 1481, 7.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales ...*, Apéndice, p. 337.

⁶⁰ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 319.

acaba de referirse, en la iglesia de Valenzuela en 1491); entonces, parece más claro aún que el primero sea habitualmente un libro litúrgico, para utilizar el clero parroquial en la administración de sacramentos –y, según se supone, también en bendiciones y procesiones–, con los formularios por los que guiarse. Y de otro lado, recordemos la constitución 25 del Sínodo de Alcalá de 1480 (contaban los clérigos con “*sacramentales* y otros libros por do pueden ser informados” para evitar los errores de sus libros y cuadernos litúrgicos) y la 7 del Sínodo de 1481 también en Alcalá. En consecuencia, no hay nada en contra de considerar “sacramental” como libro para guiar las celebraciones, y estos indicios lo confirman, y en cambio no era habitual titular así los doctrinales.

2) En efecto, denominar como “sacramentales” a las obras y tratados de literatura teológica o pastoral no era nada corriente. El llamado “Sacramental” de Valderas es un nombre muy particularmente dado por su autor a un tratado informativo-formativo para los clérigos, relativo a los sacramentos y otros puntos de la doctrina cristiana. Llama “Sacramental” a su escrito y resulta un título original; otros designarían obras del mismo tipo con los nombres de “Doctrina”, “Instrucción” (“*Instructio*”), “Summa”, “Tratado” (“*Tractatus*”) o, sobre todo, “Catecismo” además de otros (ya en el siglo XVI, también “Arte”, “Compendio”, “Introducción”, “Comentarios”, “Cartilla”, “Exposición...”). En definitiva, el título de “Sacramental” no era el habitual en los compendios teológicos destinados a instruir, aunque dedicaran partes más o menos amplias a los sacramentos⁶¹; incluso los que se centraban en ellos monográficamente recibían otros nombres, como la “*Summa septem Sacramentorum*” de Pedro de Albalat (1241)⁶² y la obra conocida por ese mismo nombre o como “*Suma de sacramentos et de las cosas a la cura de las animas pertenescientes*” (1354) escrita por el obispo de Pamplona Arnalt de Barbazán para remediar la ignorancia de su

⁶¹ Así puede apreciarse repasando la amplísima relación de obras catequéticas estudiadas para la Edad Media y el siglo XVI por Luis RESINES: *La catequesis en España. Historia y textos*. Madrid, B.A.C., 1997, capítulos I y II.

⁶² L. RESINES: *La catequesis en España*, pp. 155-156.

clero⁶³ y, ya a mediados del siglo XV, el “Tractatus de Sacramentis” de Lope de Barrientos, dominico, maestro en Salamanca y obispo de Cuenca⁶⁴.

Por ello, hemos limitado la identificación del “Sacramental” como obra explicativa, catequética, a las referencias *expresas* del “Sacramental de Valderas”, que aparece bastantes veces mencionado en los inventarios de las iglesias calatravas. En el resto de los casos, cuando se registra simplemente como “un sacramental” o “un sacramental de molde” o “de papel”, etc., siguiendo la lógica, y apoyándonos en la citada vinculación con el “Bautisterio” en la iglesia de Valenzuela –aunque ésta sólo se dé en una ocasión–, así como en la referencia del Sínodo toledano de 1480, entendemos el “Sacramental” como libro litúrgico. Además, cabe destacar que si comparamos inventarios de años sucesivos para un mismo templo, podemos observar que el “sacramental” así citado, sin autoría (es decir, el libro *de liturgia* y no de catequética sacramental según nuestra hipótesis), prácticamente siempre continúa registrado del mismo modo; no cambia la denominación arbitrariamente, alternando como sinónimos “un sacramental” y “un sacramental de Valderas” de modo que fueran intercambiables. Por lo tanto, frente a la heterogeneidad descriptiva habitual, y por ella, las frecuentes dudas que ofrece la nomenclatura de los libros cuando varía de una fecha a otra para el mismo templo, por el contrario en este caso hay coherencia en la denominación. Y el hecho de que un “Sacramental-sin-más” nunca se convierta en un “sacramental-tratado del arcediano de Valderas” en otro inventario del templo, ni tampoco a la inversa –con una excepción⁶⁵– es una garantía de que debe de haber

⁶³ *Ibid.*, pp. 157-158; y J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*. Salamanca, 1987, p. 101.

⁶⁴ M. AVILÉS: “La teología española en el siglo XV”, en *Historia de la Teología Española* (dir.: M. ANDRÉS MARTÍN), I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XV*. Madrid, 1983, p. 571, n. 150.

⁶⁵ En la iglesia de Santa Ana, de Granátula, el inventario de 1491 menciona “un sacramental de Valderas”, igual que en 1493 (“un sacramental de Balderas”); pero el inventario siguiente, de 1539, cita “un sacramental viejo” y no ya la autoría de Valderas. Se ha cambiado del tratado catequético, al libro litúrgico, pero éste ya es viejo y antes no aparecía, por lo que aquí sí resulta lógico identificar todos los libros como el mismo: el “sacramental” a secas, viejo, debería ser el mismo tratado conocido desde 1491 para el

una diferenciación entre las dos acepciones del título del libro. (Aún así, puede admitirse que, que en algunos casos al menos, el término se pudiera referir a la misma obra, el tratado del arcediano de Valderas, aunque se omitiera la autoría al inventariar el libro.).

B) EL CONTENIDO PLENARIO DEL “SACRAMENTAL”, ¿SIMILAR TOTALMENTE AL DEL “MANUAL”?

En cuanto a su contenido –aceptando la hipótesis de que sea un libro litúrgico para los sacramentos–, a falta de otros datos que especifiquen que se pueda centrar en uno en particular (en el “sacramental bautisterio” recién mencionado sería el bautismo), lo consideramos provisionalmente como pleno, o plenario o compilatorio. Es decir, contendría una colección de fórmulas para la administración de los sacramentos, las bendiciones ordinarias (no los pontificales), las sepulturas y exequias, y otras funciones más comunes realizadas por el clero parroquial en su función de cura de almas y en los monasterios.

Así, casi siempre el “Sacramental” vendría a ser sinónimo de “Manual”. Pero sólo 17 templos parroquiales tienen el primero, mientras que, como se dijo, 29 tienen el segundo. Pueden ser términos intercambiables para designar el mismo tipo de libro.

O bien, dado que ambos coexisten en bastantes iglesias, habrá alguna diferencia entre ellos. Quizás los “Sacramentales” son libros más completos que los “Manuales”; o a la vez que esto último, también los “Sacramentales” podrían ser volúmenes más contrastados por la autoridad archidiocesana, más “oficiales”

templo; mientras, para oficiar sacramentos, tienen bautisterios, un libro con la extremaunción, y finalmente, dos manuales.

al menos en el ámbito local o regional. Vendrían a equipararse a algunos manuales que ya hemos destacado, como uno “toledano” y otro, que se quiere adquirir, designado como “de los modernos”.

Esta condición más “moderna” y con un contenido más fijado y seguro de los “Sacramentales”, por contraste con los “Manuales”, se apoyaría en dos datos: *a)* la mayoría de los sacramentales que se citan son impresos, y *b)* hay muchos manuales “viejos” pero no sacramentales “viejos” al final del siglo XV y primeras décadas del XVI. Así, el Sacramental *de molde* o impreso, típico de las iglesias parroquiales calatravas, tendría el refrendo de la autoridad arzobispal, lo que coincide con la vía para corregir fórmulas de sacramentos a la que remitía el prelado don Alfonso Carrillo (Sínodo) de 1480, cuando exhortaba a los clérigos a guiarse por “Sacramentales” con los que podían contar.

c) CARACTERÍSTICAS EXTERNAS DE LOS LIBROS “SACRAMENTALES”.

En 14 iglesias parroquiales hay en alguna ocasión este tipo de libros, los “Sacramentales”. Pues bien, de 9 de ellos se dice en el inventario que se trata de “sacramental de molde”, impreso. Sólo hay alguna indicación más sobre el soporte (“un sacramental de molde escrito en papel, en San Andrés de El Moral, en 1493) y sobre el color de las cubiertas, en un caso rojo y en otro “prieto”(“un sacramental colorado” en Santa María Magdalena de Malagón, frente al “manual prieto”, en 1491; y en Santa María La Mayor de Villarrubia en 1502, “un sacramental de molde con coberturas prietas”).

Pero nótese que nunca es descrito ningún sacramental como “de pergamino”, “de buena letra”...: ni manuscrito, ni de pergamino. Es decir, los 5 restantes *sacramentales* de los que se omite el dato de su condición de libros “de molde”, que no se mencionan como “viejos” (salvo en una ocasión) y que simplemente se registran como “un sacramental”, podrían ser impresos también⁶⁶. Desde luego, lo son con seguridad los que en inventarios previos del mismo templo se describieron como impresos y después sólo con el nombre del libro⁶⁷. El cuadro siguiente recoge las iglesias donde hay con seguridad libros sacramentales “de molde”:

TABLA XXIV

Iglesias con libros “Sacramentales” impresos

<i>Sta. María</i>	Abenójar:	1493, 1495, 1502.
<i>Sta. María</i>	Alcolea	1493 (1471: no se citó; 1502: sólo como “un sacramental”).
<i>Sta. María</i>	Caracuel	1493 (1471: no se citó).
<i>Sta. María</i>	Daimiel	1491, 1493, 1495, 1502 (1495 y 1502: citado como “bueno” y “nuevo”).
<i>S. Andrés</i>	El Moral	1493, 1495, 1502 (1549: no se cita).
<i>S. Juan</i>	Puebla de D. Rodrigo	1493, 1495.
<i>Sta. María de Las Cruces</i>	Saceruela	1493, 1495.
<i>S. Bartolomé</i>	Valenzuela	1491, 1502 (1491: “de molde bueno”; 1495: no se cita; 1502: “de molde en papel encuadernado bueno”; 1549: no se cita)
<i>Sta. María La Mayor</i>	Villarrubia	1502 (1491: no se citó; 1502: “con coberturas prietas”; 1539: sólo como “un sacramental”).

⁶⁶ Es posible que siempre se dé por hecho que lo están. Incluso en alguna ocasión, se omite la expresión explicativa “de molde” cuando sería lógica: la contraposición de “manual *de mano*” con “sacramental *de molde*” que aparece en iglesias como la de Puebla de Don Rodrigo, y que interpretábamos como dualidad entre libro *manuscrito* e *impreso*, se simplifica en otros sitios como Piedrabuena, para cuya iglesia se anotan en 1491, 1495 y 1502 “Un sacramental [*sin más*]” / “un manual *de mano*”.

Por lo tanto, los *Sacramentales* de edición incunable más antiguos documentados fehacientemente en las iglesias del Campo de Calatrava son los de 1491 en Santa María de Daimiel y en San Bartolomé de Valenzuela. Seguramente también sería impreso el del templo parroquial de Piedrabuena documentado en 1471, pero sólo lo identifica su inventario como “un sacramental” sin más descripción.

⁶⁷ Así en la iglesia de Villarrubia: “un sacramental *de molde* con coberturas prietas” en 1502; y sólo “un sacramental” en 1539. Además de éste, hay algún otro caso.

2.5. RECAPITULACIÓN SOBRE LOS LIBROS DE LITURGIA SACRAMENTAL DOCUMENTADOS.

a) Entre los libros litúrgicos de los que dispone el clero parroquial de las iglesias del Campo de Calatrava para administrar los sacramentos, una peculiaridad consiste en que con frecuencia son de tipo *parcial*: contienen sólo el ritual para la celebración de un sacramento concreto. En particular, tiene primordial importancia el bautismo: entre 36 iglesias parroquiales, 22 de ellas han tenido alguna vez *baptisterio* o *bautisterio*, o un libro similar⁶⁸, lo que supone el 61,11%.

Además, en otros 4 casos hay opúsculos (libros o cuadernos) para dar la *extremaunción*, alguno de ellos conteniendo a la vez el rito de bautizar; otro caso es el del libro con dos ritos, el del bautismo y el del *velar* (bendición matrimonial); y hay un par de libros con bendiciones, en los dos casos relacionadas con el bautismo.

b) Prácticamente cada iglesia tiene un libro para oficiar sacramentos (y, suponemos, sacramentales, exequias y procesiones) que llamamos de tipo *compilatorio* o *plenario*. Son los *Manuales* y los *Sacramentales*. En bastantes casos, podemos asegurar rotundamente que se trata de libros con ese carácter plenario “para dar *los sacramentos*”, pues esta especificación del uso viene acompañando el título del libro expresamente en el inventario. Hemos optado por hacer extensivo el mismo significado a todos los demás, aunque sean llamados a

⁶⁸ En su mayoría es el *bautisterio* o *baptisterio*. En 3 casos: *baptisterio de bendiciones*; *manuales para bautizar*; *manual para velar y bautizar*.

secas “libro manual”, “manual”, etc., a no ser que el inventario indique también expresamente un contenido más restringido (el “manual para bautizar” y otros).

Los *Manuales* son “viejos”, de pergamino o “de mano” más a menudo que los *Sacramentales*, que suelen ser impresos. Y en los primeros hay más variedad en cuanto a dimensiones, formato...; parecen, quizás, más arcaicos, de elaboración menos cuidada en su forma y en su contenido, que tal vez no se sujetaría a ningún criterio, aunque al avanzar la primera mitad del siglo XVI hay noticias de ejemplares según un cierto paradigma (de Toledo o “manual toledano”, y “de los modernos”). Los *Sacramentales* de molde podrían ser ya libros impresos según un modelo contrastado en la archidiócesis toledana.

Son muchas más las iglesias parroquiales con libro “manual” que con “sacramental”. Además, parece que el uso del primero era muy corriente, y las iglesias procuraban renovarlo.

Iglesias con libro *manual*: 29 del total de 36: 80,55%.

Pero de ellos, 7 son de contenido *parcial*, dedicado a uno o dos sacramentos, y no plenario.

Iglesias con libro *manual* de tipo compilatorio: 22 del total de 36: 61,11%.

Iglesias con *sacramental*: 14 del total de 36: 38,88%.

c) Hay problemas con la nomenclatura de estos libros, que pasamos a explicar.

- Habitualmente, hay que identificar el *bautisterio* como *libro para bautizar*; pero es posible que otras veces el mismo nombre designe al libro “plenario” con los *ritos de todos los sacramentos y sacramentales* parroquiales; en particular, en las 9 ocasiones en que determinada iglesia no tiene más libro que ése para los sacramentos. Así, también a veces *bautisterio* sería sinónimo de los llamados *Manual* y *Sacramental* en nuestras iglesias (y *Ordinarium*, *Liber sacramentorum*, *Agenda*, etc., en otras iglesias de Occidente y de la Península).

- A la inversa, el libro *manual* es habitualmente compilatorio, y así se indica en numerosas ocasiones expresamente en las fuentes (manual “para dar los sacramentos”, en plural); pero a veces el contenido es claramente más restringido,

limitado a uno o dos sacramentos (el “manual para velar y bautizar”, por ejemplo), y entonces el término parece utilizarse para denominar a cualquier libro litúrgico que tenga que ver con ritos de sacramentos.

- En cuanto al *sacramental*, optamos por considerarlo sinónimo de *manual* en el sentido que éste tiene habitualmente: libro compilatorio o pleno, propiamente litúrgico, con los formularios para celebrar sacramentos y acciones sacramentales por parte del clero parroquial. Las hipótesis sobre sus diferencias, si las hay, ya han sido indicadas: más reciente, impreso, concordante –tal vez– con las directrices diocesanas el *sacramental*.

Pero no puede descartarse que a veces el mismo vocablo esté designando, simplifícadamente, ese otro libro, no propiamente litúrgico sino más bien teológico-catequético, que su autor Clemente Sánchez de Vercial llamó *Sacramental*, y que es conocido en los inventarios del Campo de Calatrava como el “Sacramental de Valderas”. No hay modo de comprobar cuándo ese “sacramental-sin-más” sea el tratado del arcediano, pero es seguro que desde luego no todas las referencias de “sacramentales” podrían interpretarse así, pues algunas aluden inequívocamente a los *ritos* para administrar sacramentos y no a las explicaciones sobre ellos. Y por otro lado, la posibilidad de que ese título se refiera de modo genérico a “tratado teológico sobre los sacramentos” (podrían, entonces, ser otros tratados sin autor reseñado, aparte del de Sánchez de Vercial) parece remota, pues las obras de ese tipo no recibían dicho nombre de “Sacramental” en la época, según se comprueba en los inventarios de la producción teológico catequética que los estudiosos han podido reunir⁶⁹.

Y también cabe adjudicar al mismo término otra acepción: un libro litúrgico, dedicado-a-ritos-de-sacramentos genéricamente, pero no necesariamente compilatorio, sino ocasionalmente “parcial”, conteniendo el formulario sólo de alguno. Es una acepción que ya se vio que podía asignarse también al *manual*.

⁶⁹ Vid. L. RESINES: *La catequesis en España. Historia y textos*. Madrid, 1997, capít. I y II; *Historia de la teología española*, I (dir.: M. ANDRÉS). Madrid, 1983, capít. VI y VII.

Así, el “manual para bautizar” (por ejemplo, en la iglesia de Argamasilla, 1537) y el “sacramental bautisterio” de la iglesia de Valenzuela (1491), serían libros similares, designados primero por un nombre genérico que indica el tipo de contenido (“sacramental”, “manual”, alusivos a liturgia de los sacramentos, sea uno o más o todos ellos) y luego una especificación del contenido concreto (aquí, las oraciones para bautizar).

d) Contamos con alguna información relativa a libros impresos de liturgia sacramental. Los estudios de fuentes para la historia de la liturgia dan mucha importancia, con toda razón, a la datación de los libros que fueron impresos. En efecto, en las diócesis, particularmente en iglesias rurales o semirurales modestas, debió de suponer una diferencia cualitativa el tener la posibilidad de adquirir tales ediciones. Además, la imprenta era un medio eficaz, al menos potencialmente, para que la autoridad diocesana difundiera modelos corregidos.

En nuestro caso, hay algunos datos. Muchos libros de los citados en los inventarios examinados, entre 1471 y 1539 (eventualmente, hasta 1550), son impresos o “de molde”, aunque es imposible establecer la proporción entre éstos y los manuscritos para cada tipo de libro, ya que el dato ni mucho menos se consigna por sistema⁷⁰.

Aún así, puede afirmarse la existencia de ***bautisterios incunables desde 1495*** (documentado el de la iglesia de Santa María de Las Cruces, de Saceruela); quizás para entonces circularan ya impresas las copias del rito contrastado y autorizado en el arzobispado de Toledo para administrar el bautismo –al que remitía el arzobispo Carrillo en el Sínodo de Alcalá de 1480. También documentamos por primera vez fehacientemente un ***manual incunable en 1495***: es el manual “de molde bueno” de la iglesia parroquial de Santa María La Mayor

⁷⁰ En ocasiones, la diferenciación entre el libro “en pergamino” y “en papel” sugiere la oposición entre el escrito a mano y el impreso. A veces se indica todo (libro “en pergamino de mano”, y libro “en papel de molde”), pero a veces no, y no siempre es infalible asociar un determinado soporte con la condición manuscrita o impresa del libro.

de Daimiel; sin embargo, seguramente otros manuales registrados en inventarios anteriores eran también impresos. Más antiguas son las **ediciones incunables de sacramentales, de 1491 al menos**, documentadas para las iglesias del Campo de Calatrava: son los ejemplares registrados para Santa María en Daimiel y San Bartolomé en Valenzuela, aunque cabe sospechar que ya estuviera impreso el *sacramental* que en 1471 tenía el templo de Santa María en Piedrabuena.

e) Cabe preguntarse si el uso de unos y otros tipos de libros de liturgia sacramental se orienta hacia alguna dirección determinada en cuanto a compilar o separar ritos. No parece del todo claro que en el transcurso del tiempo se abra paso una tendencia dominante. En principio, prevalece la tendencia compilatoria; pero el sentido práctico lleva a desgajar las oraciones litúrgicas para los sacramentos que más frecuentemente se administran: el bautismo sobre todo, la extremaunción también en algunos casos. Así, se compran como “nuevos” tanto libros del tipo *parcial*, algo que queda muy claro en los bautisterios que se siguen adquiriendo para reponer los deteriorados o inservibles, como los de tipo plenario.

f) A modo de balance, parece posible valorar positivamente la dotación de las iglesias del Campo de Calatrava en cuanto a libros de liturgia sacramental en las décadas finales del siglo XV y primeras del XVI. Siguen a estas líneas algunos listados para ilustrar los casos que ahora se exponen, tres *Cuadros* incluidos en la Tabla XXV (Tabla “Resumen de la dotación de las iglesias calatravas en libros para administrar sacramentos”).

Como se ha dicho antes, casi todos los templos parroquiales poseen un libro de tipo plenario (o un manual, o un sacramental, o ambos); la cifra se amplía si el bautisterio ofrece también ese contenido compilatorio, algo que sería lógico cuando se trata del único libro de liturgia sacramental. La suficiencia en libros para administrar sacramentos exige el nivel mínimo de disponer *al menos* de *uno*

de esos volúmenes plenarios; a veces son dos ejemplares de un mismo tipo los existentes (Tabla XXV, *cuadro 1*).

Pero ese nivel se ve a menudo mejorado, cuando las iglesias tienen diferentes tipos de libro pleno y, por añadidura, algún opúsculo, o algunos, para un sacramento concreto. Incluso en bastantes templos encontramos la asociación entre varios libros compilatorios (simultáneamente, manual y sacramental) y libros parciales (Tabla XXV, *cuadro 2*).

Los templos parroquiales peor dotados serían aquellos donde *no* hay libros de tipo compilatorio para los sacramentos, sino sólo algún libro parcial, dedicado a un sacramento concreto o a dos. Son muy pocos templos, a no ser que añadamos las nueve iglesias donde el único libro de liturgia sacramental es el “bautisterio”. Entonces, al aplicar el sentido restringido del término “bautisterio”, limitado al rito bautismal, se ve engrosado el grupo de iglesias con carencias, (Tabla XXV, *cuadro 3*, 3.1 y 3.2).

La objeción que puede hacerse es que algunos libros que nosotros no hemos considerado propios de la liturgia sacramental sí lo sean, y por lo tanto haya más medios de lo que pensamos para guiar a los clérigos en su tarea de administrar sacramentos. Por ejemplo, libros misales que contengan ritos sacramentales. Y en segundo lugar, téngase en cuenta que un libro que no entendemos como litúrgico sino de literatura doctrinal, el “Sacramental de Valderas”, podría servir complementariamente a los demás para guiar las confesiones. Por ello, lo indicamos (“S. Valderas”) cuando ha sido documentado. Ambas salvedades vendrían a enriquecer las posibilidades de que la práctica totalidad de los templos parroquiales dispongan de los suficientes medios para las celebraciones de sacramentos, sin perjuicio de los eventuales préstamos de libros a los que pudieran recurrir.

TABLA XXV:

Resumen de la dotación de las iglesias calatravas en libros para administrar sacramentos.

CUADRO 1. Un solo libro de liturgia sacramental, compilatorio.

Iglesias que en algún momento disponen de un solo libro, compilatorio, para todos los sacramentos y sacramentales: *manual, sacramental, bautisterio* (aceptando la acepción de libro compilatorio para *bautisterio*). Se incluyen las que tienen más de un ejemplar.

Agudo	Bautisterio	1495	[+ S. Valderas]
Alcolea	Bautisterio de bendiciones (?)	1471	
Aldea del Rey	Bautisterio	1491-1493	
	Manual	1537	
Cabezarados	Manual	1537	
Calzada	Manual	1491-1502	
Caracuel	Manual (dos)	1471	
Corral de Caracuel	Manual	1493-1537	
Gargantiel	Bautisterio (dos)	1493	
Luciana	Manual 1	471	
Malagón	Manual	1502-1538	
Mestanza	Bautisterio	1493	
Miguelturra	Bautisterio	1502	
	Manual	1538	
El Moral	Manual (tres)	1549	
Picón	Manual	1491	
Piedrabuena	Sacramental	1471	
	Bautisterio	1510	
Porzuna	Bautisterio (<i>se ha de comprar</i>)	1510	
Puertollano	Bautisterio	1502	[+ S. Valderas]
Saceruela	Sacramental	1493	
Santa Cruz De Mudela	Manual	1491	
Torralba	Manual	1493-1502	[+ S. Valderas]
	Manual (dos)	1539	
Valdepeñas	Manual (dos)	1537	
Valenzuela	Bautisterio	1495	
	Sacramental	1502	
	Manual (tres)	1549	
Villamayor	Bautisterio	1502	[+ S. Valderas]
Villarrubia	Bautisterio (dos)	1491	

CUADRO 2. Varios tipos de libros, compilatorios, o compilatorios-parciales, de liturgia sacramental.

Iglesias que en algún momento disponen a la vez de diversos tipos de libros: asociaciones de libros compilatorios entre sí (*manual y sacramental*); de los anteriores con libros de contenido parcial (*bautisterios* y otros); y de libros parciales entre sí.

Iglesia	Libros compilatorios	Libros parciales
ABENÓJAR	Manual (<i>dos</i>) / Sacram.	1493-1502
ALCOLEA	Manual / Sacramental	1493
	Manual (<i>dos</i>) / Sacram.	1502
ALMAGRO		Bautisterio / cuaderno con extremaunción /
“		cuaderno con bendición pila / [+ <i>S. Valderas</i>]
		1491
CARACUEL	Sacramental /Bautisterio (tres)	
DAIMIEL	Manual / Sacramental	1491-1493
“	Manual (<i>dos</i>) / Sacram.	1495-1502
GRANÁTULA		Bautisterio / libro extremaunción
		[+ <i>S.Valderas</i>] 1491-1493
“	Manual / Sacramental	1539
MALAGÓN	Manual / Sacramental	1491
EL MORAL	Manual (<i>dos</i>) / Sacram./ Bautisterio	1493
“	Manual / Sacramental / Bautisterio	1495-1502
PIEDRABUENA	Manual / Sacramental	1491-1502
POZUELO	Sacramental / Bautisterio / libro extremaunción	1495
	Manual / Manual de bautizar	1550
PUEBLA DE DON RODRIGO	Manual / Sacramental	1493-1495
SACERUELA	Sacramental / Bautisterio	1495
SANTA CRUZ DE MUDELA	Manual para bautizar / Manual para bautismo y extremaunción	1502
VALENZUELA	Sacramental / Bautisterio (<i>dos</i>)	1491
VILLARRUBIA	Manual / Sacramental	1502
“	Manual (<i>dos</i>) / Sacramental	1539
EL VISO	/ Sacramental / Manual para bautizar	1537

CUADRO 3. Un solo libro de liturgia sacramental, parcial.**3.1. Iglesias que en algún momento disponen de un solo libro de liturgia sacramental, pero es de *tipo parcial*, sin considerar como tal el *bautisterio*:**

Argamasilla	Manual para bautizar	1537 (¿también en 1493?)
Carrión	Manual para velar y bautizar	1493

3.2. Iglesias que en algún momento disponen de un solo libro de liturgia sacramental, pero es de *tipo parcial*, considerando como tal el *bautisterio*⁷¹:

Agudo	Bautisterio	1495	[+ S. Valderas]
Alcolea	Baptisterio de bendiciones	1471	
Aldea del Rey	Bautisterio	1491-1493	
Argamasilla	Manual para bautizar	1537 (¿también en 1493?)	
Carrión	Manual para velar y bautizar	1493	
Mestanza	Bautisterio	1493	
Miguelturra	Bautisterio	1502	
Piedrabuena	Bautisterio	1510	
Puertollano	Bautisterio	1502	[+ S. Valderas]

⁷¹ Al listado anterior (3.1) han sido añadidas las localidades anotadas en Cuadro 1 cuando su único libro es el *bautisterio*, para el caso de que lo correcto sea considerar que éste tenga un contenido restringido, el limitado al sacramento del bautismo.

2.6. LIBROS DE LITERATURA TEOLÓGICA, PASTORAL Y CANÓNICA DE LOS SACRAMENTOS: EL “SACRAMENTAL DE VALDERAS” Y OTROS.

No se trata propiamente de libros litúrgicos, y por ello los diferenciamos de todos los anteriores, aunque se relacionen con la administración de los sacramentos en las parroquias.

-- El libro llamado “Sacramental de Valderas” (o de “Balderas”) en las iglesias del Campo de Calatrava en las décadas finales del siglo XV y las primeras del XVI es, en realidad, el enormemente difundido *Sacramental* escrito en 1423 por el canónigo de la catedral leonesa Clemente Sánchez, conocido también como *Clemente Sánchez de Vercial* (1370-1426 ó 1434⁷²), arcediano de Valderas. Únicamente este último dato, su cargo al frente de dicho arcedianato de la diócesis de León, nos ha permitido superar aquí el problema terminológico derivado de las peculiares costumbres locales para designar los libros, en este caso en los

⁷² Las fechas 1370-1426 según N. RIBA: “Sánchez de Vercial, Clemente”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, IV. Madrid, 1975, p. 2.172. Pero Luis Resines, siguiendo a E. Díaz Jiménez y su artículo sobre el autor del *Sacramental* (publicado en 1920 en la *Revista de Filología Española*) llama la atención sobre la más probable fecha de su muerte en diciembre de 1434.- L. RESINES: *La catequesis en España. Historia y textos*, p. 159, n.8. Éste último autor recuerda que ha quedado bien fijada la fecha de realización del *Sacramental*, desde 1421 a 1423, a partir de los estudios de A. Morel-Fatio publicados ya en 1878 en la revista *Romania*.

inventarios de las iglesias parroquiales calatravas. El “Sacramental de Valderas” es una célebre obra doctrinal-pastoral dirigida a mejorar la formación de los clérigos, redactada por su autor en romance⁷³. Luis Resines la incluye en su relación de “Escritos afines a la catequesis” que sigue a los “Catecismos” propiamente dichos estudiados por él para la Edad Media. Para Linage Conde, “a pesar de su título es ... un catecismo extenso” auténtico, que no debe ser considerado como un “manual litúrgico”, no como un *Sacramental* en la acepción técnica de la palabra, y por lo tanto no dentro del género de los libros de liturgia para officiar sacramentos. Ahora bien, sería un “Catecismo” más canonístico y expresamente dirigido al clero, según Linage, que otros destinados también a uso seglar además de clerical⁷⁴.

Según los inventarios insertos en las visitas de la Orden, siete de las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, entre las 36 visitadas en el periodo de 1471-1539 (que alargamos eventualmente a 1549-1550), poseen al menos en algún momento un “Sacramental de Valderas”. Son las que siguen:

<i>San Benito</i>	Agudo	1495
<i>San Bartolomé</i>	Almagro	1491
<i>Santa Ana</i>	Granátula	1491-1493

⁷³ A pesar de ello, la obra es llamada *Sacramentale opus* en algún repertorio actual de la producción teológica y doctrinal de la Edad Media, como ocurre en M. AVILÉS: “La teología española en el siglo XV”, en *Historia de la Teología Española* (dir.: M. ANDRÉS MARTÍN), I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XV*, p. 549. En cambio, otros estudiosos han empleado distintas ediciones (desde la obra manuscrita de 1423 y la primera edición impresa en 1476, hubo una larga serie de reimpressiones), todas en romance, algunas con el expresivo título de *Sacramental en romance* y otros aún más descriptivos, como el *Sacramental en romance agora nuevamente impreso, emendado y con mucha diligencia corregido de Clemente Sanchez de Vercial*, que es la edición de Burgos de 1516 manejada en la antología de P. SÁINZ RODRÍGUEZ: *Antología de la literatura espiritual española*. I: *Edad Media*, p. 579-580.

⁷⁴ Antonio Linage se refiere a esta obra de Clemente Sánchez al estudiar los “paralelos posteriores” del Catecismo del obispo de Segovia Pedro de Cuéllar (1325).- J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*. Salamanca, 1987, pp. 103-104; 105; n. 405.

<i>Santa María La Mayor</i>	Puertollano	1502
<i>Santa Catalina</i>	Tirteafuera	1502
<i>Sta. María La Blanca</i>	Torralba	1493-1502
<i>Santa María La Mayor</i>	Villamayor	1502

En el inventario de la parroquia de Agudo, se aclara que es “un sacramental de Valderas *de molde*”, y en Puertollano “en romance”. Ambas especificaciones son ociosas, pues todos estos ejemplares estarían impresos y en castellano, lengua en que lo escribió su redactor; seguramente se deben a un prurito de exactitud del autor del inventario.

También es de notar que en la iglesia de Tirteafuera este libro es el único que posee el templo en el terreno de la liturgia sacramental. Ello implica carencias para officiar, pues dicho *Sacramental* no aporta el ritual de los sacramentos, sacramentales, etc., sino doctrina y catequesis (en todo caso, hará alusiones a las palabras clave del oficiante). Tales carencias no extrañan para una iglesia tan pobre de una pequeña localidad como es Tirteafuera. En cambio, en la iglesia de Torralba encontramos la pareja mínimamente adecuada de obras complementarias entre sí, primero un *manual* de tipo compilatorio para administrar los sacramentos, y, segundo, el tratado de carácter formativo acerca de ellos y de otros puntos de la doctrina cristiana: “Un manual para dar los sacramentos / un sacramental de Valderas”.

También parece incompleto el ajuar de libros litúrgicos, entonces, en iglesias que sólo tienen un libro *parcial* para officiar sacramentos, además del no litúrgico *sacramental de Valderas*. Así ocurre en la de Villamayor, donde el par de libros no es sino “un bautisterio / un sacramental de Valderas”. Ahora bien, nótese que este último esquema no es excepcional, sino que se repite en los templos de Agudo⁷⁵, Granátula⁷⁶, Puertollano⁷⁷ e incluso en Almagro; en la iglesia

⁷⁵ En San Benito de Agudo (1495): “Un bautisterio viejo de letra menuda / un sacramental de Valderas de molde”.

⁷⁶ En Santa Ana de Granátula tanto en 1491 como en 1493 la asociación se daría entre *dos libros parciales* de liturgia sacramental, (el bautisterio y “un libro con la extremauncion”) y el tratado llamado *Sacramental* escrito por Clemente Sánchez.

almagreña de San Bartolomé sólo habría libros y cuadernos *parciales* (para el bautismo, la extremaunción y la bendición de la pila), y, además, el *Sacramental de Valderas*⁷⁸. Es decir: con independencia de que esta lista de iglesias obedezca al criterio de su posesión del citado *Sacramental*, el caso es que se encontraría que los clérigos parroquiales de cinco de los siete templos carecerían de manuales adecuados para celebrar matrimonios, dar la extremaunción –aunque en alguna ocasión tienen un libro o cuaderno para ello–, celebrar honras fúnebres, impartir la larga serie de bendiciones habituales en la vida de la comunidad cristiana y de los individuos, etc., puesto que el *Sacramental de Valderas* no tiene como objeto permitir seguir el ritual y puesto que los demás libros son parciales. Y como esto resulta ilógico (además, algunas de esas iglesias son pudientes y pertenecen a villas importantes, Almagro en particular), por ello optábamos más arriba por la hipótesis más razonable: considerar que forzosamente el *bautisterio* debía de ser a veces un libro plenario o compilatorio que permitiera no sólo guiar el rito del bautismo, sino todos los demás ritos de sacramentos, bendiciones y procesiones.

Ahora bien: hay que notar que la disponibilidad de *Sacramental de Valderas* en las iglesias supone para su clero no sólo el poder consultar un extenso tratado o especie de catecismo que desarrolla la doctrina sobre los sacramentos además de otros aspectos de la fe cristiana; también constituye una guía auxiliar para la administración propiamente dicha de un sacramento, el de la penitencia. Por lo tanto, habrá que tener en cuenta, si se pondera el ajuar en libros en el campo de la liturgia sacramental, que el *Sacramental de Valderas* puede considerarse *también*, aunque con muchos matices, un manual *para officiar*, que los curas podrían seguir, aunque sería un manual de tipo *parcial* para confesar.

⁷⁷ En Santa María La Mayor de Puertollano (1502): “Un bautisterio viejo / un sacramental de Valderas en romançe”.

⁷⁸ Según el inventario de 1491 de la iglesia parroquial de San Bartolomé: “Un bautisterio / un quaderno en questa la estrema unçion / un sacramental de Valderas / un quaderno de la bendiçion de la pila”.

En todo caso, el autor desarrolló su carrera eclesiástica en la diócesis de León –moralista, bachiller y consultor del obispo de León, arcediano de Valderas, al frente de la diócesis durante la vacancia de la sede en 1424 y sustituto ocasional del deán⁷⁹--, y como canónigo muy instruido y de ejemplar conducta, volcó en el *Sacramental* su enorme preocupación por la formación del clero para que a su vez pudiera transmitir la doctrina y la fe al pueblo, igual que hizo en su obra de mayor renombre, su *Libro de los Exenplos por a.b.c.* (entre 1400 y 1421, repertorio de ejemplos o cuentos para uso de predicadores, con carácter recreativo además de edificante, cuya filiación respecto a los “Alphabeta exenplorum” que circulaban en Europa se discute⁸⁰). La obra de Clemente Sánchez, de origen sepulvedano (y no nacido en Vercial⁸¹, León) también está en la órbita de influencia del obispado de Segovia. Esto se deja sentir en su *Sacramental*, que acusa la proyección del *Catecismo* del obispo Pedro de Cuéllar de 1325: según el estudio de A. Linage, el arcediano de Valderas reproducía casi literalmente en su capítulo 53 la suma de pecados, en función de los distintos estados de cada persona, del citado *Catecismo* del obispo segoviano⁸² compuesto un siglo atrás.

Todos estos datos, revisados recientemente, son ya bien conocidos. Lo es también el carácter catequético de la obra, o, si se prefiere, teológico-pastoral, y su contenido⁸³. Interesa recordar, además de lo hasta aquí expuesto, la

⁷⁹ N. RIBA: “Sánchez de Vercial, Clemente”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 4, p. 2.172; L. RESINES: *La catequesis en España. Historia y textos*, p. 159, n.8.

⁸⁰ P. SÁINZ RODRÍGUEZ: *Antología de la literatura espiritual española, I: Edad Media*. Madrid, 1984, p. 577; *vid.* P. GROULT: *Literatura espiritual española. Edad Media y Renacimiento*. Madrid, 1980, pp. 49-83.

⁸¹ Sobre el dato de su nacimiento en Sepúlveda, debido a A. García y García y su buena y actualizada síntesis sobre el arcediano de Valderas (en el núm. 34 de la *Revista Española de Teología*, 1974), hace hincapié A. Linage en J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, p. 103, n. 402.

⁸² J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Ob. cit.*, pp. 103-104.

⁸³ L. Resines cita un manuscrito del *Sacramental* conservado en la Biblioteca Nacional de París (*Ob. cit.*, p. 160). En la Biblioteca Nacional de Madrid puede encontrarse la primera edición incunable (Sevilla 1477) y otras reimpressiones y auténticas nuevas ediciones como la del *Sacramental* “ahora nuevamente impreso, emendado...”, de

extraordinaria difusión que tuvo el *Sacramental*, durante el siglo XV pero muy en especial a partir de su primera impresión en 1477 (fue la primera obra impresa en Sevilla, en dicho año) y, después, con otras muchas ediciones incunables. La popularidad prosiguió en el siglo XVI (puede recordarse la edición de Toledo de 1527, entre otras) hasta que en 1559 el inquisidor Valdés incluyó el texto en el *Índice de libros prohibidos*.

Se ha avanzado ya que el *Sacramental* suministraba al clero una buena guía para confesar, en la línea de los “Manuales de confesores” tan frecuentes en la época y en sintonía con una parte de los “Catecismos” que marcaban pautas para hacer el examen de conciencia. Es la parte *litúrgica* del *Sacramental*, pero lo importante, además de ese aspecto que sin duda viene a completar el elenco de libros para celebrar sacramentos en las iglesias, es el hecho en sí de poder disponer del libro, con toda su potencialidad formativa para el clero en relación con los sacramentos y otros aspectos. Los clérigos tenían en sus manos una obra de referencia esencial para el conocimiento fundamental de la doctrina cristiana y de la disciplina sacramental, y sus feligreses, a partir de aquéllos, se podrían ver beneficiados de una enseñanza directa o indirecta al respecto.

Recordemos el contenido del *Sacramental “de Valderas”* que tan difundido estaba en el Campo de Calatrava, en concordancia con el resto de la Península (la fama trascendía el Reino de Castilla: en Portugal el cardenal-infante Don Enrique, siendo arzobispo de Braga, lo convirtió en catecismo obligado para su diócesis, una vez que lo mandó imprimir en 1539⁸⁴).

Burgos, 1516. Los estudios específicos sobre el autor, Clemente Sánchez, y sus obra *Sacramental*, han proliferado en las últimas décadas (*vid.* las notas anteriores) al abrigo del interés por la temática de la historia de la religiosidad y la transmisión de la fe, desde el clásico de F. VINDEL: “El arcediano Sánchez de Valderas y su libro ‘El Sacramental’”, en *Artículos bibliográficos*, Madrid, 1948, pp. 113-130.

⁸⁴ L. RESINES: *Ob. cit.*, p. 160.

La obra tiene tres partes⁸⁵. Son la segunda y la tercera las dedicadas a explicar los sacramentos. La primera recoge la materia de los Catecismos al uso sobre la fe y la moral o ética: lo que el cristiano debe creer y lo que debe cumplir; su actitud de reconocimiento de Dios; y lo que debe evitar según la noción de pecado, con la explicación de los medios –práctica de las virtudes-- para luchar contra los pecados, vicios y tendencias a ellos⁸⁶. En la segunda parte, trata primero los sacramentos en general en los ocho primeros títulos, y luego separadamente y por extenso, el bautismo, la confirmación y la comunión. Finalmente, en la tercera parte aborda en detalle los demás sacramentos: la penitencia, la extremaunción, el orden sacerdotal y el matrimonio.

La obra es más unitaria de lo que parece. Ya en la primera parte se extendía Clemente Sánchez sobre la dualidad vicio-virtud, sobre los pecados capitales...; todo ello está directamente relacionado con los sacramentos; especialmente con el de la penitencia, pero no sólo con él, y tampoco es sólo el tema del pecado el que atañe a los sacramentos, sino también el resto de la creencia y práctica. El libro se llama con razón *Sacramental* por su orientación integral, pues como señala Luis Resines, “en la práctica medieval ... todos los aspectos relacionados con la doctrina cristiana remitían a la confesión” (las verdades de fe, por el peligro de caer en herejía; los mandamientos a causa de las posibles infracciones, etc.), porque la salvación es en buena medida una cuestión penitencial; y así, “los sacramentos ... más que medios de gracia y de salvación, eran concebidos como ayuda para luchar contra los vicios”. Viene a sostener este

⁸⁵ L. RESINES: *Ob. cit.*, pp. 159-160.

⁸⁶ Esta primera parte expone la creencia articulada en el Símbolo de la fe (artículos de la fe, Credo), las plegarias de obligatorio conocimiento del cristiano (señal de la cruz, Padre nuestro, Avemaría), los mandamientos y otras sistematizaciones de la ética cristiana, dando mucha importancia al pecado (clases de pecados, cuáles son los pecados capitales o mortales, y las virtudes opuestas a ellos; las virtudes teologales y las cardinales; y las obras de misericordia).- *Ibid.* A. Linage destaca que este tratado de Clemente Sánchez es el único, con el Catecismo del obispo de Segovia Pedro de Cuéllar (1325), que expone a la vez los artículos de la fe y el símbolo de los apóstoles.- J.L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval*, p. 103.

autor que todo el *Sacramental*, con su exposición catequética sobre creencia y conducta cristianas, pivota sobre el sacramento de la penitencia⁸⁷.

Y en efecto, aparte de la exposición doctrinal de la parte inicial del tratado, al hilo de la confesión y a través del examen de conciencia que el confesor debe ayudar a hacer al penitente, se va mostrando todo el elenco de convicciones y comportamientos que el fiel debe seguir.

-- Un tratado semejante, de gran éxito durante todo el siglo XV y también documentado en iglesias del Campo de Calatrava, es el del dominico **Antonio de Florencia**, arzobispo de Florencia (m. 1459) y prelado de gran prestigio, destacado en el poco alentador panorama del alto clero en general y partícipe del movimiento reformador dominico desde la congregación lombarda⁸⁸; de hecho, es conocido como San Antonino o San Antonio de Florencia (fue canonizado ya en 1523). Escribió a comienzos del siglo XV un confesional para ayuda de los sacerdotes, conocido como *Summa, Confessionale, Suma Defecerunt*, etc. Igual que otros, contenía la doctrina canónica y teológica del sacramento de la penitencia, pero además indicaba los modos de interrogar al penitente para ayudarle en el discernimiento interno de la bondad o maldad de sus actos, y sobre todo, ofrecía valiosas orientaciones a los clérigos sobre una amplia casuística de situaciones para las que señalaba las soluciones más convenientes⁸⁹. En particular por esta obra, su autor ha sido considerado como el mayor moralista del siglo XV⁹⁰. Se trataba de una Suma de moral práctica que gozó de una enorme difusión

⁸⁷ Continuando los párrafos reproducidos relativos a la orientación global de la obra: “De ahí que el tamiz del sacramento de la penitencia era la oportunidad para ir filtrando en un *Sacramental* las múltiples ocasiones de incurrir en falta, para poder ajustar los convencimientos y la conducta a los patrones debidamente establecidos”.- *Ob. cit.*, p. 161.

⁸⁸ F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona, 1973, pp. 164; 172.

⁸⁹ F. RAPP: *Ob. cit.*, p. 93.

⁹⁰ S. SPANÒ: “Antonino de Florencia”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*. Madrid, 2000, vol. I, pp. 224-227.

(tiene una edición incunable en latín y doce en castellano⁹¹), orientativa sobre las virtudes y los vicios, donde se volcaban a la vez la erudición de su autor y su experiencia en tanto que pastor. Antonio de Florencia escribe como canonista y, a la vez, como predicador y confesor.

La obra se documenta en las siguientes iglesias parroquiales del Campo de Calatrava:

<i>Santa María</i>	Piedrabuena	1510	“Suma de Antonio de Florencia” con “las constituciones del arzobispo”.
<i>San Juan</i>	Puebla de Don Rodrigo	1510	“Un defecerun de molde”
<i>Santa María</i>	Villarrubia	1510 1539	“Un defeçerun de molde” “Un libro de fecerunt”
<i>Nra. Señora del Valle</i>	El Viso	1537	“Un libro llamado de feçermur”

Nótese que se trata de ediciones de las que se advierte expresamente –en algunos casos, al menos-- que están impresas. También sabemos que en la iglesia de Villarrubia el libro en cuestión era nuevo, adquirido hacía poco tiempo. Parece que esta obra, la *Suma Defecerunt*, se difunde en nuestra zona ahora, en los años iniciales del siglo XVI.

-- Por último, recordamos que en algunas iglesias tienen entre sus libros algún volumen con constituciones sinodales, sin que pueda en absoluto precisarse el contenido. En todo caso, sería un texto de carácter canónico, y sus referencias –

⁹¹ M. ANDRÉS: “La teología en el siglo XVI (1470-1580)”, en *Historia de la teología española, I: Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI* (dir.: M. ANDRÉS). Madrid, 1983, p.619.

si las hay, tal como creemos-- a los sacramentos adquirirían así un tinte normativo: la prescripción eclesiástica inmediata se sumará a las consideraciones pastorales o teológicas.

Las llamadas constituciones sinodales “del arzobispo” en algunos inventarios deben de datar, desde luego, del final del siglo XV, y lo más lógico es que la expresión se refiera al prelado toledano⁹².

Si se trata siempre del mismo libro, es en 1510 cuando lo documentamos por primera vez. Podría contener las constituciones de los dos últimos sínodos del arzobispo de Toledo fray Francisco Jiménez de Cisneros (ocupó el cargo entre 1495 y 1517). Entonces el ejemplar recogería las disposiciones de los sínodos de Alcalá y de Talavera, respectivamente de 1497 y 1498, que resultan coincidentes a excepción de tres constituciones del Sínodo de Talavera, que no figuraban en el sínodo de Alcalá⁹³. Precisamente estas asambleas tuvieron un carácter eminentemente pastoral y dogmático-catequético, y desarrollaron con cierta amplitud la temática sacramental: son notables las constituciones sobre el bautismo, la confesión y la comunión de los laicos, los matrimonios..., en la línea de señalar la disciplina de su administración, cuestiones de carácter formativo y, por último, prescripciones para los párrocos y su tarea de control de la vida sacramental de sus feligreses.

⁹² Otra posibilidad, que juzgamos muy remota, es que se trate del *Liber synodalis* o *Manuale parochialium sacerdotum*, un auténtico “vademecum pastoral” para párrocos, pero escrito en latín, que se difundió enormemente a partir de su composición a mediados del siglo XIII. Trata de las materias clásicas de los catecismos, aunque se dirige más a los clérigos que a los fieles, según el estudio de Antonio Linage Conde, que lo contempla como uno de los precedentes del *Catecismo* de Pedro de Cuéllar de 1325.- J.-L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval*, pp. 65-69. La expresión *Liber synodalis* puede mover a la duda, y habrá que convenir en que sería muy oportuno el disponer de un libro como éste, guía de párrocos, en las iglesias. Los sacramentos reciben, además, el tratamiento suficientemente extenso. Sin embargo, es inequívoca en nuestros inventarios la referencia a un arzobispado, un arzobispo, y uno o más sínodos con sus constituciones.

⁹³ Todo el análisis temático y las comparaciones entre ambos sínodos y entre estos y otros anteriores, en J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV...*, pp. 73-77.

Tal vez, la titulación que los inventarios dan al libro haya que identificarla en particular con el contenido del Sínodo talaverano del 24 de octubre de 1498, presidido y convocado por Cisneros, cuyo texto lleva el encabezamiento de *Constituciones del Arzobispado de Toledo. E la tabla de lo que an de enseñar a los niños*⁹⁴.

Encontramos estos libros en las siguientes iglesias:

<i>Santa María</i>	Piedrabuena	1510	“Las constituciones del arzobispo” ⁹⁵
<i>Nra. Sra. del Valle</i>	El Viso	1537	“Las constituciones synodales” ⁹⁶
<i>Sta. M^a Magdalena</i>	Malagón	1538	“Libro de las constituciones synodales del arzobispado” ⁹⁷
<i>Sta. M^a la Blanca</i>	Torralba	1539	“Un libro de las constituciones del arzobispo” ⁹⁸
<i>San Juan</i>	Pozuelo	1550	“Las costituciones del arzobispo” ⁹⁹ .

En todo caso, es digna de ser destacada la disponibilidad de libros con constituciones arzobispales en iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, territorio eminentemente sujeto en lo eclesiástico-religioso a la autoridad de la Orden de Calatrava. Quizás no sea éste el lugar indicado para hacer esta llamada de atención, pues las implicaciones en el terreno institucional son importantes; pero en relación con el tema que nos ocupa, si las constituciones son las del último arzobispo toledano medieval, las del sínodo de Cisneros de 1498 o las 1497 y 1498, entonces al menos hay aspectos de la disciplina sacramental cuya ortodoxia estará garantizada.

⁹⁴ Editado por J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales...*, Apéndice documental, pp. 351- 364.

⁹⁵ 1510, julio 27, Piedrabuena. *Ibid.*, Leg. 6.076, núm. 33, fol. 199r.

⁹⁶ 1537, agosto, s.d. El Viso. *Ibid.*, Leg. 6.079, núm. 6, fol. 11v.

⁹⁷ 1538, oct. 25, Malagón. *Ibid.*, Leg. 6.079, núm. 18, fol. 20v.

⁹⁸ 1539, enero 2, Torralba. *Ibid.*, Leg. 6.079, núm. 23, fol. 128v.

⁹⁹ 1550, mayo 19, Pozuelo. *Ibid.*, Leg. 6.080, núm. 16, fol. 3r.

2.7. VESTIDURAS E INSIGNIAS CLERICALES RELACIONADAS CON LA ADMINISTRACIÓN DE SACRAMENTOS.

Al igual que en el caso de los libros litúrgicos, atendemos a otros elementos presentes en las iglesias que, en distintos niveles, son necesarios para la liturgia sacramental y que atañen a *varios sacramentos* (no a alguno de ellos en particular, como sería la pila bautismal, de la que se tratará en el apartado correspondiente específicamente al bautismo). En las páginas que siguen se aludirá a ciertas vestiduras e insignias clericales. El apartado siguiente incluirá una exposición referente a los óleos y el crisma, en especial cómo era cuidada su guarda y custodia en las iglesias calatravas y la atención que les prestaban los visitantes.

En realidad, el tema ya se aborda en otro lugar: respecto a las vestiduras y las insignias litúrgicas propias para las celebraciones de sacramentos remitimos al apartado correspondiente donde se trató sistemáticamente de los ornamentos o vestimentas clericales¹⁰⁰.

¹⁰⁰ *Vid. supra* en el comienzo de la Segunda Parte de este trabajo y de la sección sobre *Liturgia*: el Capítulo sobre “**Los Ornamentos: las vestiduras litúrgicas**”, en la parte I: “El Marco general de la vivencia del culto litúrgico”.

Los inventarios de los templos parroquiales, claro está, no diferencian casi nunca dichas vestiduras en función del uso, y la exposición de este trabajo, a la que nos referimos, se orienta en especial a las necesarias para la misa. En este sentido, recuérdese que las casullas y los “equipos” completos o “ternos” –casulla, alba con sus cintas o cordones, estola, manípulo, amito-- debían emplearlos los presbíteros que actuaran como ministros presidentes de las misas en cuyo contexto se administraran sacramentos (en particular, la eucaristía; eventualmente, las bendiciones nupciales).

Pero el citado apartado sobre las vestimentas litúrgicas incluye alusiones a elementos más específicamente destinados a la liturgia sacramental. Nos referimos concretamente a la *estola*, la insignia mínimamente necesaria para administrar los sacramentos, junto con el alba –y en caso de no tener ésta, la sobrepelliz–. Recuérdese, según lo ya expuesto, que la mayor parte de las iglesias parroquiales poseían estolas especialmente ricas que reservaban para uso exento y especial (no como parte del complemento o “aparejo” de las casullas –amito, estola y manípulo). En ocasiones, expresamente advierten los inventarios que se trata de *estolas* “*para bautizar*”. Se emplearían también para administrar el sacramento de la penitencia. Lujosamente bordadas, de telas finas como la seda, se solían guardar en el sagrario, como el resto de objetos y elementos más valiosos.

En otro orden de cosas, cabe recordar la profusa abundancia de *capillos de bautizar* en las iglesias parroquiales. Si no imprescindibles litúrgicamente (la *materia* por excelencia del bautismo es el agua; la *forma*, las palabras de bautismo en nombre de la Trinidad, pronunciadas por el ministro), los capillos constituyen la ropa ritual tradicional del neófito; y desde luego, son reminiscencia del rito o, al menos, *uso*, por el cual en la época paleocristiana, por ejemplo en Roma, el recién bautizado, al salir de la piscina, se ponía un vestido blanco –también un velo de lino en la cabeza-- que conservaba durante toda la octava “para expresar el

misterio de la Iglesia que resucita”¹⁰¹; al fin y al cabo la inmersión en las aguas bautismales simboliza el ser sepultado con Cristo para luego resucitar con Él. El vestido blanco expresa, finalmente, cómo el cristiano ya incorporado a Cristo queda también revestido de Cristo. Habitualmente no se refieren a la ropa blanca del bautizando, o del ya bautizado, los tratados y catecismos bajomedievales, pero no cabe duda de que su empleo constituye una costumbre arraigada.

En las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava los numerosos capillos de los inventarios muestran que, además de suministrarlos la iglesia y no las propias familias, podía haber a menudo bautizos comunitarios. Se tenían tantos que, a menudo, los visitantes autorizaban –o tenían la iniciativa al respecto-- a deshacerlos para confeccionar sobrepellices con ellos (debe suponerse que estarían ya deteriorados).

Incluimos una indicación más a propósito de las vestimentas clericales para administrar los sacramentos. Cuando los encargados de la cura de almas en las parroquias no eran clérigos seculares sino freiles o religiosos de la Orden de Calatrava, procedentes del Sacro Convento y ordenados en él, debían obedecer la prescripción de usar sus *mantos de coro* para toda actividad litúrgica, incluida la sacramental.

No dejan de aludir a ello las visitas personales hechas a los freiles que ocupan curazgos en las iglesias, visitas que se prodigan en la década de 1530. En el aspecto del hábito externo, se les recuerda cómo su ropa debe ajustarse a lo requerido en las definiciones de la Orden (decente, loba grande con sus capiotes, sin ribetes de seda ni beca de seda ni tafetán, sin los colores prohibidos ni en la ropa ni en el forro...); los visitantes les conminan a llevar siempre “la corona grande”, para diferenciarse bien de los clérigos de San Pedro; y finalmente, a tener consigo de continuo el “manto de coro”, que llevarán puesto en todas las

¹⁰¹ La interpretación es de Juan Diácono. R. CABIÉ: “La iniciación cristiana”, capít. I de “Los Sacramentos”, parte III de A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1992 (nueva ed. act. y aum.), p. 617.

Horas y oficios divinos y con el cual deberán *administrar los sacramentos*. Alguna admonición sugiere que, en realidad, este manto de coro lo visten siempre que se encuentran en el interior de la iglesia¹⁰².

2.8. LOS ÓLEOS Y EL CRISMA.

Como es bien conocido, el óleo y el crisma son utilizados en varios sacramentos por la Iglesia. El primero es aceite de oliva bendecido y el segundo, aceite de oliva mezclado con bálsamo, consagrado por los obispos. Independientemente del significado que a menudo se asigna a la expresión “santos óleos”, agrupándolos a todos, o identificándolos con los aplicados en el sacramento de la extremaunción, se utilizan además en el bautismo, en la confirmación y en la consagración u ordenación de sacerdotes y obispos.

Así, en la vida sacramental de las parroquias, por rurales y modestas que sean, “los óleos” –óleo y crisma-- serán imprescindibles para los dos sacramentos

¹⁰² Por ejemplo, en las visitas de 1537 realizadas a los curas, freiles de la Orden, de las iglesias de Corral de Caracuel y de Puertollano. Eran respectivamente frey Pedro de Vadillo y frey Francisco de Corpas. En el segundo caso, los visitadores aprueban el modo de conducirse del freile, rector de la iglesia de Santa María de Puertollano: “Y porque visytando vuestra persona hallamos que haziades bien el ofiçio ... e teneys con vos continuamente *en la dicha yglesia* el manto de coro e *administrays con él los santos sacramentos*”.- 1537, octubre 25, Puertollano. Ibid., Leg. 6.079, núm. 5, fol. 187r.

que sin duda se prodigan más entre los feligreses, el *bautismo* y la *extremaunción*, los que encuadran el principio y el final de la vida..

En realidad, el sacramento para el cual el crisma es la materia especial por excelencia, es el de la confirmación, administrado por el obispo en exclusiva (la reafirmación en el estado de gracia para el bautizado, con objeto de fortalecerle en el Espíritu para su combate espiritual). Precisamente al ungir con el crisma al confirmando le dice el obispo “Signo te crucis, confirmo te chrismate salutis”¹⁰³. Pero en escasísimas ocasiones tendrían oportunidad de recibir el sacramento de la confirmación en la propia parroquia los feligreses de las iglesias calatravas¹⁰⁴.

Para el bautismo, el crisma y el óleo no constituyen su materia. La auténtica materia del bautismo no es sino el agua “verdadera et natural, non agua artificial”¹⁰⁵ (cuestión diferente son los otros tipos de bautismo, excepcionales: bautismo “del Espíritu Santo” o de deseo, y bautismo de sangre). El agua, junto con la *forma* o palabras rituales de bautizar en nombre de la Trinidad, son los elementos necesarios para la validez del sacramento. Sin embargo, lo habitual es que el sacerdote utilice también sal, saliva, óleo y *crisma* y un crucifijo para hacer la señal de la cruz en el pecho del neófito. Con cada uno de estos elementos, se van comunicando cada uno de los dones del Espíritu Santo al bautizado. Con el óleo sagrado le hará una unción general, y con el crisma le ungirá la cabeza. (Y si

¹⁰³ Vid. las pequeñas exposiciones doctrinales, meramente enunciativas, contenidas en concilios y sínodos bajomedievales; por ejemplo, en el Sínodo diocesano de Ávila celebrado en Bonilla el 4 de julio de 1384 por el obispo Diego de los Roeles. Los once primeros capítulos conforman una “Doctrina cristiana” o “Catecismo”. El cuarto se dedica a *Los siete sacramentos*. Para cada uno, brevemente se refiere a la materia, la forma, el ministro, el sujeto, el significado y efectos, la frecuencia con la que debe recibirse.- A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon hispanum*, VI: *Ávila y Segovia*, p. 15 para la confirmación.

¹⁰⁴ Vid. la referencia citada en el apartado introductorio al presente tema de los Sacramentos: en las *Relaciones Topográficas* de Felipe II, desde la villa de Saceruela incluyen en una de las respuestas sobre la dependencia jurisdiccional eclesiástica (la de Toledo) la alusión a la catedral desde donde vienen a “confirmar a los niños”. Un dato único y muy tardío (1575).

¹⁰⁵ Sínodo diocesano de Ávila, Bonilla, 1384.- Publ. *Ibid.*, p. 14.

es posible, a continuación el obispo conferirá el sacramento de la confirmación ungiendo con el santo crisma en la frente, lo que terminará de transmitir los dones del Espíritu al cristiano.). Así, según el obispo de Segovia Pedro de Cuéllar:

“E son siete los dones del bautismo así como son siete los dones del Spíritu Sancto. El primer don del bautismo es quando la sal sagrada; el IIº es quando en las narizes e en las orejas le sinen con el esputo; el IIIº es quando le signa con la cruz en la frente e en el pecho; el IIIIº es quando le unge con el olio sagrado; el Vº es quando le leva en el bautismo; el VIº es quando le unge con la crisma en la cabeça; el VIIº quando le crisma el obispo en la frente; e tal unçon es llamada confirmaçion”¹⁰⁶.

Según el mismo *Catecismo* y su enumeración de los siete dones del Espíritu Santo, si hay que atenerse literalmente al orden en que los cita, al ser ungiendo con el óleo el neófito recibe el don de la *fortaleza*, y el don de *entendimiento* al ser ungiendo con el crisma por el que lo bautiza. (La *sabiduría* es, entonces, el don que se recibe en la confirmación.)¹⁰⁷ Téngase en cuenta, de todos modos, que se trata de ritos post-bautismales.

Si en el bautismo el elemento principal no es el óleo, sino el agua, ocurre lo contrario en el sacramento de la *extremaunción*, donde la materia imprescindible es el óleo sagrado. La extremaunción prepara al hombre moribundo para presentarse ante Dios; le quita los pecados veniales y, si no los tuviere, lo fortalece en las virtudes. Además, puede fortalecerle en el cuerpo e, incluso, devolverle la salud (“la obra deste sacramento es salud del anima, a las vezes del cuerpo, perdon de los pecados veniales”¹⁰⁸).

¹⁰⁶ Según Pedro de Cuéllar. Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, pp. 189-190.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 246.

¹⁰⁸ Sínodo diocesano de Ávila, Bonilla, 1384.- Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon hispanum*, VI: *Ávila y Segovia*, p. 16.

Puede recibirse más de una vez, pero siempre que se desespere de que el enfermo pueda vivir, según dicen los tratadistas.

La materia, en efecto, es el óleo (aceite de oliva, y no otro) bendecido por el obispo. La unción se realiza haciendo la forma de la cruz sobre los cinco sentidos, con ciertas palabras con las que el presbítero suplica sucesivamente el perdón de los pecados que el fiel cometió con la vista, el gusto, el olor, el oído y el tacto. No se emplea el crisma, al decir del obispo de Segovia Pedro de Cuéllar, porque en el crisma hay bálsamo mezclado con el óleo, y el significado del bálsamo no se ajusta al efecto del sacramento, que es preparar a la persona para morir:

“E deven ungirle con olio de olivas e non otro, simple e bendicho del obispo. Aquel olio significa resplandecimiento de conçiencia; balsamo significa bondat de fama; porque el (que) muere, más a menester de buena conçiencia que de fama, por ende deve ser unguido de olio”¹⁰⁹.

* * *

En definitiva, las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava tenían la necesidad imperiosa de contar con el óleo y el crisma, bendecidos por el obispo, para administrar el bautismo y la extremaunción; en particular, necesitaban el santo óleo para la última, pues la unción era nula si el óleo no estaba consagrado; pero si el óleo y el crisma no se empleaban al bautizar, ello no invalidaba el sacramento, aunque suponía una negligencia grave del clérigo el dejar de emplearlos sin causa justificada.

Por lo tanto, los clérigos servidores de las iglesias parroquiales debían seguir los cauces habituales por los cuales los óleos eran suministrados desde la catedral a todos los curatos de la archidiócesis. Es cierto que los tratadistas

¹⁰⁹ Publ. J.L. MARTÍN y A. LINAGE: *Religión y sociedad medieval*, p. 220.

preveían una solución para el caso de que en una iglesia faltase óleo bendecido por el obispo: el clérigo podría ungir con aceite vertido en el vaso donde consagrara el óleo, siempre que hubiera algún resto¹¹⁰. No hemos encontrado en las fuentes referidas al Campo de Calatrava ninguna referencia a este recurso excepcional.

En el territorio de la Orden Militar, con su peculiar situación en el terreno de la jurisdicción eclesiástica (tratada en la Primera Parte de este trabajo, con especial atención al desarrollo de los conflictos con la autoridad diocesana ordinaria), los clérigos que sirvieran las iglesias –ya fuera como beneficiados, lo menos habitual, o como curados-- tenían que recibir periódicamente del arzobispo de Toledo el óleo y el crisma consagrados por él, se entiende que al menos una vez al año.

La confección del crisma y la bendición de los óleos habrían sido realizadas en la catedral toledana durante la misa del Jueves Santo. Desde una época temprana en la Iglesia se había extendido este uso. Esta misa del triduo pascual, la del Jueves Santo (la del memorial de la Cena por excelencia, y también la de la reconciliación de los penitentes)¹¹¹, era la última misa celebrada antes de la noche santa o noche de la Vigilia Pascual del sábado (el Viernes Santo no se celebra misa), y en esa misma Vigilia habían de emplearse el óleo y el crisma para la unción postbautismal y para la confirmación¹¹².

El *arcipreste*, a la cabeza de cada arciprestazgo y auténtico enlace entre el obispo y las iglesias y clero parroquiales, era el responsable de ir a recoger el óleo y el crisma a la catedral (o enviar por ellos) para distribuirlo por las parroquias.

¹¹⁰ “...e si no lo pueden aver dellos [*el óleo, de los arciprestes*], si alguna cosa fincó en los vasos, dello mescle en lo que fizo olio non consagrado”.- *Catecismo* de Pedro de Cuéllar.- Publ. J.-L. MARTÍN y A. LINAGE: *Ibid.*, p. 189.

¹¹¹ Desde los siglos IV y V en Roma y en la Galia.- P. JOUNEL: “El año”, de la Parte IV: “La liturgia y el tiempo”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, 1992 (nva. ed. act. y aum.), p. 933.

¹¹² *Ibid.*, p. 959.

Sínodos toledanos convocados y presididos por el arzobispo Jiménez de Cisneros (1497 y 1498) lo habían recordado y habían prohibido terminantemente al arcipreste cobrar nada por hacerlo:

“Del traer e dar el olio e crisma.

(...) por que a los arçiprestes e vicarios en esta nuestra diocesi pertenesçe enmbiar por olio e crisma a la nuestra santa yglesia de Toledo, e fazerlo traher a las cabeças de sus Arciprestadgos e vicarias, e por que algunas veses acaesçe que los dichos nuestros arçiprestes e vicarios llevan dineros de la clerezia e de las yglesias por el traher el dicho olio e chrisma, lo qual es muy injusto e desonesto e paresçe proçeder de alguna avariçia (...), declaramos ser lo tal ylicito e prohibido en derecho e por tal lo prohibimos (...), mas que asy como graçiosamente lo resçiben, asy lo destribuyan, los que lo contrario fizieren yncurran en pena de dos florines de oro”¹¹³.

El titular del arciprestazgo de Calatrava, con sede en Villa Real o (desde 1420) Ciudad Real, sería, pues, el encargado de suministrar el óleo y el crisma a todas las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava. Al menos, podría ser así desde la existencia de esa demarcación -- arciprestazgo de Calatrava--, datable, quizás, desde los comienzos del siglo XIV, según expusimos en la parte correspondiente de este trabajo¹¹⁴. Antes de ello, sería el arcediano (también “de Calatrava”) quien ejerciera todas estas funciones que luego iría asumiendo el arcipreste

En todo caso, ya había sido previsto el suministro de crisma y óleo consagrados por el ordinario, asegurando la gratuidad, incluso en la época en que la Orden sólo iniciaba su poblamiento y su proyección de una incipiente red

¹¹³ Sínodo diocesano de Alcalá del 4 de noviembre de 1497, 8; y Sínodo diocesano de Talavera del 24 de octubre de 1498, 8.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Apéndice, pp. 346 y 355-356 respectivamente.

¹¹⁴ *Vid.*, en la Parte Primera, el punto de “Las demarcaciones de la archidiócesis toledana durante la baja Edad Media y el señorío calatravo: arcedianatos y arciprestazgos”.

parroquial al final del siglo XII –antes de la batalla de Alarcos– y a comienzos del XIII.

En efecto, la bula de Gregorio VIII de 1187 a favor de la Orden de Calatrava, al garantizarle la propiedad de las iglesias obtenidas por conquista y las que decidiera erigir (incluidos unos límites que ya definían circunscripciones parroquiales: "... infra fines *Parochiarum vestrarum, quas a Saracenis acquisitis vel in posterum acquiretis...*"), también diseñaba lo esencial para el ejercicio de la *cura animarum*¹¹⁵. Es decir: establecía el régimen institucional para su clero (presentación por la Orden al obispo, ordenación y comisión de cura de almas por éste) y fijaba los actos a los que quedaba obligado el prelado archidiocesano, sin cobrar nada. El obispo debía distribuir gratuitamente a las iglesias el crisma y el santo óleo, y además, consagrar altares y templos y ordenar clérigos para servirlos. Si en general los diocesanos exigieran algún pago, los freiles calatravos podrían recurrir a otros obispos:

“Chrisma vero, Oleum Sanctum, consecrationes altarium, seu basilicarum, ordinationes clericorum qui ad sacros Ordines fuerint promovendi, et caetera, Ecclesiastica Sacramenta a Diocesano Episcopo suscipiatis, si quidem Catholicus fuerit et gratiam atque communionem apostolicae Sedis habuerit, et ea vobis gratis et absque pravitare aliqua voluerit exhibere, alioquin, liceat vobis quemcumque malueritis catholicum adire”¹¹⁶.

La documentación donde más directamente se refleja la vida religiosa desarrollada en las parroquias, constituida por las visitas, no aporta noticia alguna

¹¹⁵ En iguales términos el papa Inocencio III confirmará los mismos derechos para la Orden (en el transcurso de casi tres décadas, siguientes a la fecha de la bula de 1187).

¹¹⁶ 1187, noviembre 4. Ferrara.- J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium*, pp. 24-25. Más adelante, las bulas de confirmación de la Orden de Calatrava tercera y cuarta de Inocencio III incluyen los mismos párrafos, en 1199 y en 1214. Respectivamente: 1199, abril 28. Letrán.- *Ibidem*, p. 34; 1214, mayo 20. Roma.- *Ibidem*, p. 45.

sobre los encuentros entre el arcipreste archidiocesano (el arcipreste de Calatrava) y los curas de los templos del señorío calatravo para hacer entrega, el primero a los segundos, de los sagrados óleo y crisma. Lógicamente, tendrían que ser los clérigos quienes recurrieran a él cuando se quedara sin ellos, como prevé en su *Catecismo* Pedro de Cuéllar (“E dezimos que los prestes deven tener el olio sacro e la crisma en vasos limpios e so fiel guarda; e si falleçiere crisma o olio, deven echar a los arçiprestes por ello; e si non lo pueden aver dellos, si alguna cosa fincó en los vasos dello mescle en lo que fizo olio non consagrado”¹¹⁷), cargando así la responsabilidad sobre el presbítero que ejerce la cura de almas, que también es el único responsable de la buena custodia de los óleos sagrados. Creemos que esta interpretación es la adecuada, y no otras¹¹⁸.

En cambio, la prescripción de *tener el óleo y el crisma guardados con decencia, limpieza y honor, y en segura custodia*, emerge muy a menudo en las visitas. Es decir: de nuevo, es el aspecto tangible, material, de los sacramentos, el objeto de la supervisión calatrava. No serán tema de pesquisa y enmienda la frecuencia en que los curas los hacen renovar ni el modo de obtenerlos, y tampoco la corrección en la celebración de los sacramentos del bautismo y la extremaunción. Pero los visitantes sí se interesan insistentemente por el modo en que se tienen los óleos en las iglesias. Veamos los datos al respecto.

Previamente, cabe recordar que hubo constituciones sinodales coetáneas preocupadas por el tema; el Sínodo de Ávila de 1481, por ejemplo, insiste particularmente en la custodia: óleo y crisma se guardarán bajo llave (como también la eucaristía, las aras y los corporales, los cálices y las patenas) y con

¹¹⁷ Publ. J.-L. MARTÍN y A: LINAGE: *Religión y sociedad medieval...*, p. 189.

¹¹⁸ En el valioso trabajo de edición y estudio de este *Catecismo*, J.L. MARTÍN interpreta la frase “e si falleçiere crisma o olio, deven echar a los arçiprestes por ello” en el sentido de que el arcipreste habrá de ser echados de su cargo si falta a esta obligación. En nuestra opinión, la frase sigue teniendo como sujeto a “los prestes”, quienes, si les faltase óleo y crisma, deberán pedirlos al arcipreste (*mandar*, enviar por ello).

limpieza. Nadie podrá acceder a ellos salvo los clérigos. Se alude a los hechos ciertos sucedidos en la diócesis, que se pretende prevenir que ocurran, relativos a actos supersticiosos y peligrosos cometidos por malos cristianos e infieles sirviéndose, al parecer, tanto de la eucaristía como del óleo y el crisma¹¹⁹.

En las tierras calatravas se compartió el interés por esa buena guarda de las crismeras. Ahora bien, no se observa en la constitución abulense referida una línea tan marcada como en nuestras iglesias en cuanto a la reverencia, honor y, en suma, riqueza que debe acompañar a los santos óleos y crisma.

Los inventarios de las iglesias parroquiales mencionan prácticamente en todos los casos las ampollas y las crismeras.

Se tiende a describirlas distinguiendo las crismeras “del olio y el crisma” y las del “olio infirmorum”. Puede verse claramente, entonces, que ya en el modo de albergar estos elementos, se los preparaba para el uso sacramental respectivo: el bautismo –cuyo rito postbautismal incluye unción con el óleo y el crisma– y la extremaunción, sólo con óleo, el “oleo infirmorum”. Expresamente son mencionadas en ocasiones tres crismeras “de los sacramentos santos del olio e crisma, e del olio de los enfermos”¹²⁰, y se llega a aludir a ambos sacramentos de modo bastante explícito: “unas crismeras de plata para bautisar e para el olio”¹²¹.

“Tres crismeras de plata” aparecen citadas en bastantes inventarios, en la inmensa mayoría, en efecto. Y debía de apreciarse como un punto de honor para el templo el tener “las tres” en ese metal; así en el inventario de la iglesia de Abenójar se citan “unas crismeras de plata”, pero al lado, con letra diferente, alguien más puntilloso ha anotado lo siguiente: “que son tres”¹²². Nótese que

¹¹⁹ Sínodo de Ávila de 10-14 de septiembre de 1481, de Alonso de Fonseca, 1,2,1.- Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA: *Synodicon hispanum*, VI: *Ávila y Segovia*. Madrid, 1993, pp. 65-66.

¹²⁰ 1539, marzo 3, Villarrubia, igl. Santa María. *Ibid.*, Leg. 6.079, núm. 26, fol. 478v.

¹²¹ 1502, abril 17, Alcolea, igl. Santa María. *Ibid.*, Leg. 6.110, núm. 17, fol. 210r.

¹²² 1495, junio 20, Abenójar, igl. Santa María. *Ibid.*, Leg. 6.109, núm. 40, fol. 220v.

“crismera” se denomina al recipiente no sólo del crisma sino también del óleo consagrado¹²³, si bien a menudo encontramos la distinción entre “crismeras” y “ampolla para el óleo”.

Puede afirmarse con rotundidad que existe un progresivo incremento de la valoración y el aprecio de estos elementos, tanto entre los responsables locales de las iglesias como en los visitantes. Se manifiesta en el interés porque sean de plata preferentemente, incluidos los tapadores, y se guarden bajo llave. En pocas ocasiones los visitantes tienen que ordenar adquirir las crismeras (caso de pequeñas iglesias, cuya condición parroquial es reciente, como la de Tirteafuera en 1510), aunque sí es más corriente que requieran comprar ampollas de estaño (Mestanza, 1510), pero con frecuencia sí mandan cambiar los tapadores de *cera* de las crismeras por otros de *plata*, “bien hechos e pulidos”¹²⁴. No siempre lo conseguirán: a veces el cuerpo del recipiente es de plata, pero el tapador continúa siendo de cera a pesar de haberse ordenado lo anterior “para que estoviesen mas deçentes”¹²⁵.

En ocasiones, aún contando con la parquedad descriptiva de los inventarios, se ve que las “ampollas” no son objeto de una especial consideración en los templos, tal como se tienen almacenadas¹²⁶. O lo pone de manifiesto el metal, no siempre precioso, de estos recipientes contenedores del óleo y el crisma.

¹²³ En el inventario del templo de San Jorge en Aldea del Rey son enumeradas “unas crismeras de plata”, de un lado, y “una crismera en questa el olio”, de otro.- 1491, marzo 11, Aldea del Rey.- Ibid., Leg. 6.075, núm. 6, fol. 107v.

¹²⁴ 1539, marzo 3, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.079, núm. 26, fol. 479r.

¹²⁵ Precisamente se trata del caso de la iglesia anterior: diez años después, el mandamiento no se ha cumplido: 1549, octubre 26, Villarrubia. Ibid., Leg. 6.080, núm. 3, fol. 58r.

¹²⁶ Por ejemplo, el inventario de 1471 de la iglesia de Caracuel, sólo después de enumerar todos los objetos litúrgicos ricos (cálices y cruces de plata) y las vestiduras litúrgicas de seda y terciopelo, y tras la relación de los libros, incluye las ampollas entre el incensario viejo, el acetre viejo, las campanas, los hierros de hacer formas para consagrar, etc.- 1471, octubre 24, Caracuel. Ibid., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 63v.

En realidad son raras las crismeras de otro material distinto de la plata y, en cambio, a veces se tienen ampollas para el óleo hechas de *estaño* o de *peltre* (similar al estaño pero con cinc y plomo), o de latón (azófar). Por ejemplo, en la rica iglesia parroquial de Daimiel hay crismeras de plata y ampollas “del olio” de estaño (1491), mientras que otras iglesias mucho peor dotadas tendrán todas de plata. También existe la combinación de “unas crismeras de plata y otra de açofar para el olio”, como en la iglesia de Alcolea¹²⁷. Otras veces, es posible que muchas de las “ampollas de estaño” (sin especificar que contengan el óleo) citadas en tantas relaciones se emplearan no para los óleos sino en otras cosas, como para el agua en el servicio del altar, en las misas. No faltan tampoco los casos en que se están usando crismeras deterioradas, si no rotas (Mestanza, 1510¹²⁸).

Pero en general, puede decirse que es alto el nivel de aprecio (y consiguiente cuidado) por estos elementos materiales para los sacramentos – consagrados siempre por obispos, y quizás no siempre fáciles de tener–. Además, debía influir en la veneración por el óleo y el crisma su empleo en sacramentos tan conocidos y respetados como el bautismo y la extremaunción, con los probables añadidos supersticiosos sobre las cualidades intrínsecas a aquellos que eran comunes en la época.

En efecto, ya desde que comenzamos a disponer de inventarios detallados y seriados, al comenzar la década de 1490, los responsables de las iglesias han mostrado sensibilidad respecto al uso sacramental de los santos óleos y del crisma, y aquellos listados de bienes describen con frecuencia “crismeras *de plata*” y ampollas “de plata para el olio”, que además, muy posiblemente son *guardadas en el sagrario*, citadas a continuación prácticamente del relicario o cofre donde se tiene el Santo Sacramento¹²⁹. Así parece ser en 1491, y en los años

¹²⁷ 1493, enero 15, Alcolea, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.075, núm. 13, fol. 61v.

¹²⁸ Los visitadores ordenan a los oficiales del consejo y a su mayordomo arreglar cierta crismera de plata de la iglesia, cuyo pie “se sale”.- Ibid., Leg. 6.076, núm. 16, fol. 334.

¹²⁹ Al tratar de la *devoción eucarística* en otro lugar, nos hemos referido a los *sagrarios* que, aunque no merecen una atención explícita sino después de 1500 en los

posteriores, en iglesias como las de Almagro¹³⁰, Bolaños¹³¹, Calzada¹³², e igualmente, Daimiel, Piedrabuena, Granátula, Malagón, Valenzuela, Santa Cruz de Mudela, Abenójar, Villarrubia, Carrión, Corral de Caracuel, Mestanza, Torralba, El Moral, Agudo...; en casi todos los templos parroquiales, en suma. Incluidos algunos de tipo medio-bajo en su dotación (el de Saceruela) y otros bastante modestos como el de San Salvador en Picón. En cambio, eran de sencillo estaño las ampollas de la iglesia de Cabezardos (1493), que casi era el único templo con cáliz de plomo, y tenía un corto y pobre ajuar (arca de madera para la eucaristía, vestiduras que no eran de otro tejido sino lienzo, alfombras rotas, etc.); también en la iglesia de Gargantiel eran de estaño, aunque aquí al menos se citan “crismeras destanno” y, además y aparte, un par de ampollas de lo mismo.

El hecho de preservarlas en el sagrario, en tantas ocasiones, muestra el valor que se les concedía; y si en muchos casos tenemos sospechas fundadas de que aquello era así, en otros no cabe duda alguna: “tres crismeras de plata *questan en el sagrario*” se citan, por ejemplo, para la iglesia de Manzanares¹³³, y sin ser tan explícitos, otros inventarios lo dejan claro, al encabezar la relación de objetos

inventarios, seguramente antes de esa fecha ya están albergando la serie inicial de objetos enumerados en estos documentos. Así, hacia 1491 un inventario puede abrirse con una colección de elementos de plata y oro simplemente citados uno a continuación del otro (cálices, custodias, un relicario con el Cuerpo de Cristo, cruces, estolas ricas, las propias crismeras de plata...), y en otro inventario posterior del mismo templo, repetirse la lista pero con una diferencia: aclarando que todo ello está guardado en el sagrario. En este trabajo puede verse lo relativo a estos sagrarios a modo de grandes armarios utilizados para tener custodiados objetos valiosos de la iglesia, bajo llave, a veces, pero también, siempre, con la protección que supone el incurrir en sacrilegio si se roba en ellos.

¹³⁰ 1491, marzo 17, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.075, núm. 7, fol. 122r.

¹³¹ El inventario se inicia con “Primeramente / un relicario de plata / dos aras con sus corporales / unas crismeras de plata”, a lo que siguen cruces de plata, cáliz y casullas lujosas.- 1491, abril 2, Bolaños, igl. Santa María de Alta Virtud. Ibid., Leg. 6.075, núm. 8, fol. 162v. Es el típico conjunto contenido en los sagrarios que, más adelante, se inventaría bajo un epígrafe del tipo “primeramente en el sagrario”.

¹³² Tras el “cofre de madera en questa el Corpus Christi”, siguen las crismeras de plata y luego dos aras con sus corporales, cruces, cálices, custodias, etc.- 1491, febrero 22, Calzada, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.075, núm. 5, fol. 84r.

¹³³ 1495, mayo 24, Manzanares. Ibid., Leg. 6.109, núm. 37, fol. 131r.

que incluye las crismas con la expresión “en el sagrario”¹³⁴. Desde luego, entrada la década de 1530, cuando coinciden la mayor expresividad de los inventarios con el incremento en el boato de los sagrarios y, en tercer lugar, las visitas específicas a los sagrarios, sí son muy claras las referencias a las crismas guardadas en ellos, como ocurría en el peculiar tabernáculo-armario de San Bartolomé de Almagro: tenía estrado, custodia, profusión de paños, documentos importantes, cajones..., y en uno de estos, guardadas “dos crismas de plata en questa el olio e crisma e otra anpolla de plata en questa el olio enfermorum”¹³⁵.

Debía de ser un mérito añadido el tener tapaderas también de plata, y más aún, algunas ampollas o crismas podían llevar alguna ornamentación: por ejemplo, son de este tipo las que hay en la iglesia de Santa María La Mayor en Argamasilla:

“... unas crismas de plata en questa olio y crisma con sus tapadores de plata /
yten otra anpolla de plata para el olio con una cruzeta de plata”¹³⁶.

Iglesias bien dotadas superaban el número de las tres crismas de plata, como la de El Moral. En ésta y en otras, como la de Torralba, había un conjunto de “tres crismas de plata “con ampollas” o una ampolla, de plata también. Quizás se distinguía entre el crisma y óleo guardados, reservados, y el que se llevaba para los sacramentos; en especial el óleo transportado para dar la extremaunción a la casa del moribundo podía separarse, en un recipiente más, del que quedaba custodiado en la iglesia.

En todo caso, los visitantes calatravos procuraron mejorar el estado de tales ampollas cuando era necesario. Por ejemplo, fue el caso de la iglesia de

¹³⁴ Así en 1495, junio 5, Pozuelo. Ibid., Leg. 6.109, núm. 39, fol. 190v.

¹³⁵ 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.078, núm. 1, fol. 34r.

¹³⁶ 1493, febrero 16, Argamasilla. Ibid., Leg. 6.075, núm. 21, fol. 186v.

Cabezarados, donde ya se ha referido la pobreza de sus crismas de estaño en 1493; en la visita de 1537 los freiles inspectores recuerdan que los precedentes visitantes (¿en 1534?) habían ordenado trocar todas por crismas de plata, pero encuentran cumplido el mandamiento a medias: sí hay ya dos crismas “de plata para los santos sacramentos del olio y crisma”, pero la del “olio ynfirorum” sigue siendo una ampolla de estaño. Los freiles ordenaron hacerla en plata en un plazo de seis meses, bajo la pena de 300 mrs.¹³⁷ Lo ocurrido revela que en la iglesia se había hecho, en efecto, un esfuerzo por dignificar la guarda de los óleos (aunque sin abarcar todo lo requerido, pues a la vez habían realizado otras mejoras en ajuar suntuario); y también refleja que para los freiles calatravos no había diferencia entre la reverencia debida a uno y a otro sacramento (el bautismo, para el que se emplean las crismas, y la extremaunción, que requiere el concurso imprescindible del óleo).

También la devoción de las gentes seguía la misma línea de procurar tener crismas o ampollas de material rico, y así quedaba patente en algunas donaciones. Por ejemplo, al mayordomo de cierta iglesia le ordenan los visitantes “que ha de haser un par de ampollas de plata de la taça de la yglesya pues para aquello fue mandada”¹³⁸. Y en general las iglesias que carecían de estos recipientes en metal precioso procuraban hacerse con ellos, como hemos comprobado en el templo parroquial de Caracuel (en 1493 su inventario cita “tres crismas para la crisma e olio de plata”¹³⁹ de las que carecía en 1471). Lo sincero del interés general por estos objetos de uso litúrgico se manifiesta también en el siguiente detalle: en cierta ocasión, la pena impuesta por los visitantes a un delincuente consistió en entrar en sus bienes para contribuir a adquirir crismas

¹³⁷ 1537, diciembre 8, Cabezarados, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fols. 366r y 373v.

¹³⁸ 1495, junio 17, Piedrabuena, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.109, núm. 40, fol. 217v.

¹³⁹ 1493, enero 12, Caracuel, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.075, núm. 13, fol. 55v.

de plata para la iglesia; no se trató de una multa aplicada genéricamente “para la obra de la iglesia”, como tantas veces, sino de solventar de modo eficaz una necesidad del templo cuya respuesta no se quería aplazar. Era un cuadrillero vecino de Puebla de Don Rodrigo que, en presencia de los propios visitadores, había pretendido agredir con armas a un alguacil

“E por ello incurrio en graves penas en el derecho estableçidas, por tanto de parte de sus altesas vos mandamos que en lugar de la pena corporal que por ello meresçe fagays esecucion en sus bienes *para ayuda a las unas crismeras de plata*”¹⁴⁰.

En cambio, a los alcaldes que debían ejecutarlo sí les amenazaron los visitadores con la pena de dos mil mrs. para la obra de la iglesia, los que difícilmente esperarían los freiles que se hicieran efectivos¹⁴¹.

Si hablamos de “interés” y de “mérito” en el caso de estos recipientes es con intención, desde la propia mentalidad de los clérigos, los visitadores y los fieles cristianos del señorío calatravo. Aquello se evidencia incluso, o precisamente más, en el engaño –fuera por ingenuidad o a sabiendas-- de querer presentar como hechas de plata crismeras que no lo eran. Nos referimos a cierta anotación de un inventario de la iglesia de Bolaños:

“unas crismeras [*tachado: de pla*], en el ynventario de la otra visytaçion se desya que heran de plata, el cura dixo que no lo son”¹⁴².

A pesar de ello, más abajo la misma relación de esta iglesia incluía otras “tres crismeras de plata” a las que ya no se objetaba nada.

¹⁴⁰ 1493, enero 25, Puebla de don Rodrigo. Ibid., Leg. 6.075, núm. 14, fol. 88v.

¹⁴¹ La amenaza se incluye al final de los mandatos a modo de conminación estereotipada que en realidad era de muy difícil aplicación (incluso a menudo visitadores que encontraron punibles a oficiales de concejos por motivos similares solían renunciar expresamente a exigir el castigo).

¹⁴² 1495, mayo 12, Bolaños, igl. Santa María de Alta Virtud. Ibid., Leg. 6.109, núm. 35, fol. 65v..

Al final del periodo estudiado se procura que se custodien en una alhacena o pequeño armario abierto en la pared, junto a la pila bautismal, cerrada aquella alhacena con llave, y dentro del recinto en el que se quiere que quede la pila, rodeada de reja bajo llave a su vez¹⁴³. En ocasiones, sí fueron halladas precisamente de este modo, “deçentement” (iglesia de Villarrubia en 1539).

Además, un signo inequívoco de la importancia que los freiles caltravos visitantes otorgan a los santos óleo y crisma es que en la década de 1530 realizan expresamente una “*visita a las crismeras*”, igual que la visita específica al sagrario y a la pila bautismal.

La inspección fijada para estas crismeras o “ampollas” no obedece a un afán neutro de vigilancia en ese terreno, para asegurar su buen estado; se explica en un contexto de respeto, reverencia, unción hacia una *res sacra*. Todo ello puede no manifestarse con una especial expresividad; los argumentos para ordenar los cambios, en su caso, suelen reducirse a la decencia y la honestidad. Sólo a modo de ejemplo, así se registra la visitación a las tres crismeras de plata “de los sacramentos santos del olio e crisma e del olio de los enfermos”, que se encuentran en el sagrario en la iglesia de Argamasilla; los visitantes anotan únicamente que las encontraron bien aderezadas y a buen recaudo¹⁴⁴.

Sí juzgamos de interés el hecho de que a veces los visitantes generales de la Orden de Calatrava titulen su inspección como una “*visytacion a los sacramentos santos del olio e crisma e el olio de los enfermos*”. Por ejemplo, al examinar la iglesia de santa María de la Encarnación en Corral de Caracuel.

En efecto, como se expuso al comienzo de la parte de este estudio dedicado a los sacramentos (al tratar de comprender y cualificar la proyección de la Orden en el terreno de la vida sacramental parroquial), la propia autoridad

¹⁴³ Por ejemplo, los visitantes mandan que el óleo y el crisma se tengan así en la iglesia de Daimiel: 1539, febrero 6, Daimiel. Ibid., Leg. 6.079, núm. 26, fol. 410r.

¹⁴⁴ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fol. 106v.

calatrava entendía que *a ella* correspondía inspeccionar, visitar y corregir lo relativo a la celebración de los sacramentos en las parroquias. Pero esto se limita a la *materialidad* de los sacramentos, que llega a identificarse –en la expresión citada se aprecia bien-- con la totalidad del sacramento preparado y conferido. Los freiles *visitan los sacramentos*, pues, pero inspeccionan en realidad el óleo y el crisma. Éstos terminan suplantando (“sacramentos santos del olio e crisma e el olio de los enfermos”) a “bautismo” y “extremaunción”. Pues bien, el resultado de esta visita es que encuentran “que [*los sacramentos santos del olio ...*] estan puestos en tres ampollas de plata con sus tapadores a buen recaudo”. En este caso, no se guardaban en el sagrario, sino en una alhacena con su llave y cerradura, junto al altar mayor¹⁴⁵.

Era la tendencia seguida por entonces: sacar las crismas del sagrario y tenerlas en lugar aparte, pero bien preservado bajo llave; un armario específico que podía estar, como aquí, cercano al altar, o bien próximo a la pila de bautizar como en otros lugares estaba o querían los visitantes que se instalara. Por ejemplo, en la iglesia de Valdepeñas habían encontrado

“tres crismas de plata en una alhazena questa junto a la dicha pila, donde esta el olio e crisma y el olio de los enfermos, con su llave como deven estar”.

Eso sí, los tapadores de las crismas eran de cera, y llevaban puestas “unas plumas por espigas para sacar la crisma e olio” (para dosificar la retirada de esos elementos).

Los freiles tuvieron que reiterar otro mandamiento ya anterior, e incumplido, de hacer de plata las espigas y los tapadores¹⁴⁶. Por las mismas fechas, en otras iglesias se había adoptado la misma solución para almacenar las

¹⁴⁵ 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fol. 266r.

¹⁴⁶ 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.079, núm. 9, fol. 237r.

crismeras, compartiendo alhacena con el libro de registro bautismal junto a la pila¹⁴⁷.

Como se ha señalado, salvo cuestiones de detalle, parece que desde los propios templos --los clérigos-- y en los concejos estaba muy extendida la conciencia del respeto y honor que merecían el santo crisma y el óleo consagrado. Pero más aún, en este caso sobre ello incidía el interés de los freiles caltravos visitantes, y esto es importante: la valoración y respeto de un elemento litúrgico era algo que tarde o temprano terminaba transmitiéndose a los responsables de las iglesias locales --clérigos curas y capellanes, mayordomo, oficiales concejiles, etc. Téngase en cuenta que las visitas dejaban testimonio escrito, y que a medida que avanzaba el siglo XVI se regularizaron cada vez más, con el concurso de los alcaldes y regidores de los concejos, los comendadores, los gobernadores del Campo de Calatrava o sus lugartenientes..., quienes no podrían dejar de observar, para tenerlos *grosso modo* como modelos, cuáles eran, si no los contenidos, sí los epígrafes de las visitas realizadas por los inspectores de la Orden.

De todos modos, en absoluto se obedecía siempre un modelo de conducta impuesto por los freiles visitantes, en cualquier terreno. Sospechamos que, como regla general, la obediencia era proporcional a la coincidencia de lo mandado con lo querido para los intereses locales. De hecho, el mandato de colocar tapadores de plata en los recipientes que contenían el óleo y el santo crisma, fácil de obedecer en cuanto que no era necesaria mucha cantidad de dicho metal, podía ser olvidado por mera negligencia, como sabemos que en ocasiones ocurrió¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Por ejemplo, en Villarrubia en 1539. Ibid., Leg. 6.079, núm. 26, fol. 478v-479r.

¹⁴⁸ Los visitantes, en casos semejantes, no ejecutaban la pena pecuniaria: al constatar que el mandato de la visita anterior no se había cumplido, los próximos inspectores advierten a los oficiales del concejo y al mayordomo de la iglesia que podrían ser condenados en la pena con que se les amenazó, “pero reservando en nosotros para las

Queda como impresión general, a pesar de esto último, que existía coincidencia entre el clero local, el pueblo y la autoridad calatrava en la valoración de los elementos citados, óleos y crisma, como sagrados y merecedores del mayor respeto. Las expresiones que ganan terreno conforme avanzan las primeras décadas del siglo XVI, “los sacramentos santos del olio e crisma e del olio ynfirorum” lo demuestran, a la vez que manifiestan una transposición quizás algo materialista en la forma de comprender los sacramentos, simplificados hasta identificarse con la *materia* que los integra (aunque no son materia imprescindible del bautismo en sí el óleo y el crisma).

En todo caso, la voluntad de reconocer y otorgar la mayor dignidad a una parte más tangible de estos sacramentos expresa que se había impuesto un sentido innegable de la sacralidad de los sacramentos mismos. Otros componentes que en la mentalidad de las gentes pudiera tener ese sentido sacro (temor, asignación de contenidos erróneos, creencias en efectos desviados, mágicos...) quedan fuera de nuestro conocimiento.

mandar executar quando convenga, de parte de su magestad e horden mandamos que de ciertos pedazos de plata que estan en poder del mayordomo” se hagan los tapadores.- 1549, octubre 26, Villarrubia. Ibid., Leg. 6.080, núm. 3, fol. 58r. Anteriormente, en 1538 en la iglesia de Miguelturra también los visitadores comprobaron que el mismo mandato de los visitadores precedentes estaba sin cumplir: igualmente, se trataba de que en las tres crismas de plata con los óleos y el crisma cambiaran los tapadores de cera por otros de plata. Los oficiales del concejo alegaron “que estava encargado el platero”.- 1538, diciembre 31, Miguelturra, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6.079, núm. 21, fol. 41r. Hubo otros varios casos similares.

Capítulo 3

EL BAUTISMO

3.1. LA CONCEPCIÓN Y EL APRECIO DEL SACRAMENTO.

Carecemos de datos sobre la celebración propiamente dicha del sacramento del bautismo en las iglesias del Campo de Calatrava, pero de lo expuesto ya en otros puntos puede inferirse la enorme importancia que tenía este sacramento en la vida parroquial.

Recuérdese que al tratar de los libros de liturgia sacramental en general pudo comprobarse la profusión de libros para bautizar; a veces, incluso el libro “bautisterio” parecía ser el único imprescindible realmente en los templos, en el terreno de los sacramentos. En segundo lugar, el óleo y el crisma necesarios para el bautismo —no imprescindibles, pero sí empleados en el rito post-bautismal— fueron objeto de un gran aprecio, tal como se ha referido en un apartado previo a estas líneas (se guardan en crismeras prácticamente siempre de plata, a menudo en el sagrario o, en todo caso, se tiende a preservarlos bajo llave; les llaman “santo olio e crisma” y los identifican con “el sacramento”, etc.) . Y en tercer lugar, a propósito de las vestiduras, tanto las ricas “estolas de bautizar” de las que se habló en el capítulo de las vestiduras, insignias y ornamentos litúrgicos (guardadas en los sagrarios), como los numerosos “capillos de bautizar” que tienen todos los templos para uso de los pequeños neófitos, atestiguan la disponibilidad, frecuencia, familiaridad y reverencia con la que en las parroquias debía de celebrarse el sacramento. Únicamente cabe añadir un elemento que, documentado ocasionalmente, quizás estaba presente de modo habitual durante el rito bautismal: la cruz. Cierta inventario incluye, entre los objetos ricos y valiosos guardados en el sagrario, “otra *cruz de plata con que bautizan*”; en el mismo lugar

tienen “un estola para administrar los sacramentos” y las “crismeras de plata en questa el olio e crisma” y un “manual donde se asyentan los ninnos que se bautizan”¹.

En cuanto a la comprensión o *noción* de lo que significaba, no encontramos en las inspecciones calatravas definiciones de este sacramento o alusiones a su significado teológico (qué es y cuál es su fundamento bíblico y espiritual, sus efectos); ni tampoco referencias a su aspecto disciplinar, como podrían ser, por ejemplo, las relativas a la materia y la forma debidas, al ministro y la adscripción parroquial de cada bautizando, a las diversas situaciones de los sujetos (niños pequeños, recién nacidos en peligro de muerte, adultos y su instrucción preparatoria e intencionalidad, en su caso), etc.². Tampoco hay preocupación por el ritual, de modo que están ausentes las recomendaciones sobre los libros que lo contienen.

Así, las denuncias y los mandamientos correctores de los freiles calatravos que tienen que ver con el bautismo no se acompañan de argumentaciones justificativas teóricas sobre su esencia y sus efectos; y los visitantes parecen dar por conocidos los aspectos disciplinares, que incluirían la obligación de los curas de manejar unos determinados textos, contrastados debidamente, para garantizar la corrección de la *forma* al administrar el sacramento (al menos, algunos cánones toledanos así lo exigían a todo el clero parroquial de la archidiócesis, igual que se estipulaba en otras diócesis). Pero sí existen, en efecto, inspecciones, denuncias o reprobaciones y mandatos por parte de aquellos visitantes para corregir ciertos usos relacionados con el bautismo en las iglesias del Campo de Calatrava.

Los aspectos a los que se refieren tales inspecciones, los que preocupan a los freiles calatravos, resultan ser bastante externos o periféricos, en particular si

¹ 1534, agosto 14, Almagro. Ibid., Leg. 6.078, núm. 1, fol. 34r.

² *Vid. supra*, en el apartado anterior, los contenidos abordados en las obras de doctrina y los catecismos: esencia, efectos, frecuencia, el ministro, la materia y la forma de los sacramentos...

se comparan con todas las cuestiones susceptibles de plantearse en torno a este y los demás sacramentos, cuestiones centradas, como se ha indicado, en sus efectos, la manera de administrarlo, quién, a quiénes, etc.

En esencia, los visitadores calatravos se interesan por dos asuntos: 1) por una parte, el aspecto y dignidad de los objetos y espacios para bautizar; y 2) por otra, lo relativo al registro del bautizado.

En el primer aspecto entra de lleno la atención prestada por los freiles a las pilas de bautismo, muy en especial a su preservación bajo llave. Ésta es una cuestión que, aunque tiene su importancia y está derivada directamente de los criterios que maneja para otras “res sacrae” el propio Concilio IV de Letrán (c. 20)³, apenas es recordada en los sínodos y los concilios en general (en algún caso, alguna constitución puede reiterar la norma⁴); sus cánones, en cambio, suelen desarrollar por extenso casuística y doctrina sobre otros muchos temas en el campo de la administración de los sacramentos. Sin embargo, en las visitas calatravas este detalle formal ocupa un lugar muy importante en las exigencias hechas a las parroquias. A veces, es la única, dando por cumplido todo lo demás u obviando indicaciones sobre modos, condiciones y requisitos en el bautizar. Igualmente, las advertencias y correcciones sobre el óleo y el crisma que dirigen los freiles a los clérigos dan por sentado que éstos tienen los santos óleos en los templos, que en su momento los recogieron correctamente y que los renuevan. Los visitadores se fijarán en el modo de guardarlos, buscando --con la habitual combinación de sentido del decoro y sentido práctico que guía las visitas-- la consecución de varios fines a la vez: la estética y la dignidad (si es posible,

³ “Statuimus ut in cunctis ecclesiis chrisma et eucharistia sub fidei custodia clavibus adhibitis conserventur ne possit ad illa temeraria manus extendi ad aliqua horribilia vel nefaria exercenda”. La pena fijada para el clérigo negligente es la suspensión del oficio por tres meses, que se alargará si por su incuria llega a ocurrir algún suceso nefando.- Concilium Lateranense IV a. 1215, constitutio 20. *CLCLT-Cetedoc*, Lovanii Noui, pág. 244.

⁴ Por ejemplo, cierta constitución “Que las pilas del bautismo esten cerradas con llave” en el Sínodo de Segovia de 1529, Tít. 3, 16.-Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon Hispanum*, VI, p. 522.

incluso el lujo); la funcionalidad del uso, de modo que facilite la celebración de los ritos; y la seguridad del objeto sagrado.

El segundo aspecto atendido por los visitantes calatravos, lo referente a registrar a los bautizados en los libros parroquiales al efecto, no deja de constituir una cuestión administrativa, aunque presente derivaciones pastorales dadas las consecuencias religiosas disciplinarias que tiene la constatación escrita de la identidad del bautizando y de sus progenitores y padrinos. Como se sabe, tales consecuencias relacionadas con la legitimidad matrimonial tienen lugar a causa de los parentescos espirituales generados por los apadrinamientos, y el obstáculo para vínculos matrimoniales futuros que suponen.

Así, el *interés --indudable-- de los visitantes en velar por el sacramento* no resulta ser tanto un interés pastoral, sino *dirigido a supervisar y garantizar su corrección en un plano formal*. No contemplan cuestiones directamente religiosas; no ya en su faceta espiritual, sino ni siquiera desde el punto de vista técnico, disciplinar. Esto puede ser porque, pareciéndoles tan evidente tal dimensión religiosa en los servicios parroquiales, entiendan superfluo insistir en ella. O puede deberse a la ignorancia. O bien (quizás en parte por ese mismo desconocimiento preciso de la disciplina y teología sacramentales), al hecho de considerar los visitantes que tales contenidos no les corresponden como campo de supervisión; de ser así, estarían admitiendo implícitamente que ya hay unos referentes normativos de *la Iglesia*, el derecho canónico común, y las sinodales toledanas en este caso, y que son las jerarquías de la Iglesia --diocesana: el arcediano y el arcipreste, ambos de Calatrava-- las competentes para su vigilancia. Sin embargo, como se indicó al tratar la cuestión al comienzo de este capítulo, de forma previa y como reflexión para el conjunto de los sacramentos, no parece que así fuera; es decir, la Orden de Calatrava, según todos los indicios, entiende que es a ella a quien corresponde la supervisión en este terreno. Por lo tanto, la Orden, o sus visitantes en particular, son plenamente responsables de las omisiones y deficiencias que encontramos en el sentido de las visitas en cuanto a la vida

sacramental; o, a la inversa, el énfasis que ponen en los aspectos más formales es elección suya.

En todo caso, aparentemente, lo que sustenta las admoniciones de las autoridades calatravas en cuanto al bautismo es su perenne preocupación por las apariencias. En este sentido, de nuevo habrá que recordar que el hecho de tener la Orden de Calatrava *de facto* las atribuciones sobre iglesias parroquiales -- competencia, en otros casos, de las jerarquías diocesanas--, podía resultar empobrecedor para la vida parroquial; y ello, a causa de las carencias teológico-pastorales, e incluso disciplinares, que presentaba la tarea supervisora de los enviados de la milicia.

Parece evidente que, atendiendo al tema que nos ocupa, el conjunto de puntos de interés en los que centran su labor correctora resulta superficial. Sin embargo, ha de recordarse que en la mentalidad de estas autoridades es importante el asegurar la “decencia”, guarda, buen “adereço” y buen “reparo” en todo lo formal (los objetos y elementos del templo, y su buen estado, su pulcritud, preservación y protección), y que ello, al fin y al cabo, es un modo de honrar y servir a Dios. A su manera, aún fijado su punto de mira en cuestiones meramente externas y no esenciales en relación con la administración del bautismo, evidencian su preocupación e interés por ejercer adecuadamente su función de vigilar las tareas desarrolladas por la institución parroquial también en el terreno eminentemente religioso, el sacramental. Y manteniéndose en esa línea de valores y objetivos, no cabe duda de que el esfuerzo de los freiles fue en aumento a lo largo del periodo estudiado.

* * *

Como se ha indicado arriba, puesto que nada indican las visitas sobre la esencia del bautismo, su necesidad, efectos, etc., es de suponer que tanto los

visitadores como el clero local y los fieles participarían de las *concepciones habituales en la época*. Serían las que siguen.

Señala J.L. González Novalín que, si bien es cierto que el concepto manejado en los escritos eclesiásticos polemizantes es el del bautismo como medio de vincular a las personas con la sociedad eclesiástica, en cambio los textos de tipo pastoral ponen el acento mucho más en los efectos personales del sacramento⁵. En efecto, son dos, así, las nociones vigentes sobre el bautismo (en mayor proporción, la segunda, fuera del pensamiento teológico): de un lado, su condición de sacramento de *iniciación* cristiana fundamental; y de otro lado, la que valora su fruto, que es la *remisión de los pecados*.

Encontramos, según la primera noción, definiciones del bautismo como la de aquel sacramento “por el qual se faze el ome christiano”⁶, razón por la que es “*primum et fundamentum nove legis sacramentorum*”⁷, o “puerta de los otros sacramentos”⁸; esto último es expresado así no sólo por considerarlo la auténtica vía de iniciación a la vida cristiana, sino para hacer hincapié en la necesidad de que sea administrado con la “mayor cautela, limpieza e discrecion”, evitando los yerros⁹ que, de existir, podrían invalidar todo el resto de sacramentos recibidos por la persona mal bautizada.

Sin embargo, también la segunda noción apuntada subyace en múltiples referencias a su cualidad transformadora y salvífica: “por el bautismo

⁵ J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN: “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, en *Historia de la Iglesia en España*, III-11: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, p. 360.

⁶ Sínodo diocesano de Ávila del 4 de julio de 1384, 4.- Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon Hispanum*, VI, p. 14.

⁷ Sínodo diocesano de Toledo, 25 de mayo de 1323, 15.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, p. 182. En el mismo sínodo, incluido en la constitución 11 que es una breve *Instrucción*: “Sacramenta ecclesie sunt septem. Primum baptismus, per quem homo efficitur christianus”.- *Ibid.*, p. 174.

⁸ Sínodo diocesano de Toledo celebrado en Alcalá, 10 de junio de 1480, 25.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, p. 318.

⁹ *Ibid.*

regenerados, somos fechos nuevos homes”¹⁰; sin él “... ni se puede faser cosa alguna a Dios grata ni meritoria”¹¹; y en particular: “la obra que faze este sacramento et la pro que nos viene dél es que se perdona en él todo pecado mortal, original et venial et toda culpa et pena”¹².

Abundan las expresiones semejantes (“baptismo es lavamiento de fuera, con çierta forma de palabras, sin el qual non se puede ninguno salvar”¹³), insistiendo especialmente en el *perdón* absoluto, y en el hecho de que éste incluye el de aquella *pena* que habitualmente ha de purgar el pecador, haciendo penitencia, aún tras ser perdonado: “e faze esto el baptismo, que sin penitencia tuelle los pecados todos actuales e el pecado original, asi que <si> luego muriese ome, derechamente yrie a parayso e no sintrie purgatorio”¹⁴. Este perdón del pecado, y el carácter imprescindible del bautismo para la salvación (“sin el qual non se puede ninguno salvar”, aunque también exista el “bautismo de Espíritu Santo” o de deseo) es el fundamento para recomendar que, ante el mínimo peligro de morir, sean bautizados los recién nacidos y cuando estén naciendo incluso por las propias parteras, o por sus padres u otro cualquier seglar --más aún lo podrán hacer los clérigos no presbíteros--, aunque el criterio normativo es que su administración corra a cargo del cura propio. Como se sabe, estos bautismos en el momento del parto tendían a ofrecer una legitimidad dudosa en función de los más que posibles errores cometidos en la materia o en la forma; por ello se preveía la repetición del sacramento en la iglesia parroquial y también una

¹⁰ Sínodo diocesano de Toledo celebrado en Alcalá, 12 de mayo de 1481, 6.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, p. 335.

¹¹ Sínodo diocesano de Toledo celebrado en Alcalá, 10 de junio de 1480, 25.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, p. 318.

¹² Sínodo diocesano de Ávila del 4 de julio de 1384, 4.- Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon Hispanum*, VI, p. 15.

¹³ “Libro Sinodal” de 1325, del obispo de Segovia Pedro de Cuéllar, previo al Sínodo segoviano del mismo año, constit. 16, Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon Hispanum*, VI, p. 280.

¹⁴ “Libro Sinodal” de Segovia, 1325, 16.- *Ibid.*, p. 283.

fórmula que lo garantizaba pero, a la vez, evitaba reiterarlo si ya se había conferido¹⁵.

Aparte de estas nociones, en obras de la época pueden encontrarse otras más curiosas como la manejada por Pedro Ciruelo, quien ve el bautismo como una especie de *pacto* suscrito por el neófito con Dios, incluso de tipo vasallático; el nuevo cristiano realiza libremente esa asunción personal de compromiso con su Señor y renuncia al demonio y a sus obras. Con independencia de la incapacidad de un recién nacido para expresar su voluntad en ese sentido¹⁶, llama la atención la terminología empleada, de tipo feudal, que va más allá de la identificación de Dios con el Señor y el Rey --de modo que abjurar de Él es “crimen lese majestatis”-. Así, en el bautismo el cristiano se convirtió en “sieruo y vasallo muy leal de jesu christo”, a quien hizo “voto y omenaje”; si lo rompe, “cae en caso de traycion o aleuosia”. Y en suma, si el cristiano ha de ser “leal seruidor a su dios”, es porque en el bautismo expresamente “prometio de ser suyo”¹⁷.

¹⁵ “Si baptizatus es, non te baptizo, sed si baptizatus non es, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti”. Así, se recoge en varias constituciones sinodales. Por ejemplo, en el Sínodo diocesano de Toledo, 25 de mayo de 1323, 15.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, p. 182.

¹⁶ La cuestión queda sobreentendida, y el maestro Ciruelo no ve necesario aclarar que son los padres y padrinos del bautizado quienes lo hacen por él.

¹⁷ El párrafo completo corresponde a la Parte I, capítulo 11, dedicado al primer mandamiento de la Ley de Dios y a los pecados que, derivados de las supersticiones, van contra él. “Ca por este mandamiento es obligado qualquiera christiano a ser muy deuoto y leal seruidor a su dios: acordandose de aquel voto y omenaje que le hizo en el baptismo: que alli prometio de ser suyo: y de se apartar de toda manera de concierto y pacto de amistad clara o secreta con el diablo su enemigo. Esto prometio quando en el baptismo le pregunto el sacerdote: abernuncias sathanae et omnibus operibus ejus: y el respondio tres vezes diziendo: abernuncio quiso dezir: yo me ofrezco por sieruo y vasallo muy leal de jesu christo: y renuncio y me aparto para siempre de la amistad de satanas enemigo suyo. Por donde parece que quando algun christiano haze qualquiera concierto y pacto de amistad publica o secreta con el diablo: quebranta este voto y omenaje que hizo a dios y cae en caso de traycion o aleuosia contra su dios: y es crimen lese majestatis mucho mayor que fuera si hiziera vna grande graycion contra su rey o señor de la tierra”.- P. CIRUELO: *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias* [1530]. Introd. y edic.: A.V. EBERSOLE. Valencia, 1978, Parte I, capít. 11, pp. 32-33.

Los deberes cristianos derivan de esa promesa y en cambio no tanto, según parece --no se manejan estos argumentos--, de una exigencia de la propia naturaleza humana (la criatura que ontológicamente deba servir a su Creador); ni tampoco del hecho de que, al bautizarse, el cristiano resulte purificado en las aguas bautismales a modo de participación en la victoria de Cristo sobre el pecado: es decir, lograda esa victoria por el Salvador al morir y resucitar, el cristiano bautizándose participa de la misma muerte al pecado y de la transformación renovadora; no es la persona el agente de su propia salvación (que logra siendo fiel a la promesa que *hizo* a Dios), sino que *es salvado* en la muerte y resurrección de Jesucristo.

Es posible que si en el texto del maestro Ciruelo queda sobredimensionada tal faceta de la asunción personal de un compromiso del cristiano con Dios, de modo que el *voluntarismo* salvífico del neófito parece quedar por encima u oscurecer la gratuidad de la redención por Cristo, aquello ocurra en función del carácter y finalidad del tratado: en efecto, en la lucha contra la superstición, se identifica ésta no sólo como idolatría, sino claramente como demonolatría (en la mejor tradición pastoral medieval¹⁸ y enlazando con la doctrina expresada en los primeros siglos cristianos¹⁹). Más adelante, reiterará Pedro Ciruelo la gravedad de suscribir *pacto* con el diablo y así romper el *pacto* o *voto* hecho con Dios en el

¹⁸ Desde Martín de Braga, en cuya instrucción pastoral *De correctione rusticorum* (c. 572, tras el segundo concilio de Braga de ese año y como fruto suyo) el razonamiento citado es la línea conductora. *Vid.* Martín de Braga: *Sermón contra las supersticiones rurales*. Texto revisado y traducción de R. JOVÉ CLOLS. Barcelona, 1981.

¹⁹ Ya desde comienzos del siglo IV en Hispania es así, a tenor del Concilio de Iliberris de los primeros años de esa centuria; igualmente se aprecia a propósito del priscilianismo (escritos de mediados del siglo IV como el de Paciano; concilio de Zaragoza del 380). Con “la interpretación demonológica que Martín de Dumio daba en el siglo VI sobre los restos de las religiones ibéricas e hispanorromanas (...) En realidad no hacía sino recoger una tradición consolidada ya en el cristianismo”.- S. FERNÁNDEZ ARDANAZ: “El pensamiento religioso en la época hispanorromana”, en *Historia de la teología española* (dir.: M. ANDRÉS MARTÍN), I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*. Madrid, 1983, p. 31.

bautismo: lo hace aquél que practica la nigromancia²⁰, pero también implícitamente quien confía en las comunes prácticas supersticiosas. Definitivamente, a propósito de este sacramento el teólogo trae a primer plano la dimensión y el rito de renuncia a Satanás practicado en su administración: “... cuando en el bautismo le pregunto el sacerdote: abernuncias sathanae ... y él [el bautizando] respondió tres veces diciendo: abernuncio”.

En todo caso, estas ideas sobre el bautismo, su capacidad para perdonar, purificar y limpiar del pecado original y de todo otro pecado mortal y venial, y su condición de sacramento fundamentador de los demás, “puerta” de acceso a la iglesia, etc., son, pues, concepciones ampliamente difundidas en la época que aquí estudiamos y que formarían parte del saber y el sentir de los creyentes del señorío calatravo, como también de las autoridades que la Orden enviaba con jurisdicción eclesiástica. Quizás, así mismo, la noción de pacto realizado por el cristiano con Dios cuando es bautizado, de modo que en adelante el pecar cayendo en supersticiones (mucho más, realizando prácticas de hechicería) supone el quebrantar traidoramente dicho pacto con el Señor.

Desde luego, es muy valorado como *el sacramento* por excelencia en una época (siglos XV y XVI) y en una sociedad donde, a pesar de las nuevas corrientes erasmistas y de interiorización, siguen siendo esenciales la ceremonia, el rito y, por supuesto, la práctica de los mismos sacramentos; en ese contexto, entre ellos se da la máxima importancia al bautismo que, además, introduce a la persona en la Iglesia, algo fundamental bajo las bien conocidas circunstancias

²⁰ Es la nigromancia un “arte” que en el pasado se extendió Aen nuestra españa (...) mayormente en Toledo y en Salamanca”. El que la ejercita comete un gran pecado de ofensa a Dios: “quebranta el voto de la religion christiana que hizo en el baptismo. Luego el tal christiano es apostata y traydor contra Dios y contra la yglesia”.- P. CIRUELO: *Reproucion de las supersticiones y hechizerias* [1530]. Introd. y edic.: A.V. EBERSOLE. Valencia, 1978, Parte II, capít. 11, pp. 48-50.

políticas de la época (supone su identificación con la sociedad civil)²¹. Por lo tanto, es objeto del mayor aprecio como ineludible vía de unión a la comunidad cristiana; más aún, como medio de garantía de acceso a la bienaventuranza eterna inmediata al suprimir toda *culpa* y toda *pena* aneja a la culpa. Sin duda todas estas ideas son de conocimiento común, como parece que lo era popularmente la fórmula clave en la “materia” del sacramento, la de “Ego te baptizo”; prescindiendo del carácter supersticioso de ciertos usos extendidos entre las gentes²², la propia Iglesia fomentaba el considerar santas las expresiones esenciales de la administración de los sacramentos, en latín y en su literalidad²³.

²¹ “En un momento en que la cristiandad medieval cedía el puesto en España a una monarquía católica, dispuesta no sólo a acabar con las minorías no cristianas asentadas en la Península, sino también a ser el largo brazo de la Iglesia en cualquier parte del globo, el sacramento por antonomasia era el bautismo”.- J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN: “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. GARCÍA VILLOSLADA), III-11: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, p. 360.

²² “Ego te baptizo” incluso integraba el elenco de las “nóminas” o fórmulas objeto de devoción que las gentes llevaban escritas consigo en cédulas cerradas como medio de protección o sanación. Parece que a veces también las colocaban en el ganado, los árboles o las viñas. Pedro Ciruelo testimonia cuáles de esas frases o invocaciones se preferían, por devoción: además de la indicada para bautizar, lo eran también otras fórmulas sacramentales como “Hoc est corpus meum”; versículos de algunos salmos (“Saname domine y sanabor”, comienzo del salmo 11; “Miserere mei domine quoniam infrinus sum”, salmo 6,3); el comienzo del Evangelio de San Juan, etc. Por supuesto, condena la superstición y recomienda la oración, que puede ayudarse de la plegaria escrita llevada con la persona pero que será eficaz no por las palabras sino por la devoción y la fe del corazón. Además, procura inculcar a las gentes el rezo de las oraciones más comunes como el Kyrie, el Pater Noster, el Ave María, el Credo y la Salve, más que esas otras frases entresacadas de salmos o propias de los sacramentos.- P. CIRUELO: *Reproucion de las supersticiones y hechizerias* [1530]. Introd. y edic.: A.V. EBERSOLE, Parte III, capít. 41, pp. 89-90.

²³ El maestro Ciruelo reprueba como pecado mortal dar crédito a los ensalmadores que pretenden hacer sanaciones diciendo cosas pretendidamente santas: nunca tienen ciertas palabras virtud natural para curar, por el hecho de decirlas, y Dios sólo excepcionalmente hace sus milagros. En todo caso, “la yglesia madre nuestra de solas siete palabras sabe que *tengan virtud sobre natural diuina para hazer algunos effetos marauillosos*, que son *las palabras de los siete sacramentos* de la yglesia christiana ego te baptizo: ego te absoluo. Etc.” (ello no implica que el teólogo las recomiende para el uso habitual de los cristianos, *vid.* la nota anterior).- *Ibid.*, Parte III, capít. 31, p. 82.

Explícitamente, el aprecio de los visitadores de la Orden de Calatrava hacia este sacramento como acción sagrada sólo se evidencia en alguna expresión aislada que puede encontrarse tardíamente, como cuando ellos mismos mencionan el “*santo bautismo*” al referirse a la visitación expresa a la pila²⁴. Cabe indicar lo mismo en cuanto a la noción sobre la esencia del sacramento: en cierta ocasión se sustituye la expresión “niños (o criaturas) bautizados” por “criaturas que resçibieren *agua despiritu santo*”²⁵.

Pero dicho aprecio sí se manifiesta de forma implícita en la praxis de las visitas, aunque sea, como se ha explicado arriba, en unos aspectos no esenciales sino colaterales en la administración del bautismo. En concreto, en la creciente atención que los freiles prestan al estado de los elementos materiales que son precisos para administrar el sacramento en las iglesias: la pila del bautismo y el espacio inmediato a su alrededor, las crismeras conteniendo el óleo y el crisma necesarios... De un lado, se va incrementando el interés y la minuciosidad de las inspecciones; de otro, la visita que recae sobre tales elementos materiales termina haciéndose sistemática; y en tercer lugar, se introducen en ella nuevos aspectos objeto de supervisión.

En concreto, dicha *tendencia creciente en el cuidado de lo relativo al bautismo* (insistimos: apreciada *al menos* en los visitadores, si no en los

²⁴ Por ejemplo: 1538, diciembre 31, Miguelturra, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 40v. La misma expresión, “visytamos la pila del santo bautismo”, en el mismo año, dos meses antes: 1538, octubre 28, Malagón, igl. Santa María Magdalena. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 26r.

²⁵ Por dos veces en el mismo texto: se refiere al libro sacramental de bautismos. Los visitadores juzgan insuficiente el libro actual que hay en la iglesia “en que se asientan y escriben las criaturas que Resçiben agua de Espiritu Santo”, pues es muy pequeño. Más tarde, ordenan al sacristán que “asiente y escriba las criaturas que resçibieren agua despiritu santo” en el nuevo libro que se compre.- 1549, noviembre 30, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 59v.

responsables locales de los templos) se ve explicada, *grosso modo*, en el siguiente esquema:

- Durante la última década del siglo XV la preocupación de los inspectores calatravos se centra en el *buen estado* de las pilas bautismales; son continuos entonces los mandamientos para arreglar las que lo necesitan.

- Un poco después (visita de 1509-1510), de esa pieza para bautizar interesa, además de lo anterior, su buena *preservación y protección*: se añade la preocupación por las cubiertas fijas sobre la pila y por la existencia en ellas de llaves, candados, verjas alrededor, etc.

- Más tarde, hay *visitas específicas a las pilas de bautizar* (igual que hay “visitas al sagrario”) ya insertas sistemáticamente en las visitaciones de iglesias en la década de 1530. De por sí, esto es revelador de la renovada atención que se presta al sacramento, al menos de la mayor sensibilidad hacia sus elementos materiales. Pero hay que decir que no se corresponde plenamente con el sentir de los responsables locales de los templos, que exhiben un descuido notable al respecto.

- Y paralelamente, en los mismos años encontramos tres novedades. La primera, la consideración del espacio del bautismo como un ámbito con entidad propia dentro del templo: un pequeño *recinto protegido*, un microespacio bien delimitado y que queda definido por su propio mobiliario y por ciertos símbolos iconográficos alusivos al sacramento; así lo quieren los visitantes y es como poco a poco se va configurando en los templos. La segunda, en estrecha relación con lo anterior, es el cuidado por las crismas o “*ampollas*” con el *óleo y el crisma* necesarios para administrar el bautismo: los calatravos buscan mejorar su preservación, pero sobre todo pretenden su dignificación procurando la riqueza de sus materiales (hacen intervenir la plata). A la vez, aspiran a que el lugar para guardar tales crismas responda más racionalmente a su uso: estarán más fácilmente disponibles para el clérigo que ha de bautizar si se tienen en un lugar cercano a la pila, hecho específicamente al efecto y resguardado con llave; esto

reafirma la importancia que se adjudica al acto de bautizar dentro de las funciones parroquiales, relacionando entre sí los elementos materiales necesarios y el espacio donde el sacramento se celebra, y dedicando un rincón del templo a todo ello. La administración del sacramento se alza como función parroquial con su propia entidad y --en cierto modo-- con su autonomía, marcada ésta incluso físicamente en ocasiones, ya que el citado “recinto bautismal” puede tener accesos propios desde el exterior. Y la tercera, la concienciación por parte de los freiles caltravos y también de los propios clérigos sobre la necesidad de llevar un *registro sistemático de los bautizados* en el correspondiente libro sacramental.

Así, aún careciendo de disquisiciones o ni siquiera breves apoyos argumentales que pudieran mostrarnos cuál es el sentir sobre el bautismo que maneja la autoridad calatrava proyectada en las iglesias, es posible deducir cómo es apreciado de un modo creciente. El protagonismo que su base física cobra en los templos puede sin duda reflejar el protagonismo que se le da en la vida cristiana. Y más allá del papel primordial que obviamente tiene como sacramento de iniciación, creemos que todo lo mencionado indica una vez más un cierto afinamiento de la sensibilidad hacia lo sagrado (hacia los cauces sensibles para la gracia de Dios) por parte de las autoridades caltravas. Es cierto que la manifiestan con una gran pobreza de argumentación teológica, espiritual o disciplinar, omitida en sus exigencias. Pero con todo, seguramente ese interés creciente por los elementos bautismales, aún con sus carencias, está indicando la voluntad calatrava de que el pueblo fiel participe de una actitud más reverente hacia lo que significa, simboliza y transmite a Dios.

3.2. LA PILA DE BAUTIZAR Y EL RECINTO BAUTISMAL.

Ya desde comienzos de la última década del siglo XV todas las visitas a las iglesias incluyen el examen de las pilas bautismales. No hay duda del interés de las autoridades calatravas por esta pieza. Reiteran calificativos como “conveniente”, “decente”, “bien adereçada”, “reparada”, así como la expresión “una buena pila”, en relación con el estado ideal que deben presentar, y para alcanzarlo en bastantes ocasiones mandan hacerlas nuevas.

A veces, parece que la necesidad de sustituirla viniera dada en gran medida por el prestigio, lo que subraya y cualifica la valoración que hacen los calatravos del sacramento del bautismo. Ése es el caso, creemos, cuando los visitantes lo ordenan a los oficiales concejiles de Torralba: parece que, a los ojos de los freiles, la apariencia de la pila no concordaba con la entidad del pueblo, y mandaron a alcaldes y regidores

“(…) hagays haser *una buena pila* para la dicha yglesia, porque la que vimos que agora teneys no es suficiēte, segund el pueblo es”²⁶.

Al señalar la insuficiencia de la actual pila, seguramente los visitantes no se refieren al tamaño (que es indistinto aunque la población haya crecido, al ser el bautismo individual) o no sólo a él, sino a la factura o la materia de la pieza; a su aspecto, en suma, que debe mejorar “segund el pueblo es”.

²⁶ 1493, marzo 18, Torralba, igl. Santa María La Blanca. Mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6075, núm. 19, fol. 320r.

Puede subrayarse otro dato de interés a partir de este mismo texto relativo a la iglesia de Torralba: es la autoridad concejil la destinataria del mandato; no lo son el cura y el mayordomo parroquial. Esto es algo que encontramos comúnmente en relación con las pilas de bautizar.

La razón está, por un lado, en un uso habitual y de carácter más amplio: el hecho de que el concejo, como los demás, recibe de la Orden de Calatrava el encargo de ocuparse de las iglesias que ésta *posee* en el territorio, en particular las iglesias mayores o parroquiales. Pero además, por otro lado, parece quedar sobreentendido por todos que la cuestión específica --reparar o encargar una nueva pila bautismal, acorde con la categoría de la población-- cae dentro de las “cosas públicas” de la villa²⁷. Y esto resulta muy significativo si se piensa en términos de las relaciones *Iglesia - sociedad*, en cuanto a las funciones sociales de la parroquia o viendo la parroquia como conformadora de un círculo básico de sociabilidad. La pila bautismal, en esa línea, funciona como todo un símbolo de la comunidad, igual que otras construcciones, espacios o elementos urbanos (plaza, picota, casa de ayuntamiento, reloj...) ²⁸. La identificación entre población local y parroquia, representada en ese elemento, la pila bautismal por la que ha de pasar todo nuevo miembro de la Iglesia y de la comunidad en general (religiosa-civil), se da más aún cuando, como es el caso, se trata de villas y lugares donde hay una sola circunscripción parroquial, con su correspondiente única iglesia mayor.

Sólo en visitas tardías, a mediados del siglo XVI, encontramos que los freiles calatravos encargan reparaciones en las pilas a los curas párrocos de las iglesias, no ya a los alcaldes y regidores del concejo correspondiente. Es el caso de la pila bautismal de Villarrubia: si bien los visitantes la encuentran

²⁷ Es así como son denominadas literalmente las visitas hechas a los concejos, donde los visitantes dirigen sus mandatos, prohibiciones, etc., a las corporaciones de autoridades locales.

²⁸ Algo que no es tan raro desde que el bautismo es el sacramento de iniciación por excelencia; de acceso a la comunidad eclesial. Como se sabe, en esta época la comunidad cristiana se identifica o solapa con la comunidad civil-política.

“deçentemente cubierta” (con tapadera de madera, cerradura, llave y barra de hierro), aún requiere otro arreglo , y ahora los freiles responsabilizan de ello al rector, encomendándole que “lo haga haçer”²⁹. Por el contrario, en visitas anteriores, todo lo relativo a las pilas de bautismo era adscrito al campo de acción y responsabilidad del concejo, aún lo más directamente relacionado con la administración del sacramento y, por ello, teóricamente propio del ministerio del presbítero.

3.2.1. El mal estado de las pilas bautismales.

En todo caso, parece que el claro interés de los visitantes por el buen estado de las pilas de bautismo es paralelo a la desidia de los responsables locales.

Como se dijo arriba, resultan muy frecuentes las denuncias de aquellos sobre su mal estado; muchas pilas aparecen con grietas y fracturas hasta el punto

²⁹ Se trata de poner un “buen tapador de palo y lienço en el agujero del suelo de la pila por que el agua se sume [léase *para que se pueda sumir*]”; es decir, habilitar un sumidero para que corra el agua y no se encharque a los pies de la pila bautismal, pero cubierto convenientemente.- 1549, octubre 26, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fols. 57v-58r.

Como se ve, es una cuestión técnica, muy material; aunque relacionada con el espacio del templo --y por ello, el terreno del rector o párroco--, no afecta al uso sacro del recipiente, así que, precisamente por ello, podría haberse encomendado a los oficiales concejiles. Pero parece que ya en esta época los visitantes van otorgando un margen cada vez mayor de responsabilidad a los curas en lo relativo a las iglesias parroquiales, al tiempo que las autoridades civiles locales van abdicando de ellas o, en todo caso (¿como un exponente sutil de resistencia antiseñorial?), van retirando la obediencia a los requerimientos de la Orden de asumir funciones en el terreno eclesiástico-religioso.

de que casi siempre es necesario sustituirlas. Y por otro lado, también con frecuencia deben encomendar encarecidamente la protección de estas piezas mandando ponerles ciertas cubiertas, cerradas con llave. Además, es relativamente habitual que los oficiales concejiles y los rectores parroquiales desobedezcan esos mandamientos, que deben ser reiterados en la inspección siguiente; por cierto, los freiles no aplican las penas pecuniarias en las que supuestamente se había incurrido en la localidad e iglesia al no acatar las órdenes de la visita previa.

De todos modos, no faltan las inspecciones con resultados positivos. Esto --y la consiguiente satisfacción de los visitantes-- suele reflejarse cuando, realizándose ya visitas específicas y sistemáticas a las pilas bautismales, aunque no haya nada que corregir se deja constancia también sistemática de la inspección; por ejemplo, de esta forma: “vimos e visytamos la pila bautismal (...), la qual hallamos bien adereçada e reparada con su cobertor”³⁰. Igualmente, pueden expresar los visitantes que la han encontrado “deçente”³¹ o “deçentemente”³².

- Las quejas sobre pilas “quebradas” y que, por ello, dejan escapar el agua, son muy abundantes. Por ejemplo, la expresada por los visitantes de 1493 a propósito de la iglesia de Saceruela:

“(...) vimos que en la dicha yglesia teneys quebrada la pila de bautizar. Encargamos vos que lo mas ayna que podais hagais conprar otra e poner sobre sus gradas en el lugar mas conveniente que os paresçiere”³³.

³⁰ Por ejemplo, en 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 237r.

³¹ 1539, enero 20, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fol. 91v.

³² 1539, marzo 3, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 478v.

³³ 1493, enero 24, Saceruela, igl. Santa María de las Cruces. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 93v.

Lo mismo ocurría en Bolaños, con el agravante de la negligencia local al respecto: cuando en 1495 los freiles calatravos ordenaron a los oficiales concejiles de esta villa “reparar la pila de bautyzar, que se salia el agua”³⁴, estaban reiterando un mandato ya anterior, pero ni ésta ni otras obras encargadas por los visitadores pasados se habían ejecutado. Y cuando es visitada la iglesia parroquial (recientemente construida) de Corral de Caracuel, la pila aparece tan “quebrada” que “no se le detiene agua ninguna”, por lo que se debe hacer una nueva³⁵. Mandaron esto también para la iglesia mayor de Fuencaliente, donde, por cierto, tanto el arreglo del mismo recipiente como otras reparaciones (en la sacristía, en la tribuna) las encargaron por igual al *prior* de la iglesia y a los oficiales del concejo: se ocuparían de hacer una nueva pila, del mismo tamaño que la actual o mayor, ya que la que tenían estaba “quebrada”, y además en el suelo un sumidero por donde se consumiera el agua³⁶. Parece que el problema de la buena habilitación del desagüe también existía en la iglesia de Santa María en Villarrubia: había un agujero en el Asuelo de la pila, pero los visitadores pidieron que se le pusiera un buen “tapador de palo y lienço” para facilitar la absorción del agua sobrante, “por que [*para que*] el agua se sume”³⁷.

- Si a veces las grietas y fisuras provocaban que sencillamente el agua se saliera del recipiente, en bastantes casos no llegaba a ocurrir esto pero sí que el líquido rezumaba de la pila bautismal. Entonces los freiles no solían ordenar comprar o hacer una nueva (aunque no falta la adopción aislada de esta medida ante el mismo problema, quizás por tratarse de una iglesia de las más importantes

³⁴ 1495, mayo 14, Bolaños, igl. Santa María de Alta Virtud. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 63r.

³⁵ 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel, igl. Santa María de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 266r.

³⁶ 1537, octubre 31, Fuencaliente. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 17r.

³⁷ 1549, octubre 26, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 58r.

del Campo de Calatrava³⁸), sino reforzar el interior aplicándole una gruesa capa de betún para evitar las filtraciones. Así había quedado ordenado para la iglesia de Cabezarados en la pasada visita --1535 seguramente-- cuando el inspector calatravo de 1537 reiteró ese mandamiento incumplido: ahora exige de nuevo “echarle buen betun”, lo que harán en tres meses; e incluso prevé un remedio provisional hasta entonces: “tengays en la dicha pila un librilla [sic] vedriado en que esté el agua bendita”³⁹.

Al hilo de la última disposición, puede apreciarse la valoración que el visitador hace de una “res sacra”, el agua bendita: según él, debe preservarse al menos dentro de un “lebrillo” (vasija o palangana) en el interior de la pila, pero de ningún modo estar perdiéndose por filtración. Y por contraste se advierte, de nuevo, la negligencia de los oficiales concejiles a la hora de ejecutar estos sencillos encargos, e igualmente de los clérigos y el sacristán del templo, quienes toleran seguir utilizando una pila en defectuoso estado, cuya parte externa forzosamente estará siempre mojada y donde el suelo alrededor se llenará de humedad.

El recurso arbitrado por el visitador lo encontramos también en otros lugares cuando estaba agrietada no ya la pila bautismal, sino la del agua bendita: no se prescindía de seguir empleando ese recipiente tan representativo y simbólico, pero en su interior el agua era contenida en otra vasija. Téngase en cuenta que esto era aún más necesario pues, a diferencia de la de bautizar, esta pila debía tener de continuo el agua bendita, con objeto de que los fieles la tomaran y con ella se signaran o santiguaran al entrar al templo. En efecto, en la

³⁸ Es el caso de la iglesia parroquial de Daimiel, Santa María La Mayor. En 1539 los visitadores comprueban con desagrado que la pila está en malas condiciones (se sale el agua y rezuma por todas partes) y que en la visita anterior ya quedó mandado hacer otra pila *nueva*, lo cual no se había cumplido. Sin aplicar penas, ordenaron lo mismo --además de otras cosas relativas al mismo recipiente-- para que se hiciera todo en el plazo de medio año, so pena de 300 mrs. que pagarían cada uno de los oficiales del concejo y el cura.- 1539, febrero 6, Daimiel. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 409v.

³⁹ 1537, diciembre 8, Cabezarados, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 373r-373v.

iglesia de Villarrubia, cuya pila de bautismo está en muy buenas condiciones, en cambio tenían “la pila del agua bendita quebrada e *dentro della un açetre en questava el agua*”⁴⁰.

El mismo esquema que en San Juan de Cabezardos encontramos en la iglesia de Santa María Magdalena de Malagón: unos visitadores debieron recordar al cura, a los alcaldes y a los regidores cómo “en la visytaçion pasada se mandó que la pila se adobase e betunase” para que no se saliera el agua; ni esto ni tampoco otras medidas para la seguridad del recipiente se habían cumplido, por lo cual volvieron a ordenar lo mismo, incluso reforzando tales medios de protección, y dando el plazo de tres meses para hacer todo y que la pila “se embetune y encale”⁴¹.

3.2.2. La búsqueda de seguridad y protección para las pilas bautismales.

A partir de la visita de 1509-1510 constatamos en los freiles inspectores de la Orden un afán muy acusado de velar por la seguridad, preservación y buen recaudo de las pilas de bautizar en todos los templos, concretado en su exigencia para ellas de cubiertas, candados, cerraduras, llaves y rejas.

⁴⁰ 1539, marzo 3, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 479v.

⁴¹ 1538, octubre 28, Malagón, igl. Santa María Magdalena. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fols. 26r-27r.

Seguramente hay que ver en ello una preocupación por la suciedad; se procura resguardar tales recipientes de la caída de impurezas en su interior; es decir, justamente en la parte destinada a recoger el agua bendita rociada sobre el neófito. Se trataría además de evitar que las pilas se estropearan. Y también, quizás ante todo, de impedir el acceso de posibles intrusos o curiosos que les causaran daños o hicieran de ellas un uso inadecuado, si no sacrílego.

Esta inquietud se encuadra, creemos, en una actitud más amplia: procedente de las autoridades eclesíásticas y en general del alto clero, consiste en el interés por separar lo sagrado de lo profano o secular. La tendencia es propia del final de la Edad Media --se prolonga largamente en la época posterior-- y subyace en manifestaciones normativas y doctrinales variadas, como disposiciones sinodales y enunciaciones pastorales contenidas en tales sínodos y concilios, tratados y catecismos, etc. Pues bien, puede detectarse también desde el final de la primera década del siglo XVI en las preocupaciones, normas y prohibiciones proyectadas por las autoridades calatravas sobre el territorio situado bajo su jurisdicción; los visitantes de la Orden, en efecto, parecen compartir con las jerarquías diocesanas ese sentido más acendrado de lo sacro y la necesidad de transmitirlo al pueblo⁴².

La voluntad de imponer esta línea se tenía que reflejar en cambios perceptibles en cuanto al uso del espacio en los templos, hasta entonces muy familiar para las gentes pero por ello mismo demasiado accesible y escenario de actitudes, por parte de los fieles, fácilmente lindantes con la irreverencia. En efecto, hay en las visitas calatravas otras medidas (también en las inspecciones a las iglesias, su contenido y su entorno) que, según nuestra interpretación, responden a la misma directriz. Se suele exigir su adopción a los oficiales de los

⁴² Como se ha observado en relación con otros aspectos de la vida religiosa de los fieles, los visitantes calatravos terminan haciendo propias las actitudes y normas que los sínodos y concilios proponen para encuadrar disciplinariamente dicha religiosidad; pero los freiles de la Orden Militar se hacen eco de ello con algún retraso, y aún paralelamente propenden a ser más permisivos que la normativa diocesana.

concejos, con la participación, si hay que hacer gastos, de los mayordomos de las iglesias.

Nos referimos, por ejemplo, a las insistentes órdenes impartidas por los visitantes sobre que los sagrarios estén cerrados con llave; y los cementerios, señalados y vallados para que no paseen por ellos las gentes ni sean lugares transitados por bestias y carretas. Lo mismo, en cuanto al empeño de que se arreglen, cerrándolas bien, las ventanas que permiten el acceso indebido a la iglesia, en particular las que, en la llamada Acapilla mayor, dan al altar y presbiterio. En la misma línea habría que situar las exigencias de tener a buen recaudo y bajo llave los ornamentos, las vestiduras litúrgicas en particular, y así mismo las prohibiciones de que los seglares se sentaran en la tribuna durante el rezo de las horas o a los mismos pies del altar mayor mientras oían la misa⁴³, etc.

Se hacía un poco más inaccesible toda *res sacra*: los visitantes denunciaban la facilidad con la que las parroquias cedían sus objetos litúrgicos a otras iglesias menores, como las ermitas, y la profusión con la que se empleaban las vestiduras lujosas y los elementos más ricos como las cruces mayores de plata; era necesario aprender a reservar las cosas del culto, cuidándolas con unción, y también los lugares de culto, vedándolos a los laicos y a otros usos. Parece que la cosa y el espacio litúrgicos, en sí mismos y no sólo instrumentalmente al servicio de la realidad divina, se hacen objeto de una renovada atención, merecedores específicamente de respeto y considerados portadores de un sentido sacro que les es inherente en todo momento (no sólo durante el culto o durante la

⁴³ A decir verdad, no se trata de prohibiciones de los visitantes dirigidas directamente a los fieles que obran así. ¿Quizás por no juzgarlos plenamente responsables, con la suficiente madurez como para percibir lo indevoto de su conducta? En efecto, lo que hacen los freiles calatravos que intentan impedir esa excesiva proximidad laica a las zonas presuntamente reservadas al clero (agravada por el hecho de estar de espaldas al altar, cuando se sientan en las gradas de éste), es dar instrucciones a los responsables de los templos (a los rectores, normalmente) para que dispongan obstáculos físicos de modo que sea materialmente imposible a las gentes acomodarse en esos lugares donde tan mal parece su presencia.

administración de un sacramento). Había circunstancias concretas que llevaban a tomar medidas --así en San Bartolomé de Almagro-- como el cerrar ciertas ventanas “con sus rejas de palo”, y aún disponer que “en la una de ellas se eche su cerradura”: eran ventanas de la torre que conducían al tejado, y al parecer las gentes, en especial “muchos mochachos”, acostumbraban a saltar desde la torre a los tejados y estarse en ellos⁴⁴.

En relación con todo ello pero en un terreno distinto, el del culto, también se trataba de acabar con ciertos usos religiosos que eran producto de la libre iniciativa de los feligreses y causaban algún deterioro en las iglesias; por ejemplo, la práctica de pegar velas en las paredes cerca de las tumbas de los familiares y allegados, que fue prohibida reiteradamente porque se ensuciaban y tiznaban los muros, y que parece una costumbre espontánea y particular, no encuadrada en rituales concretos sino en formas privadas de orar por los difuntos.

Se pretendía, pues, terminar con la costumbre de los “templos abiertos”, en el sentido físico (piénsese en todo el espacio y en cada elemento en su seno) y también en el sentido de su funcionalidad, que parece tiende también a “cerrarse” o fijarse mejor. La época caracterizada por los vanos en puertas y ventanas por donde deambular libremente, y por las gradas de altares y las pilas bautismales como sitios para sentarse las gentes, y también la época del templo tenido como escenario para actos religiosos peculiares y propios --no necesariamente dirigidos por el clero--, iba cediendo paso a otra época diferente: la del templo parroquial en cuya imagen eran cada vez más habituales las rejas, las puertas cerradas y otros impedimentos para el libre acceso a sus espacios; aunque se tratara del templo parroquial único en la localidad y, por ello, un sitio bien familiar para todos. E igualmente, se configuraba más como lugar con sus usos perfectamente

⁴⁴ 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 35r. El relativo a las obras y Areparos@ de la iglesia parroquial constituye un amplio capítulo del mandamiento dirigido al concejo, alcaldes, regidores y hombres buenos de la villa.

predeterminados, los propios del culto oficial y público; evitando otros dudosamente legítimos desde el punto de vista litúrgico y más aún, perjudiciales para la materialidad de la iglesia. Por supuesto, se trataría de evitar toda veleidad profana o, al menos, se reprobaría⁴⁵.

En conjunto, se reforzaría entonces la noción de lo sacro, aunque de ello se seguiría seguramente un efecto no buscado, el de potenciar el distanciamiento de los sitios y objetos de culto respecto a lo cotidiano y secular; respecto al pueblo cristiano, en definitiva.

Por otro lado, con el horizonte, en efecto, de preservar los lugares y elementos sagrados, también parece ocupar un primer plano ahora la mera limpieza de las iglesias y de su ajuar --con una sensibilidad mayor, en los calatavos, hacia la higiene y la salubridad--, comenzando por salvaguardar todo ello de la suciedad que suponía la eventual presencia de animales transitando por los templos. Así, de nuevo en la iglesia parroquial de la villa más importante del Campo de Calatrava, Almagro, los visitantes tuvieron que encomendar la protección de sus ventanas a los oficiales concejiles para que no entraran pájaros como era habitual, explicándoles incluso el modo de cegarlas sin impedir el paso de la luz: “en las ventanas que estan abaxo en las paredes (...), fazia la parte del sol, se fagan unos caxones de madera con sus redes de filo de alambre porque entran algunas aves a la dicha yglesia por ellas”⁴⁶.

⁴⁵ Si se miraban con recelo prácticas que al fin y al cabo eran religiosas, como el mencionado culto a los familiares y allegados difuntos encendiendo velas cerca de sus tumbas (con la pretensión de que quedaran ardiendo allí de manera fija, para lo cual las pegaban a la pared, y esto era sobre todo lo que se pretendía impedir), con mayor razón se procuraba restringir el templo a lo sagrado. Piénsese en las disposiciones de sínodos y concilios del final de la Edad Media prohibiendo los bailes dentro de las iglesias; o en las denuncias de los visitantes sobre la costumbre de muchos seglares de estar paseándose y hablando en los templos mientras se decían los oficios divinos; o bien en las advertencias de las mismas autoridades sobre el tipo de música que debía tocarse en ellos (no profana), y en tantas manifestaciones de la misma realidad.

⁴⁶ 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 35r.

Pues bien, en este contexto, los calatravos manejaron un modelo ideal al que debían ajustarse las pilas bautismales para estar bien resguardadas, y al visitar los templos no cesaron de exigir la adición de los elementos que faltasen en ese esquema. Todos estos mandamientos solían dirigirse a los oficiales de los concejos, alcaldes y regidores (ya que la inspección de las pilas, en particular en la visita de 1509-1510, tenía lugar entre el resto de las “cosas públicas”, como se ha indicado arriba), pero también al mayordomo de la iglesia mayor correspondiente, puesto que se exigía desembolsos económicos.

- Con independencia de la calidad de las pilas en sí, en la visita girada en 1509 y 1510 y en otras posteriores pretendieron que estuvieran bien cubiertas con *tapaderas*. Pero no bastaba con usar tales “cobertores”: debía quedar garantizada la imposibilidad de que cualquiera pudiera retirarlos; de ahí la insistencia en las *cerraduras y llaves* que debían llevar.

Así, en la iglesia de Santa Cruz de Mudela ciertos visitantes (¿de 1509-10? ¿de 1534-35?) verificaron que se tenía tapada la pila pero sin cerradura, y aunque ordenaron ponerla esto quedó incumplido. De modo que el freile que examinó el templo en 1537 comenzaba por recordar cómo los anteriores inspectores ya habían ordenado poner candado y llave en la tapa, continuaba con el reproche a los oficiales concejiles y al cura por no haberlo hecho --aunque sin imponerles multa alguna--, y terminaba ordenando al mayordomo de la iglesia que en el plazo de un mes comprara tal candado con cerradura y lo entregara al rector de la iglesia, al que responsabilizaba de la preservación del recipiente:

“(…) al qual [rector] mando de parte de su magestad e horden que lo haga poner en la dicha pila, e esté çerrada sy no fuere a los tienpos que oviere de bautizar”⁴⁷.

⁴⁷ 1537, agosto 23, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 7, fols. 67v-68r.

El ideal, como puede verse, era que la pila quedara vedada salvo para el uso sagrado que tenía.

Sin embargo, no parece que se adquiriera fácil ni espontáneamente el hábito de resguardar así las pilas bautismales. Éste es uno de los casos en que los freiles calatravos, respaldados por su autoridad, actúan introduciendo un uso que terminará imponiéndose, aún contando con la inercia de los responsables locales para acatar prácticas nuevas⁴⁸.

En efecto, el afán de pulcritud y de preservar objetos o mobiliario sacros no conectaba necesariamente con la sensibilidad de los responsables locales de las iglesias; ello explica que en tantos casos los visitantes tuvieran que mandar instalar tales llaves o cerraduras, durante la visita de 1510 en particular⁴⁹.

⁴⁸ Se trata de un fenómeno minoritario, a nuestro modo de ver, en el terreno de la dinámica prescripción-respuesta que tiene lugar entre la autoridad calatrava y los habitantes del señorío. Creemos que resulta más plausible la siguiente hipótesis: con frecuencia, en las localidades se adoptan los cambios y se aceptan las normas emanadas de la Orden cuando esas medidas conectan con la corriente de fondo que ya se está produciendo en el aspecto del que se trate. En suma, pensamos que, cuando se obedecen los mandamientos de los visitantes, casi siempre es porque impulsan o refrendan algo que ya se está imponiendo en la realidad local, o al menos tales mandatos no contradicen la costumbre existente. Y en cambio, si dichas órdenes van contra los usos más arraigados o no encajan en los ideales locales, habitualmente serán ignoradas. Así, la eficacia de la actuación correctora de la milicia no dependería de su autoridad efectiva o de su capacidad punitiva, sino más bien de su buena adecuación a las tendencias de la sociedad y la iglesia en el territorio. En el caso de no darse esta correspondencia, no es imposible que los visitantes consigan imponer prácticas nuevas, pero esto ocurrirá normalmente a largo plazo; deberán sucederse varias visitas reiterando el mismo mandamiento, recriminando su incumplimiento y amenazando con diversas penas si el concejo, cura y mayordomo parroquial persisten en su negligencia en obedecer.

⁴⁹ Los visitantes de 1510 ordenaron a los oficiales concejiles de **Calzada** y al mayordomo de Santa María, la iglesia parroquial de esta villa que fue visitada en febrero de ese año, poner una cerradura en la pila bautismal (Ibid., Leg. 6076, núm. 21, fol. 211r). También en febrero de 1510 dejaban el mismo encargo para la pila de la iglesia de Santa María en **Miguelturra** (Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 242v). En mayo, mandaban también instalar una cerradura en la pila de la iglesia de Santa Catalina en **Tirteafuera** (Ibid., Leg. 6076, núm. 25, fol. 79v) y otra, en el mismo mes, en la de San Esteban, iglesia mayor de la villa de **Mestanza** (Ibid., Leg. 6076, núm. 16, fol. 334r). Igualmente, ordenaron poner una llave en la misma pieza de la iglesia de San Benito en **Agudo**, visitada en junio (Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 114v).

A veces, debieron exigir todo el conjunto de tapa, cerradura y llave: así ocurrió en la iglesia de San Jorge de la villa de Aldea del Rey, cuya pila bautismal parecía reunir todas las carencias y requerir todos los arreglos⁵⁰, a pesar de estar dicha villa tan cercana al Sacro Convento de Calatrava y tan vinculada a jerarquías muy significadas en la Orden --religiosas, además--, el Clavero y el Prior del Convento⁵¹. El mismo año, 1510, los visitantes prescribían que se colocara un cobertor de madera con cerradura a la pila de Santa Ana, en Granátula⁵². Idéntico encargo hecho al concejo correspondiente (exigido, también, el concurso del mayordomo del templo) afectó a otras iglesias parroquiales durante la visita de ese año⁵³.

También a menudo los freiles calatravos especificaron que, sobre la tapa de madera, se había de colocar una barra o barreta de hierro; sería el soporte sobre el cual se pondría la cerradura⁵⁴ o el candado. El conjunto de cerradura con barreta de hierro, ésta con candado y llave, y argollas en la tapa, tenía que haberse instalado en la pila de bautizar de la iglesia de Argamasilla, según quedó ordenado en cierta visita; no se hizo y los siguientes visitantes lo denunciaron, tornando a ordenarlo. En este caso, los responsables de la desobediencia intentaron

⁵⁰ En 1510 los freiles ordenaron *comprar* una pila bautismal y ponerle su tapa de madera, su cerradura y su llave. 1510, marzo, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6076, núm. 17, fol. 258r.

⁵¹ La encomienda de la Clavería y el Priorato del Sacro Convento comparten el señorío sobre la villa de Aldea del Rey al final de la Edad Media, como pone de relieve Emma SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media*. Sevilla, 1978, p. 210.

⁵² Ibid., Leg. 6076, núm. 19, fol. 352v.

⁵³ Tapa de madera con cerradura había que poner en la pila de bautizar de la iglesia de Santa María La Blanca de Torralba, visitada a comienzos de febrero de 1510. Ibid., Leg. 6076, núm. 14, fol. 199r.

⁵⁴ La pila de bautizar de la iglesia de Santa María del lugar de **Luciana** ni siquiera tenía cubierta alguna cuando la visitaron en julio de 1510: debía ponerse en ella, pues, una tapa de madera, en la que habría de encajarse una barra de hierro con su cerradura.- Ibid., Leg. 6076, núm. 28, fol. 264v. En el mes anterior del mismo año, los freiles habían mandado poner barra de hierro, con cerradura y llave, a la del templo parroquial de **Almadén**, Santa María de La Estrella.- Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 93r.

justificarse: los oficiales del concejo y el mayordomo del templo alegaron cierta razón en su descargo que, según ellos, hacía innecesarias aquellas medidas⁵⁵.

Hay que advertir que, en cambio, en las visitas de 1537 y 1539 resultará relativamente común que los calatravos se muestren satisfechos por encontrar los recipientes bautismales bien resguardados. A veces la pila es calificada como “deçente con su tapa y cerradura”⁵⁶, o “bien adereçada e reparada con su cobertor”⁵⁷, o dice el visitador “la hallé con su tapa e çerradura e deçentemente”⁵⁸. Aún así, desde luego, hay casos en que descubren que se ha incumplido la orden de otra visita de colocar en ellas un “cobertor de madera bien hecho, con çerradura”, y entonces hay que reiterar el mandamiento dirigido a los alcaldes, los regidores y el mayordomo de la iglesia⁵⁹.

- Pero la intención de los visitantes de resguardar las pilas de bautizar no quedó ahí; su determinación de que nadie causara en ellas deterioro alguno, y quizás de impedir que sirvieran a usos profanos, les llevó a exigir ciertos medios

⁵⁵ Alegaron que ya la pila estaba bien resguardada, al rodearla una reja de palo con puerta y cerradura.- 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 106v-107r.

⁵⁶ 1539, enero 20, Valenzuela., igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fol. 91v.

⁵⁷ 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 237r.

⁵⁸ 1539, marzo 3, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 478v.

⁵⁹ Entre otros, era el caso de la iglesia parroquial de Santa María La Mayor en Daimiel. En 1539 dice el freile que realiza la inspección que ya lo habían mandado los Avisitadores pasados. Pudo ser en 1534-35 o antes.- 1539, febrero 6, Daimiel. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 409v. Pero no habían mencionado esta cuestión los visitantes de 1509, aunque sí dejaron un mandamiento relativo a la pila bautismal dirigido, como los referidos a tantas otras cuestiones del templo, a los alcaldes, alguacil y regidores de la villa de Daimiel, y además al mayordomo de la iglesia (1509, diciembre 15, Daimiel. Ibid., Leg. 6076, núm. 2, fols. 19r-20r para todo el conjunto de órdenes que afectaban al templo, una vez que los freiles visitaron la iglesia y sus ornamentos; constituyen sólo una parte de los mandatos dirigidos a los oficiales del concejo, más amplios).

de protección más drásticos, tal como comprobamos en sus visitas de la década de 1530.

Se trataba de las *verjas de madera* que debían rodear el espacio circundante, con puertas bajo llave, y desde luego sin fisura alguna. Quizás este refuerzo suplementario a la seguridad de las pilas obedecía a la insuficiencia de los medios antes descritos, de forma que tal vez alguna de ellas seguía siendo accesible aún con el *cobertor* tapando el recipiente herméticamente (a base de barras de hierro provistas de candado y llave). Corrían el riesgo de ser objeto de asaltos y de usos blasfemos, o simplemente de estropearse por el hecho de que algunos quisieran sentarse sobre ellas.

Por ejemplo, visitada la iglesia parroquial de Corral de Caracuel, los freiles ordenaron hacer una reja de madera de pino, con puerta, cerradura y llave, alrededor de la pila bautismal⁶⁰ cuando fuera traída la nueva, la “buena pila de piedra” que debería sustituir a la que tenían entonces, que estaba agrietada. También en la iglesia de Fuencaliente el visitador aprovechó que era necesario hacer una pila nueva y cambiarla de lugar (al no estar ubicada, según el freile, “tan decente como deve estar”), y con sumidero que absorbiera el agua, para mandar no sólo que

“se le ponga su tapa y çerradura a la dicha pila [la que se haría nueva] como al presente halle que la tiene”,

sino también algo nuevo: que a su alrededor

“se faga una red de madera con su puerta e llave”⁶¹.

Lo mismo quedó ordenado para Santa María Magdalena de Malagón: avanzada la década de 1530, en la inspección destacada como específica (“ansy mismo visytamos la pila del santo bautismo ...”) se mandó adobar, embetunar,

⁶⁰ 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel, igl. Sta. M1 de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 266v.

⁶¹ 1537, octubre 31, Fuencaliente. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 17r.

encalar la pila e instalarle cerradura --todo ello, reiterando un anterior mandamiento incumplido-- y, además, cambiarla de sitio; entonces, colocada ya en el nuevo emplazamiento, se debía hacer una reja de madera que la rodeara, con puerta y cerradura⁶². También en el templo parroquial de Miguelturra cierto visitador comprobó satisfecho que habían cumplido la orden de la visita anterior en el sentido de tapar la pila bautismal, con su cubierta de madera atravesada por una barra de hierro; ahora, el freile ordenó lo siguiente: poner cerradura y llave a esta tapa y colocar

“(…) una red de madera a la redonda de la dicha pila para que mejor ataviada esté con cerradura y llave”⁶³.

En San Bartolomé de Valenzuela habían cumplido escrupulosamente lo ordenado en cuanto a tapar la pila bajo llave; pero el siguiente visitador, tras calificar ese estado como “decente”, quiso ir más lejos en las medidas de seguridad, mandando hacerle una red de madera alrededor que tuviera puerta con cerradura⁶⁴; no obstante, diez años más tarde estaba aún sin poner⁶⁵.

Y como en otros casos, en Santa María La Mayor de Daimiel los visitadores ordenaron hacer pila nueva, ponerle cobertor de madera con cerradura, y hacer una “red de madera” para colocar ante la pila. Como se ve, la importancia de esta iglesia parroquial no se correspondía con el cuidado por el recipiente

⁶² 1538, octubre 28, Malagón, igl. Santa María Magdalena. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fols. 26r-27r.

⁶³ 1538, diciembre 31, Miguelturra, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fols. 40v-41r.

⁶⁴ 1539, enero 20, Valenzuela., igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fol. 91v.

⁶⁵ Los visitadores de 1549 constatan de nuevo que la pila está “decentemente puesta” con su tapador, su cerradura y su barra de hierro. Pero recuerdan cómo en la visita pasada, que sabemos es la de 1539, se había ordenado hacer una red de madera alrededor de la pila con su puerta y llave (y además, enlucir la pared por dentro y pintar la imagen de San Juan), y todo esto no se había cumplido. Vuelven a ordenar que se haga y dan para ello el plazo de cuatro meses.- 1549, noviembre 30, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 58v-59r.

bautismal y, consecuentemente, el mandato impartido por los freiles abarcó en una misma fase todas las necesidades habituales de las pilas en mal estado y desprotegidas (otras veces, como se ha podido apreciar, primero vemos la preocupación por instalar pilas nuevas o cubrir las que carecían de tapaderas, y más tarde por resguardarlas aún más con las verjas que las encerraban). Sin embargo, los oficiales del concejo y el mayordomo del templo no lo habían cumplido, así que el mandamiento hubo de repetirse íntegro, amenazando con nuevas penas y añadiendo el encargo de emparejar la grada de la pila⁶⁶.

Este caso es muy significativo por varios motivos, como la entidad de la población y el hecho de que, según conocemos, el recipiente de bautizar estaba albergado en una capilla del templo; el último dato constituye prácticamente el único testimonio expreso con el que contamos de este uso, que más adelante sería bastante corriente en iglesias con capillas. Precisamente la magnitud de la desidia de los responsables locales (alcaldes y regidores, mayordomo, cura) se hace más evidente si se tiene en cuenta que ya hacía tres décadas que los visitantes correspondientes (en 1509) habían ordenado instalar una “red de madera” ante la pila. Y resulta reveladora la situación: el templo parroquial, de importancia indudable en una población de las más relevantes en el Campo de Calatrava, tiene su pila de bautizar en una capilla *ad hoc*; pero su entrada no está protegida con una reja bajo llave:

“Fallamos que *en la capylla donde esta la pyla del bautizar* esta sin rexa e çerradura. Por tanto vos mandamos que hagays poner en la dicha capylla una Red de madera con su buena çerradura”⁶⁷;

⁶⁶ 1539, febrero 6, Daimiel, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 409v.

⁶⁷ Los visitantes ordenaron hacerlo a los oficiales concejiles de entonces (alcaldes, alguacil y regidores de la villa de Daimiel), y al mayordomo de la iglesia, “con el parecer del comendador” frey Gonzalo de Arroyo, según figura en nota al margen, so pena de pagar mil maravedíes tales oficiales para la dicha obra.- 1509, diciembre 15, Daimiel, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6076, núm. 2, fol. 19v.

y a lo que se ve, en los años sucesivos no sólo seguía careciendo de toda protección, sino que fue avanzando el deterioro de la propia pila bautismal hasta hacer necesario su sustitución por otra nueva.

En suma, lo ocurrido en Santa María La Mayor de Daimiel, manifiesta un claro contraste entre la línea mantenida por los visitantes con su voluntad de proteger y vedar la pila, y frente a ello, la desidia de los responsables del templo. Y esto es una muestra de que aún en iglesias parroquiales muy importantes --en términos relativos--, bien dotadas de ornamentos ricos, y espaciosas hasta el punto de dedicar una de sus capillas para alojar la pila de bautizar, desde luego puede hablarse de carencias en lo que tocaba a velar con cuidado por el buen mantenimiento y aspecto decoroso del espacio sagrado y sus elementos. Y la pila bautismal, en cuya simple reja de madera no hay interés, no es una excepción.

Además de lo anterior, las verjas no impedían que hubiera que instalar buenas barras de hierro con sus candados en las cubiertas; y, desde luego, era necesario que la puerta de tales rejas se mantuviera permanentemente cerrada con llave.

Se pretendía que no ocurriera lo que verificaron los visitantes en la iglesia de Santa María en Argamasilla, que era justamente lo contrario: la verja aparecía siempre abierta, con lo que resultaba inoperante; por ello, la pila seguía necesitando la cobertura reforzada con hierro, bajo llave. En efecto, ya anteriormente el mayordomo del templo y los oficiales concejiles habían desoído el mandato calatravo de colocar sobre la tapadera de la pila una barra de hierro con candado; alegaron, cuando los inspectores siguientes les pusieron en evidencia, que aquello no era necesario porque la pila ya estaba cercada con una reja de “palo”, con puerta y cerradura en ella. Pero los visitantes reiteraron el mandato argumentando que aunque, en efecto, la reja existía, tenía siempre abierta la puerta. Esto ocurría, aseguraron, porque junto a la pila había un pozo y, con objeto de poder sacar agua de él “para servicio de la iglesia”, la puerta de la reja

permanecía abierta permanentemente⁶⁸. A lo que se ve, el pozo estaba tan próximo a la misma pila que quedaba encerrado también en la verja; el resultado era que la pila bautismal estaba desguarnecida.

Cuando los freiles visitan la iglesia parroquial de San Bartolomé en Almagro en 1534, sí hay una reja o “red” de madera alrededor del recipiente bautismal, pero está deteriorada. En el modo como ordenan repararla a los oficiales del concejo (todavía les dirigen a ellos la admonición⁶⁹) hay un dato significativo, que explica por qué era necesario resguardar la pila:

“Otrosy visitamos la pila de babtismo, la qual hallamos que en la red de palo della algunas de las Rexas de palo estavan desbaratadas, lo qual mandamos que luego se repare *para que la dicha pila este mas guardada*: que por estar las dichas Rexas, *non pueda estar ningund mochacho allá*”⁷⁰.

Se advierte que era usual que niños o adolescentes entraran en el templo para usar como campo de juegos la pila elevada sobre gradas, igual que solían discurrir por los tejados de la iglesia saltando a ellos por unas ventanas de la torre, como se vio arriba. Son circunstancias ilustrativas de las actitudes y modos de relacionarse las gentes con sus iglesias, integrándolas en lo lúdico profano.

3.2.3. Factura y emplazamiento de las pilas de bautismo.

⁶⁸ Dan tres meses de plazo para cumplir lo mandado so pena de 500 mrs. al mayordomo de la iglesia.- 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 107r.

⁶⁹ Aunque ahora las inspecciones a las villas suelen integrar una específica Avisita a la pila de bautizar@ y, por lo tanto, este objeto no es examinado sin más dentro de las Acosas públicas@, puede apreciarse que de todos modos el buen estado de las pilas bautismales y su cuidado se sigue considerando un asunto concejil, público.

⁷⁰ 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 34v.

- En cuanto al **aspecto** que presentan, sabemos que al menos en ocasiones se tienen elevadas sobre gradas⁷¹ y descansan a veces sobre pies circulares encima de éstas⁷². Las gradas pueden encontrarse en malas condiciones; desgastadas, por ejemplo, de modo que sea necesario “emparejarlas”⁷³. Sobre cuál sea el **material** de las pilas de bautizar hay pocos datos, pero se deduce que muy pocas veces son de piedra y sí, más a menudo, de una materia más perecedera. Así parece sugerirlo, entre otras cosas, la facilidad con la que los visitantes ordenan “hacer”, “comprar” o “traer” pilas *nuevas*, en lugar de reparar las que tenían algún desperfecto. Según se ha indicado arriba, mandamientos de ese tipo afectaron en uno u otro momento a las iglesias parroquiales de Torralba, Saceruela, Corral de Caracuel, Fuencaliente y Daimiel. Añádase la de Aldea del Rey: para su iglesia de Ssn Jorge, como en otros casos, se debía *comprar* una nueva pila bautismal, a la que se pondrían las preceptivas tapa de madera, cerradura y llave⁷⁴.

Sólo en una de estas ocasiones los visitantes especifican de qué estará hecha la pila nueva: dicen que se deberá “traer y poner una buena pila *de piedra*” para sustituir a la anterior, de la que se salía toda el agua. Su calidad especial parece concordar con la entidad de esta iglesia, que era de reciente construcción y se pretendía grande y bien provista⁷⁵, pero no parece lo habitual. Otro dato,

⁷¹ Por ejemplo: 1493, enero 24, Saceruela, igl. Santa María de las Cruces. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 93v.

⁷² Se manda al concejo de Bolaños reparar la pila “poniendole su grada e su pie en buen compas”.- 1495, mayo 14, Bolaños, igl. Santa María de Alta Virtud. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 63r.

⁷³ Es lo que ocurre en la iglesia de Santa María La Mayor en Daimiel, aunque aquí los visitantes se refieren a “la grada” en singular. 1539, febrero 6, Daimiel. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 409v.

⁷⁴ 1510, marzo, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6076, núm. 17, fol. 258r.

⁷⁵ Es la de Santa María de la Encarnación de Corral de Caracuel, que ha sustituido en la función parroquial para la villa a otra anterior más pequeña (Santa María de la Paz, que queda como ermita) y que es objeto de una cuidada atención en cuanto a la provisión de su ajuar en objetos de culto en las primeras décadas del siglo XVI; de hecho, recibe varias donaciones de miembros destacados de la Orden de Calatrava, y presenta un

aunque también único, se refiere al material de la pila que hay que reemplazar. Es la de la iglesia de Fuencaliente: quebrada como tantas otras, ha de ser cambiada. En este caso es *de barro verde*⁷⁶, y el visitador no pide que la pila nueva se haga de alguna materia diferente. Tal omisión, cuando podría haber ordenado que el nuevo recipiente fuera de piedra para así evitar que se reprodujeran las condiciones en que se salía el agua, parece confirmar que el barro era el material común. Hay que notar que, en cambio, el visitador sí se preocupa de señalar otros requisitos que deberá reunir (hace indicaciones sobre el tamaño de la pila, la habilitación de desagüe y la ubicación: encarga que sea igual de grande o mayor, que se haga un sumidero debajo y que se cambie de lugar).

Así, parece razonable suponer que la mayoría de las pilas bautismales de estas pequeñas iglesias fueran piezas de alfarería, de barro o arcilla. Lo fácilmente que pueden ser sustituidas por otras distintas; su misma fragilidad, dada su propensión a agrietarse o a sufrir filtraciones por sus fisuras o poros; y por último, la aparente facilidad con la que también pueden ser cambiadas de lugar, todo ello sugiere que no están hechas con la pesada y perdurable piedra, sino que pueden ser unos recipientes cóncavos que responderán a un modelo formal característico para pilas de bautismo, colocados en alto sobre pedestales o pies puestos sobre gradas, pero de barro.

Finalmente y abundando en su aspecto, recuérdese que se recurría a aplicar pasta o betún para evitar que rezumara el agua o para tapar grietas; que podían estar blanqueadas con cal⁷⁷; y que tendían a protegerse con tapaderas o cobertores de madera reforzadas con barras de hierro atravesándolas, provistas de candados. Al menos así lo exigían los visitadores y parece que, en efecto, el sistema fue extendiéndose poco a poco.

buen conjunto de ornamentos.- 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 266r-266v.

⁷⁶ 1537, octubre 31, Fuencaliente. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 17r.

⁷⁷ Los visitadores mandaban embetunar y encalar la pila bautismal del templo parroquial de Malagón, Santa María Magdalena.- 1538, octubre 28, Malagón. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fols. 26r-27r.

Lo mismo puede decirse de la práctica, estimulada por los freiles calatravos --o impuesta por ellos, pero bastante generalizada con el tiempo--, de rodear las pilas de la verja protectora de madera (“rexa” o “red” de “palo”), cuya puerta se abriría con llave y sólo para el uso sacramental del recinto.

Esta “red de madera” tendió a convertirse en un elemento usual en la apariencia de las pilas bautismales. Podría ocurrir que lo hiciera cerrándose tal verja sobre sí misma y dejando en el centro el recipiente. Así estaría en la iglesia de Miguelturra, donde había que poner “una red de madera *a la redonda* de la dicha pila (...)”; o al menos así lo ordenó un visitador, alegando que estaría la pila “mejor ataviada”: totalmente rodeada, entonces, por una circunferencia o cuadrilátero de empalizada de madera, con su puerta cerrada con llave⁷⁸. Ahora bien, como las pilas de bautizar se solían colocar cerca de los muros, podía ocurrir que la cancela de madera no tuviera que cercar por completo *todo* un espacio circundante al recipiente sino sólo un lado o tramo, ya que en el resto la propia pared del templo haría de barrera protectora. Quizás ocurrió así en la iglesia de Fuencaliente⁷⁹, y fácilmente tendrían el mismo aspecto otras pilas de bautizar: puestas a un lado o a los pies de la iglesia y próximas a la pared, aparecerían rodeadas sólo parcialmente de una verja que engarzaría sus dos extremos en el muro.

De hecho, frente a la citada “red ... *a la redonda*”, encontramos otros mandatos como el de poner cierta red de madera “*delante*” de la pila (si es que la literalidad de las expresiones es tan fiable), que avalan nuestra hipótesis sobre una

⁷⁸ Sin embargo, contradice este esquema el hecho de que a la vez ordene el freile hacer ciertos arreglos en la pared “por la parte de dentro” junto a la pila. No queda claro cómo estará la pared “dentro” de la verja si ésta va “a la redonda” de la pila; se entiende que el muro quedará *fuera* de la reja.- 1538, diciembre 31, Miguelturra, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 41r.

⁷⁹ Si se obedeció el mandato calatravo de cambiar de lugar la pila, quedaría junto a una ventana al ladode la pared, en un extremo de la nave; es decir, pegada o casi al muro, con lo que la verja no la rodearía completamente.- 1537, octubre 31, Fuencaliente. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 17r. Es de suponer que la eventual desprotección, al estar el recipiente bautismal bajo un ventanal, se subsanaría tapando su vano con reja de alambre u otro material, como se solía hacer.

traza de las pilas bautismales que podría repetirse: el recipiente cercano a la pared, sobre gradas y tapado, y protegido por una reja sólo en la parte que no queda junto al muro. Vendría a tratarse de un modo intermedio de preservar las pilas de bautizar, entre el estar a la intemperie en el templo y estar resguardadas en una capilla lateral de las naves o junto al presbiterio, cerrada dicha capilla por una cancela. Esta segunda opción parece más propia de siglos posteriores; en nuestro caso, sólo ha sido documentada para una iglesia, la de Santa María La Mayor de Daimiel, como se vio más arriba a propósito de la progresiva adición de elementos de protección y preservación del acceso a las pilas⁸⁰.

- Para la **ubicación** de las pilas bautismales en los templos, a veces los freiles confían en el criterio de los responsables locales de las iglesias, a quienes mandan

“hagais conprar otra e poner sobre sus gradas *en el lugar mas conveniente que os paresciere*”⁸¹.

Pero no ocurre así en otros casos, en que reprueban el lugar donde está y ordenan cambiarla de sitio. Por ejemplo, en la iglesia de Malagón, además de otras reparaciones que debían hacerse en el recipiente (algunas, ordenadas en una visita anterior pero incumplidas), los calatravos ordenaron quitar la pila de bautizar de en medio del templo y ponerla en un rincón, al entrar a la izquierda; habían calificado el estar la pieza en ese lugar como “cosa fea e desonesta”⁸².

Obsérvese que los freiles prefieren que las pilas estén retiradas, seguramente para evitar que las gentes pretendan subirse en ellas (ocurriría en ocasiones de afluencia masiva al templo: misas mayores de los domingos y días de fiesta, especialmente si había sermón, o quizás en días solemnes también al

⁸⁰ 1509, diciembre 15, Daimiel, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6076, núm. 2, fol. 19v.

⁸¹ 1493, enero 24, Saceruela, igl. Santa María de las Cruces. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 93v.

⁸² 1538, octubre 28, Malagón, igl. Santa María Magdalena. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 26v.

rezo de las horas). Pero también les desagrada que estén tan apartadas que casi queden ocultas, en un lugar poco digno y, por consiguiente, de forma poco “deçente”.

Éste último es también el caso de la iglesia de Fuencaliente, donde el visitador, tras ordenar que se hiciera una nueva para sustituir a la anterior quebrada, mandó mudarla de sitio y ponerla junto a un muro lateral del templo (pero no tras la puerta, como estaba) y bajo un foco de luz:

“Y porque la dicha pila *está detras de la puerta de la yglesya e junto a ella, e no tan deçente como deve estar*, de parte de su magestad e horden mando que se ponga en la misma hazera que agora esta, en cabo de la nave cabo una ventana que alli ay, y se faga una red de madera con su puerta e llave y se le ponga su tapa y çerradura a la dicha pila como al presente hallé que la tiene”⁸³.

En general, puede verse que se tiende a colocar las pilas bautismales junto a una de las paredes, no en el presbiterio sino en las naves, y en sus extremos o “cabos”; y no ocultas pero sí ocupando su lugar discretamente, rodeadas por verjas del todo o solamente en la parte no protegida por el mismo muro.

Otro emplazamiento posible de las pilas de bautizar es algún punto del exterior del templo. No creemos que esto sea corriente, pero así parece quedar sugerido en algún caso como el de la iglesia parroquial de Santa María en Argamasilla, ya que su pila bautismal está junto al pozo de la iglesia⁸⁴, del que se toma agua para servicio del culto y para atender las necesidades del templo en general. Los pozos estarían en el exterior: en patios anejos al edificio o en su parte

⁸³ 1537, octubre 31, Fuencaliente. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 17r.

⁸⁴ Se desprende esta suposición del argumento que emplean, al inspeccionarla, los freiles calatravos --tal como se vio arriba-- para justificar su ratificación del mandato emanado de otra visita anterior, en la discusión que entablan con los responsables locales de la iglesia que habían incumplido dicho mandamiento. En efecto, este mandato relativo a poner tapa, candado y llave en la pila bautismal, es reiterado por los visitadores alegando ser todos esos elementos imprescindibles a pesar de la reja que rodeaba la pila: esta verja que presuntamente la protegía estaba siempre abierta, dicen, por la necesidad que había de tomar agua del pozo que quedaba junto a la dicha pila. 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 107r.

trasera, o quizás en un lado del atrio en todo caso, etc., pero difícilmente dentro de un templo. Por ello hay que pensar que en este caso la pila bautismal (tan próxima al pozo que la verja de seguridad de aquélla lo englobaba también, como se comentó más arriba) estaba situada fuera de la iglesia, aunque seguramente nada lejos de sus muros.

En cambio, no hemos interpretado en el mismo sentido la descripción -- reproducida arriba-- sobre el emplazamiento de esta pieza bautismal en el templo de Fuencaliente: las menciones de *acera*, *puerta* y *cabo* o extremo de la nave (se hablaba de “la misma hazera que agora está@ la pila) pueden entenderse referidas al espacio interior de la iglesia. Ni tampoco pensamos que otra referencia a cierta pila próxima al *hastial* del templo signifique la ubicación exterior de aquélla: los visitantes ordenaban al concejo de Villarrubia y al mayordomo parroquial hacer “una portada en el hastial de la yglesia donde ahora esta la pila de bautizar”⁸⁵; pues bien, entendemos que el hastial aludido no significa la *fachada*, sino el muro del que se trate, al cual quedaría adosada o cercana la pila pero por la parte de dentro de la iglesia. Es algo que se ve confirmado indirectamente por otros datos, posteriores en varias décadas, de una nueva visita a la misma pila de bautizar⁸⁶.

Así, parece que en esta iglesia de Santa María está colocada la pila bautismal en un lugar retirado, a los pies del templo; o quizás en uno de los extremos del crucero, si lo hay, aunque sería también junto a la pared, dada la alusión a la ubicación de la portada en el lugar “donde” está la pila (“en el hastial ... donde ahora esta la pila de bautizar”).

Y llama la atención el dato de que se está procediendo a hacer una puerta al exterior justo en ese lugar de la iglesia, un elemento que no es infrecuente; será objeto de comentario en el apartado siguiente dedicado al *recinto* bautismal.

⁸⁵ En realidad, más que de hacerla, se trata de continuar la obra tal como va comenzada y terminarla con ayuda de las limosnas de las gentes.- 1510, agosto, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6076, núm. 29, fol. 301r.

⁸⁶ En la visita de 1539, se describe una alhacena hecha en la pared, junto a esta pila; algo que no se construiría por fuera de la iglesia, y menos para albergar los santos óleos.- 1539, marzo 3, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 478v.

Resulta interesante detenerse brevemente en el análisis de cierta referencia a la pila de bautizar en la iglesia de San Bartolomé de Almagro, porque (sin pretenderlo, pues la mención responde a otra cuestión) contiene indicios de dónde está, y también de dónde y cómo se pretende que esté en un futuro. En efecto, de su emplazamiento tenemos noticia indirecta por el proyecto expuesto por los visitantes calatravos en cierta inspección: disponían que, allí donde estaba dicho recipiente, pero ampliando la iglesia hacia fuera, se abriera una sacristía que terminaría englobando la pieza bautismal.

Igual que en el templo antes referido (Santa María de Villarrubia), creemos que también en éste tienen colocada la pila bautismal en un sitio retirado: o bien a los pies del edificio (y, por lo tanto, en el cabo opuesto al altar mayor) o bien al final de un brazo del crucero. Por consiguiente, aún antes de realizarse el plan de los visitantes, parece que ya la pila estaba bastante apartada del lugar de mayor presencia de fieles, aunque esto no impedía a los muchachos acceder a ella, como se vio arriba, sobre todo porque su red de madera estaba rota (estaban “desbaratadas” algunas de las rejas⁸⁷). Retirada y, además, junto a la pared. Y por último, cerca de unas puertas que daban al exterior, en concreto al cementerio (cerca de las puertas conducentes al “carnero” u osario). Nótese que, de nuevo, como en el templo de Villarrubia y en otros, aparece la zona de bautizar accesible directamente desde fuera.

Sin embargo, en la parroquia de Almagro se proyectaba algo más: configurar una auténtica estancia cerrada con su puerta dentro de la cual estuviera el recipiente del bautismo, si bien se mantendría el acceso a la misma desde el cementerio. Se quería que fuera una sacristía nueva, y resulta interesante que, para justificarla, los visitantes alegaban no sólo la necesidad de espacio para guardar los ornamentos (dada la estrechura de la sacristía existente), sino también este

⁸⁷ 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 34v.

segundo argumento: así la pila de bautizar “quedará con una puerta para ella”; es decir, más protegida.

De modo que por consejo del maestro de cantería maese Enrique quedó decidido que se sacaría el cuerpo de la sacristía haciendo una ampliación del templo hacia el exterior,

“a la parte donde esta el carnero de los huesos de los finados, fuera de la dicha yglesia y junto a las puertas”.

Según la exigencia calatrava, en esta amplia sacristía se haría una escalera de caracol para subir a la tribuna, y en el interior quedaría la pila de bautizar⁸⁸, que no habría sido mudada de lugar sino acogida dentro de la nueva habitación cuya puerta de acceso desde la iglesia podría cerrarse con llave. En realidad, no se dice en qué parte del templo se ubicaba este conjunto y, por tanto, la pila bautismal. Pero desde luego, no estaba cercano al presbiterio; ni era necesario que así fuese, porque la nueva sacristía *no* se iba a utilizar como vestidor para el clero⁸⁹. Interpretamos que se encontraba a los pies del templo o en un lado al extremo del crucero por el dato de que la tribuna estaba encima.

En todo caso, interesa destacar la pretensión de que el espacio para bautizar, con la pila como centro, quedara cerrado tras una puerta en un recinto preservado. Y no como un resultado casual de las obras acometidas en el templo, sino en el marco de un proyecto deliberado: en los argumentos manejados en los textos, la nueva habitación-sacristía para guardar las vestiduras y objetos de culto se justificaba tanto por esa finalidad como por ser muy conveniente que la pila bautismal se viera así protegida; sobre todo, una vez comprobado que la red de madera no conseguía resguardarla. Es cierto que el uso de la estancia que se

⁸⁸ 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 44v-45r.

⁸⁹ La sacristía nueva operaría como almacén de los ornamentos más valiosos (para ellos había que hacer cajones de madera con llaves), mientras que las vestimentas de uso cotidiano permanecerían en la anterior sacristía, ya de insuficiente tamaño, que al estar adosada al altar mayor serviría para que en ella se vistieran los sacerdotes.- 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 44v-45r.

planificaba no se limitaría al sacramental: sería también el lugar de acceso a la tribuna y además un sitio seguro para guardar lo más valioso del ajuar (una sacristía-almacén). Pero siempre quedaría como una habitación de acceso restringido: sólo los clérigos transitarían por allí para subir a la tribuna; los ornamentos guardados en ella únicamente se sacarían en las fiestas, o así lo mandaron los calatravos. Y, por supuesto, se podría entrar con ocasión de la administración del sacramento del bautismo, pero habitualmente la pila estaría bien resguardada.

Por último, en cuanto al emplazamiento de las pilas bautismales no puede dejarse de recordar, de nuevo, el caso, único, de la pila que no se tiene en algún lugar del espacio abierto del templo, por muy retirado o conformado como un rincón que esté, sino dentro de una capilla. Documentada solo para la iglesia parroquial de Daimiel, no constituye de todos modos un ejemplo de progresivo impedimento para el acceso de las gentes ni de especial protección, pues se tenía bastante descuidada y sin reja que obstaculizase la entrada en la capilla⁹⁰.

3.2.4. El recinto bautismal.

⁹⁰ 1509, diciembre 15, Daimiel, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6076, núm. 2, fol. 19v.

Aclaremos que se prescinde de la última solución indicada (la de la capilla albergando la pila bautismal) porque no consta que se adoptara salvo en un caso, si bien es cierto que tampoco puede descartarse que la tuvieran así otras iglesias parroquiales sin que ello quede reflejado en las fuentes.

Nos referimos, en cambio, a una tendencia que es compatible con la ubicación de las pilas bautismales en terreno “abierto” en los templos. Es la tendencia a identificar la acción de administrar este sacramento con una parcela de terreno configurado cada vez más como encerrado en ciertos límites.

En efecto, es posible deducir, a través de algunos indicadores, unas ciertas concepciones sobre el espacio donde tiene lugar la administración del bautismo, que confluyen en la progresiva conformación de una especie de *recinto* bautismal. Tales ideas aparecen todavía como una tendencia, y también seguramente como propias de los visitantes calatravos más que de la mentalidad común local. Pero creemos que reflejan una mayor valoración de este sacramento de iniciación cristiana, como se dijo al comienzo de este apartado.

Observamos los siguientes indicios que parecen apuntar a esa revalorización, relacionados con la atención por el ámbito físico para administrar el bautismo: primero, la propia pila bautismal, por sí misma, aparece como un elemento cada vez más fijo en el templo; segundo, se da importancia a la infraestructura permanente en su entorno (por ejemplo, los sumideros); tercero, se sopesa y valora el lugar del templo donde está. Todo lo anterior ha sido comentado bajo los epígrafes previos. Añadamos que en cuarto lugar, sobre todo, parece que se atribuye al ámbito físico donde se administra el bautismo una entidad por sí mismo dentro de la iglesia, dada la constatación de dos factores: *a)* su relativo aislamiento y *b)* su dotación con una serie de elementos que le son propios. Veamos ambos fenómenos.

a) Primero, el espacio para bautizar se va configurando como un recinto vedado. Queda detrás de una verja cerrada que subraya su carácter sacro,

protegiendo y a la vez definiendo con nitidez un espacio particular en el interior, separado del resto del templo.

No llega a ser el “bautisterio” paleocristiano y vigente en los siglos VI y VII⁹¹, pero viene a constituirse un *área bautismal* en el seno de los templos.

Y un dato muy interesante es, como se indicó arriba, la tendencia a asociar el recipiente de bautizar con salidas de las iglesias. En efecto, realmente parece que se quiere proporcionar una forma de acceso especial, autónomo, al lugar donde se bautiza. La puerta que da al exterior justamente en el sitio en que se tiene la pila, o cerca, es un esquema que se repite. En ese sentido, puede avanzarse la hipótesis de que se intenta independizar incluso físicamente la acción de administrar el sacramento del bautismo respecto al restante espacio de la iglesia.

Recordemos los casos de la iglesia parroquial de Santa María en Villarrubia⁹² y la de San Bartolomé en Almagro⁹³, además de otras como la de Fuencaliente. Es sobre todo en la segunda donde queda clara la intención de aislar un área de bautizar, conectada con la parte de fuera por una puerta cercana, sobre todo una vez que se llevara a cabo el proyecto de los visitantes. Ya aparecía así la pila --aunque menos claramente-- incluso antes de esa obra: estaba retirada, desplazada de la zona de mayor concurrencia, y rodeada por su verja junto a un muro, cerca de la subida a la tribuna; y además, próxima a unas puertas que

⁹¹ Vid. el capítulo sobre R. CABIÉ: “La iniciación cristiana”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, 1992, p. 609, por ejemplo, donde alude al rito de la apertura del bautisterio existente en Hispania y en ciertas iglesias de la Galia en la época germánica; se considera que forma parte de los actos litúrgicos de “preparación inmediata” al bautismo propiamente dicho. La apertura se hacía solemnemente al comienzo del triduo pascual, “cuando se preparaba la piscina para la noche santa” (las puertas del bautisterio habían permanecido cerradas y selladas hasta entonces desde la ocasión anterior).

⁹² En la iglesia parroquial de Villarrubia, ya se venía haciendo la obra de abrir “una portada en el hastial de la iglesia donde ahora esta la pila de bautizar”, algo que los visitantes aprueban y estimulan a llevar a término, instando a hacerlo con ayuda de la limosna de los fieles.- 1510, agosto, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6076, núm. 29, fol. 301r.

⁹³ 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 44v-45r.

llevaban al osario del cementerio. Pues bien, más aún quedaría el recipiente bautismal como centro de un *recinto* cerrado después de ponerse en práctica el plan de los calatravos --tal como se ha visto en el anterior apartado--, según la ampliación que proponían. La pila de bautizar permanecería dentro de una nueva sacristía con puerta cerrada a las naves; y el bautismo se celebraría, entonces, en una auténtica habitación, una sacristía espaciosa a la que podría entrarse desde fuera por esas puertas dando al cementerio.

Así, el ejemplo más acabado de “recinto bautismal” podría ser dicha habitación cerrada con su puerta, tal como se proyectaba en la parroquia almagreña albergando la pila de bautizar. Una estancia accesible igualmente desde fuera de la iglesia, para mayor independencia.

Sin embargo, hay que relativizar este proyecto en cuanto culminación de una tendencia. No podemos tomarlo como caso ejemplar y establecer que la habitación cerrada con llave, independizada así del resto de la iglesia, y aún quedando su interior inaccesible a la vista, fuera uno de los modelos seguidos para albergar la pila bautismal, porque sabemos que en el diseño de la pieza pesó otra necesidad ajena a la administración del bautismo, la de tener una nueva sacristía⁹⁴.

De todos modos, parece innegable la tendencia a configurar un *área* o *recinto* para el sacramento lo suficientemente aislada del resto del espacio de la iglesia y al que puede entrarse desde una puerta próxima.

Se ha aludido a cierta explicación posible para esta tendencia: el interés por independizar físicamente el acto de bautizar. En realidad, el sacramento no requiere el concurso de otros ritos en otros lugares del interior del templo; no en el altar, por ejemplo, al no acompañarse de la misa. Es posible que se estuviera tratando de preservar la iglesia de una excesiva afluencia de gente, incrementada con ocasión de celebraciones como los bautismos, de modo que por motivos prácticos, quizás, se buscara una mayor comodidad de cara a la concurrencia de

⁹⁴ El emplazamiento de la proyectada sacristía coincidió con el sitio donde estaba la pila, y, desde luego, se valoró el hecho de que ésta quedaría bien protegida, pero no fue el único motivo para planear la construcción de la nueva estancia.

los participantes en el bautizo (ambos progenitores o el padre al menos, varios padrinos y madrinan, y otros parientes y allegados, y piénsese que se bautizaría en el mismo acto a varios niños), para que no necesitaran pasar forzosamente por dentro del templo sino que pudieran acceder al recinto de la pila desde fuera.

Pero aún puede suponerse otra función, de tipo disciplinar o ritual, para la puerta que hemos encontrado asociada, en ocasiones, al sitio donde se bautiza. En efecto, hay que observar, rectificando en parte lo dicho, que en realidad podría ser precisamente una puerta del templo lo que se necesitara para el desarrollo de este acto litúrgico de iniciación cristiana, en concreto en sus preliminares.

Nos referimos a los exorcismos. Sería una puerta prolongando el espacio estricto de bautizar o “recinto” de la pila, pero no necesariamente la puerta principal. Por lo tanto, abriendo tal entrada cerca de la pila, o mudando ésta de lugar para que quedara próxima a una portada, de todos modos se estaría cumpliendo a la vez la necesidad práctica y la ritual, si es que se celebraba el acto litúrgico preparatorio a la inmersión: en la antesala de la iglesia, allí en la puerta, los candidatos recibidos por el presbítero debían renunciar a las seducciones del demonio (expresando la renuncia los padres y padrinos por los neófitos, al tratarse de bautismo de recién nacidos)⁹⁵. Y parece que esta acción ritual tan antigua se seguía realizando aún en el primer tercio del siglo XVI. En efecto, el tratadista Pedro Ciruelo la menciona al hilo de su exposición, para conocimiento de los sacerdotes, sobre el modo correcto de expulsar demonios por oposición a los ilícitos métodos de una suerte de hechiceros, unos conjuradores que los supersticiosos llaman a sus casas (los “sacadores de los spiritus malos en las personas que estan endemoniadas”, a lo que dedica un capítulo de su obra contra

⁹⁵ En la puerta de la iglesia o en la del baptisterio, antiguamente. *Vid.* el capítulo sobre “La iniciación cristiana” de R. CABIÉ en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, 1992 (nva. ed. actualiz. y aum.); en especial, pp. 578-612, para el desarrollo de las diferentes partes de este sacramento, en particular en la época en que, antes del siglo VII, se mantiene la práctica del bautismo de los adultos y, por lo tanto, son distintos los momentos en los que se inscriben, se comprometen, etc., los llamados Acatecúmenos@ y luego Aelectos@ antes de pasar a ser Abautizandos@.

las hechicerías en 1530). Así, prescribe el maestro Ciruelo que, en un momento dado, el presbítero haga lo siguiente:

“Y despues poniendo el cabo de la estola sobre aquella persona lea los *exorzismos que se suelen dezir en el baptismo a la puerta de la yglesia sobre los que se vienen a baptizar*. Porque en aquellos manda el sacerdote al demonio en nombre de Jesu christo nazareno que se vaya y se aparte de aquella criatura de dios. Y diga los tres vezes”⁹⁶.

En otro lugar de la misma obra recuerda el teólogo cómo en el bautismo la persona que va a recibirlo adquiere el compromiso de “ser muy deuoto y leal seruidor a su Dios” cuando responde tres veces al requerimiento del sacerdote de renunciar al demonio (“esto prometio quando en el baptismo le pregunto el sacerdote: abernuncias sathane et omnibus operibus ejus: y el respondio tres vezes diziendo: abernuncio”⁹⁷). Así, es muy posible que se hubiera conservado esta parte tan característica del ritual del bautismo, y que se realizara en la “antesala” del lugar del sacramento, el umbral de entrada como era habitual, pero una entrada especialmente próxima a la pila y al resto del espacio de bautizar.

En todo caso, como área o habitación accesible por una puerta especial o no, y teniendo ésta la función ritual sugerida o no, resulta innegable que se va imponiendo la imagen del recinto para bautizar como nítidamente separado del resto de la iglesia; en un lugar discreto pero visible; e incluso realizado dicho

⁹⁶ Pedro CIRUELO: *Reprouacion de las supersticiones y hechizrerias*. Introd. y edic. A. V. EBERSOLE. Valencia, 1978, cap. 81, parte 31, p. 116. La descripción del exorcismo es como sigue. El sacerdote irá revestido con sobrepelliz o alba y con estola, y provisto de una cruz y de agua bendita. Hará que le lleven al endemoniado a la iglesia y que salga todo el mundo para evitar que escuchen las palabras del diablo. Le echará agua bendita al tiempo que reza los exorcismos del ritual de la bendición del agua los domingos; después, con la punta de la estola tocando a la persona, reproducirá el exorcismo bautismal; en tercer lugar, leerá las palabras de los cuatro evangelios que van contra el demonio acogándose al poder de Cristo sobre él; en cuarto lugar, leerá ciertos salmos y, por último, determinadas colectas y devotas oraciones del misal. “Y no cure de otras oraciones hechizas que algunos an ordenado desas fantasias”.

⁹⁷ *Ibid.*, Parte 11, cap. 11, p. 32.

“recinto” a la vista, ya que la propia verja cumpliría esa función de realce al tiempo que la protección.

Al menos, parece ser así según la concepción de los freiles calatravos, quienes potenciaron la pulcritud y dignificación del lugar de bautizar y aceptaron o estimularon su ubicación cercana a accesos propios al exterior.

b) Y ese recinto, al que sólo se puede acceder para su uso sacro y propio, se conforma como un microespacio particular mediante los siguientes elementos: por una parte, unas piezas de mobiliario necesarias; y por otra, un recurso visual y simbólico dado por determinada representación iconográfica alusiva a la administración del bautismo: la imagen de San Juan Bautista.

-- En efecto, en cuanto a las instalaciones de mobiliario, lógicamente la fundamental y primigenia es la *pila bautismal*. Es el núcleo central del recinto y ha de estar elevada, “decente”, cubierta y bien cerrada.

Pero encontramos que a esta pieza se añade otro elemento que se va imponiendo al avanzar la primera mitad del siglo XVI. Se trata de las *alhacenas para guardar las crismeras con los óleos* que se emplearán en el ritual litúrgico del bautismo, con el agua. En realidad, son habitualmente tres crismeras, que contienen respectivamente el óleo y el crisma para el bautismo, y el óleo para ungir a los enfermos en la extremaunción. Como ocurre con otras novedades, encontramos que el uso de estos armarios se va adoptando seguramente por dos vías paralelas y a veces confluyentes: de un lado se impone por las prescripciones de los visitadores, y de otro se difunde de forma natural, aunque lenta, como una costumbre de la época dada seguramente tanto por el sentido práctico como por la emulación, al margen de las exigencias calatravas.

En efecto, las ampollas o crismeras que antes se tenían en los sagrarios se habrán de trasladar a las alhacenas junto a las pilas para facilitar la disponibilidad del equipo necesario, *in situ*, por parte de los clérigos. Y aún en visitas tardías dentro del periodo estudiado aquí (las del final de la década de 1530 y otras posteriores), también ordenan los visitadores guardar en el mismo lugar el

“Libro de Bautismos” o registro de bautizados. (En cambio, encontramos que las estolas ricas, identificadas a veces como “de bautizar”, se siguen guardando en los sagrarios y los calatravos no requieren su traslado a las alhacenas⁹⁸.)

No está claro si se trata de armarios empotrados, es decir, abiertos en el espesor del muro, o bien contruidos sobresaliendo de éste. Pero sí, desde luego, que están o se pretende que estén “en la pared junto a la pila”; sólo en función de la pila bautismal, a su servicio, justificados por ella y, al parecer, de pequeño tamaño (¿con uno o dos anaqueles, o ninguno?) pues no se guardan muchas cosas en ellos y al referirse a sus puertas se habla de “portezuelas”. Las alhacenas deberán estar provistas, en efecto, de puertas con cerradura y llave.

En alguna visita, encuentran los freiles calatravos que ya se tenía contruido el tal armario, próximo a la pila bautismal:

“(…) la qual [pila] hallamos bien adereçada e reparada con su cobertor, e vimos tres crismeras de plata en una alhazena questa junto a la dicha pila, donde esta el olio e crisma e el olio de los enfermos, con su llave como deven estar”⁹⁹.

Pero es más habitual que deban ordenar hacerla. Fue el caso de la iglesia parroquial de Daimiel. Aquí, puesto que tardíamente seguían incumplidos los mandamientos sobre la pila bautismal que estaba en mal estado, se ordenó introducir a la vez todos los elementos que hemos ido describiendo como

⁹⁸ Esto puede deberse al afán de resguardar mejor las prendas lujosas, pues los sagrarios son más seguros para ello. Abundan, citadas como guardadas en estos tabernáculos, dichas estolas sueltas: no son integrantes de equipos o conjunto de vestimentas (con casulla, alba, amito y manípulo), y por lo tanto, no se utilizaban para celebrar la misa, para lo cual los clérigos sí vestían las estolas a juego con las prendas citadas. Pero hay que recordar que su uso no suele ser en exclusiva el bautismal: pueden emplearse para otros sacramentos, como la comunión y la confesión. Y entonces, será preferible tenerlas en un lugar de acceso común y no en la alhacena junto a la pila bautismal, tras la verja. Por ejemplo, al llevar la comunión como Viático a los enfermos, a la vez que se saca la eucaristía del sagrario resultará cómodo tomar también la estola rica del mismo lugar.

⁹⁹ 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 237r.

adoptados progresivamente: cambiar la pila por otra nueva, ponerle su cobertor de madera con cerradura; instalar delante la red de madera; arreglar la grada; y finalmente, como adición propia de la visita de 1539, en la que se reiteraba lo anterior prescrito ya en inspecciones previas, colocar las crismas de plata conteniendo el óleo y el crisma y el “oleo infirmorum” en una alhacena: la harían en la pared junto a la pila, y tendría portezuelas, cerradura y llave¹⁰⁰.

-- No se prodiga el mandato calatravo (de fechas tardías, en todo caso) en el sentido de hacer *pintar a San Juan Bautista* en un lugar próximo a la pila bautismal. Ignoramos si es porque ya en muchas iglesias esté hecho así, o porque los visitantes vean más urgente la necesidad de otros arreglos, empezando por la propia cobertura del recipiente bautismal y terminando por la reja de madera, pasando por la habilitación de las suficientes cerraduras. De hecho, suele cumplirse al menos el requisito mínimo de estar la pila resguardada con un cobertor bajo llave para que los freiles dispongan lo demás.

Uno de los templos donde se ordena aquello es el de Santa María La Mayor en Miguelturra. Visitada en esta iglesia parroquial la pila del “santo bautismo”, el visitador aprecia que ya tiene puesta su cubierta atravesada por una barra de hierro según se ordenó en la última visita, y manda instalarle cerradura, rodear la pila con una “red de madera a la redonda” y, además, que

“en la pared, por la parte de dentro, se enluzga e se pinte la ymagen de sennor Sant Juan Bautista de buena mano, lo qual hazed e cunplid dentro de medio anno”¹⁰¹.

Un mandato similar lo dirigió el visitador al concejo de Valenzuela para su iglesia de San Bartolomé: ya la pila está “deçente, con su tapa e çerradura”;

¹⁰⁰ 1539, febrero 6, Daimiel, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 410r.

¹⁰¹ La orden va dirigida a los oficiales concejiles y al mayordomo de la iglesia, bajo la amenaza de 2.000 mrs. de pena que no se aplican al templo o a la cámara del rey, sino a la realización de la pintura: “para lo hazer a vuestra costa”.- 1538, diciembre 31, Miguelturra. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 41r.

además, en la parroquia utilizan el libro “donde se escriben e asientan los ninnos que se bautizan”. Pero aún es necesario lo siguiente: hacer la “red de madera” alrededor de la pila con su puerta, cerradura y llave; y una vez así cercado el recipiente bautismal, “en la pared por parte de dentro se enluzga e pinte la ymagen de sennor Sant Juan Bautista de buena mano”. Como en Miguelturra, el plazo impuesto era de medio año bajo la amenaza de multa de 2.000 mrs.¹⁰² Sin embargo, sabemos que diez años más tarde en el templo de Valenzuela todo esto aún no se había realizado, ni la verja rodeando la pila, ni la pintura de San Juan; así que los visitantes insistieron en la misma prescripción (dando el plazo de cuatro meses ahora), aunque en esta ocasión la mayor parte del mandamiento la centró el libro de bautismos, en concreto el modo pormenorizado en que debían ser registrados los datos de cada niño bautizado y de su padres y padrinos por parte del sacristán. También exigían que el citado libro se guardara junto con las crismas en la alhacena que debía hacerse en la pared, junto a la pila¹⁰³. Puede apreciarse que el modelo de *recinto bautismal* estaba muy bien definido teóricamente, pero no siempre se seguía en la práctica.

En suma, se aprecia la, al menos, voluntad o pretensión de conformar el microespacio dedicado en exclusiva al bautismo con sus elementos e instalaciones propios. En el aspecto práctico, se tiende a la autosuficiencia. Ésta no es absoluta, de todos modos, pues el sacerdote llega ya revestido hasta la pila, y por lo tanto debe obtener y ponerse antes su alba, cingulo y estola, lo que hará normalmente en la sacristía, quizás traídas las ropas e insignia de la casa del mayordomo. Y también llegarán ya provistos de lo necesario el sacristán o niños con sobrepelliz, que llevarán velas o un cirio tomados del arca correspondiente, cruces quizás guardadas en el sagrario –y por ello, tomadas de allí por el cura–, y sostendrán para el clérigo el libro del ritual que habrán cogido en la sacristía.

¹⁰² 1539, enero 20, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fol. 91v.

¹⁰³ 1549, noviembre 30, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 58v-59v.

Pero sí hay una tendencia a que el lugar pueda bastarse para el uso que tiene, encontrándose en él lo más necesario litúrgicamente (pila, crisma, óleo, libro de bautizados), y ello puede estar en correspondencia con la importancia del sacramento que allí se administra, a la vez que triunfa el afán de cerrar, vedar y proteger estos elementos.

De otro lado, el hecho de que las crismeras se tengan en esta parte del templo, resguardadas y tan adecuadamente cercanas al lugar de administración del sacramento para el que sirven, revela una mejora en la gestión de las iglesias parroquiales en el aspecto organizativo-pastoral; una “especialización” o diversificación en sus objetos de culto, separándolos en lugar de albergarlos todos en el mismo lugar (el sagrario, antes).

Esta separación refleja, de algún modo, un nuevo sentido de la misma diversidad y fijación de tareas. A la vez, recuérdese que paralelamente se tiende a conformar el sagrario como lugar exclusivo para la reserva eucarística y a que pierda su condición de “gran armario” en el que custodiar muy variados --lujosos siempre-- objetos y vestimentas u ornamentos¹⁰⁴.

Y en el aspecto simbólico, además de la intensificación del carácter sacro de la pila y el resto del espacio bautismal producida a través de los medios citados, es la representación iconográfica de San Juan Bautista la que viene a culminar lo específico de la personalidad del lugar: sirve para acotarlo, definirlo, identificarlo, y además como recordatorio pedagógico del significado del bautismo.

¹⁰⁴ En todo caso, avanzada la década de 1530 en el sagrario se seguirán teniendo, con el Sacramento, cálices y paños de uso eucarístico. Pero se busca disponer de otros lugares adecuados según el caso para lo demás; es la época de habilitación de buenas sacristías con sólida cajonería bajo llave, y la época en que los visitantes ponen orden sobre la costumbre de traer y llevar las vestiduras desde las arcas en casa de los mayordomos. En general, se presta más atención a cómo y dónde se tiene el ajuar y a su estado, y se procura discernir cuál ha de reservarse para las mayores fiestas litúrgicas. Todo ello redundará en una mejor organización de las actividades religiosas parroquiales, y en ese contexto puede insertarse también el uso de las alhacenas con las crismeras junto a las pilas de bautizar, todo en el recinto definido por la verja de madera.

Un significado no tanto puramente teológico, en la línea del nacer a la vida del Espíritu en la Iglesia por los méritos de Cristo muerto y resucitado, con todo lo que ello implica: muerte al pecado, inmersión con Cristo en el sepulcro, muerte del hombre viejo y nacimiento a la vida o, dicho de otro modo, resurrección con Cristo y surgimiento del hombre nuevo... Pero sí cumpliría la imagen del Bautista pintada la función adoctrinadora sobre el sentido del bautismo al menos en el terreno conmemorativo de la vida del propio Jesucristo, bautizado por San Juan el Precursor en el Jordán, al comienzo de la vida pública del Salvador.

* * *

En resumen, la apariencia tipo de las pilas bautismales de las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava (haciendo abstracción de las variaciones) puede ser la siguiente.

Un recipiente cóncavo de barro (sólo a veces, de piedra), reforzado su interior con pasta de betún para evitar filtraciones del agua, que puede estar encalado; preferiblemente tendrá una tapadera de madera, atravesada por una barra de hierro con candado cerrado con llave.

El recipiente reposará sobre un pedestal, levantado sobre una o varias gradas. En el suelo junto a la pila bautismal debería haber un sumidero, como a veces piden los visitantes; un agujero provisto de tapón (“tapador”) de madera reforzado con un lienzo.

En las localidades donde habían seguido con más docilidad las prescripciones calatravas, o donde la propia sensibilidad sobre lo sagrado de su uso hubiera llevado a hacerlo, habría, rodeando la pila bautismal, una reja de madera de pino con una puerta habitualmente cerrada con llave. La verja podrá completar una circunferencia alrededor de la pieza o, más a menudo, complementarse en la función protectora con el muro junto al cual está la pila. No existía en todas las iglesias dicho enrejado a pesar de los reiterados mandamientos dejados en las visitas, y en los templos donde faltare no sería raro ver a las gentes

sentadas en las gradas de la pila bautismal durante las celebraciones litúrgicas, o a los muchachos encaramarse sobre ellas en toda ocasión en que pudieren.

Normalmente la pila bautismal quedará cercana a una pared de la iglesia, no en medio del templo sino retirada en un sitio discreto pero “decente” y visible (no detrás de una puerta, por ejemplo); por ejemplo, en un lado bajo una ventana. Y la tendencia a conformar un auténtico *área de bautismo*, un recinto bien marcado por distintos elementos además de la propia pila, se abría camino aunque no pudiera identificarse ese recinto con una capilla propia o una estancia especial (lo que alguna vez sí ocurrió). Se honraba el sacramento y se mostraba su importancia y su significado con elementos sensibles e identificables.

Así, la pila bautismal, progresivamente más cuidada y cerrada, es la que va generando en su entorno un espacio o escenario propio en exclusiva de la administración del sacramento. Si triunfan las exigencias de los freiles calatravos y se obedecen sus mandatos, este escenario quedará como lugar acotado y subrayado en el conjunto del templo. No necesariamente restringido a todos los fieles cuando hubiera bautismos, pero sí, forzosamente, a unas pocas personas si había una verja limitando el espacio: entrarían el clérigo, el padre y la madre (si es que a ella le era posible dada la prontitud con que se bautizaba al recién nacido) con el neófito, y los varios padrinos y madrinas, junto con el sacristán o algún acólito o mozo.

Percibirían bien la importancia y la sacralidad del acto, afirmadas más aún por la citada delimitación espacial y además por los elementos simbólicos.

Y la entrada a este sitio por una puerta directamente abierta al exterior podría ser un modo de acudir al templo expresamente para esta celebración de iniciación cristiana, y no un estar genéricamente en la iglesia para participar difusamente de actos y beneficios sagrados. En suma, la diferenciación del *área bautismal*, con sus elementos propios, protegidos, realzados, podría estar contribuyendo a la mayor madurez en la formación religiosa de los feligreses.

3.3. LOS LIBROS DE REGISTRO DE BAUTIZADOS

3.3.1. Significado e importancia de los libros sacramentales en general.

Como se sabe, al final de la Edad Media y comienzos de la Moderna en las iglesias parroquiales de la Cristiandad occidental se comienzan a elaborar *libros sacramentales* donde quedaba registrada, con su fecha, la identidad de los receptores de ciertos sacramentos. Fueron libros de bautismos, primero, utilizados irregularmente en algunos lugares ya a lo largo del siglo XV (al menos en la segunda mitad); o, más bien, exigidos ya entonces por normas conciliares o sinodales¹⁰⁵. Ocurrió antes en la Corona de Aragón¹⁰⁶. Después, a ellos se añadieron los libros de matrimonios; el Concilio de Trento prescribió la existencia de ambos en todas las parroquias (ses. XXIV, cap. 2). Los de entierros, más tardíos, suelen ser al principio libros de testamentos, de cara al cumplimiento de capellanías y mandas piadosas, más que de finados.

¹⁰⁵ El Sínodo de Burgos de 17 de mayo de 1443, celebrado por el obispo Alfonso de Cartagena, incluye una constitución sobre el registro de bautizados. Recogida literalmente por N. López Martínez (“Sínodos Burgaleses del siglo XV”, *Burguense*, 7, 1966, pp. 329-330), J. SÁNCHEZ HERRERO la cita al estudiar normas toledanas similares de finales del siglo XV y como precedente suyo: *Concilios provinciales y Sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 76, n. 181.

¹⁰⁶ Un Concilio celebrado en Tarragona a mediados del siglo XIV regula estos registros.- P. RUBIO MERINO: “La Iglesia: documentos y archivos” en M. ARTOLA (dir.): *Enciclopedia de Historia de España*. VII: *Fuentes. Índice*. Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 200.

En general puede decirse que los archivos parroquiales nacen regularmente con Trento, pues en esta asamblea es donde se prescribe el minucioso control y registro de los sacramentos administrados por los párrocos, para constancia y testimonio de sus ministerios. (Ello incluye otros registros generados por la actividad parroquial: matrículas de confesados y comulgados por Pascua, listas con las obligaciones de las capellanías, libros de cofradías, etc.) Y oficialmente, todo esto en España se impone por ley en 1564 (12 de julio, de Felipe II); los registros sacramentales regulares de bautismos y matrimonios serían un fruto inmediato de esta legislación¹⁰⁷; su tipología homogénea, también. En cambio, los libros de defunciones se harán obligatorios desde 1614¹⁰⁸.

Es conocido que este triple registro parroquial ha constituido una fuente privilegiada para la demografía histórica en relación con la época llamada “protoestadística”¹⁰⁹, junto con otros dos tipos de fuente cuantitativa, (a) los censos parciales de población realizados con diversos motivos, puntuales y geográficamente irregulares¹¹⁰, y (b) los padrones fiscales, con problemas de fiabilidad y lagunas, y realizados con fines precisos y circunstanciales. Ambos, estos dos últimos tipos, aunque difícilmente se estructuran en series más o menos largas, son más adecuados para estudios demográficos propios de la Edad Media -

¹⁰⁷ Vid. todo lo relativo a los archivos parroquiales, la valoración de su documentación y la consideración de sus “Libros Sacramentales” como una de las series más interesantes y definatorias de tales archivos en P. RUBIO MERINO: “La Iglesia: documentos y archivos” en M. ARTOLA (dir.): *Enciclopedia de Historia de España*. VII: *Fuentes. Índice*, pp. 198 y ss.

¹⁰⁸ J. PAN-MONTOJO: “Fuentes estadísticas”, en M. ARTOLA (dir.): *Enciclopedia de Historia de España*. VII: *Fuentes. Índice*, p. 344.

¹⁰⁹ Es el periodo en el que, para realizar estudios demográficos, ya se dispone de documentación cuantitativa, pero de carácter parcial. Queda comprendido entre los últimos siglos de la Edad Media (XIII, XIV ó XV según los lugares en Europa occidental) y el siglo XVIII aproximadamente. Desde esta última centuria existen materiales estadísticos pero no, aún, al modo de los contemporáneos, como serán los censos completos y los registros civiles (en España habrá censos de ese tipo desde mediados del siglo XVIII y, desde 1870, registro civil).

¹¹⁰ Por ejemplo, listas de ciudadanía, de judíos, padrones militares, de miembros de gremios o de cofradías, censos eclesiásticos de los fieles que comulgan, etc.

-últimos siglos-- que los registros parroquiales, que no son completos ni sistemáticos sino desde la segunda mitad del siglo XVI y más bien desde el XVII.

Con todo, está fuera de duda la importancia de tales libros sacramentales de bautismos, bodas y entierros para los citados estudios¹¹¹. Se ha dicho que, al adoptarse como obligatoria en el siglo XVI la práctica que algunas diócesis observaban desde el XV, “nació así el registro más completo y abundante de los movimientos naturales de la población europea en la Edad Moderna”¹¹².

La escuela europea de demografía histórica se desarrolló en función de estos fondos parroquiales seriados desde que en 1956 los franceses M. Fleury y L. Henry sistematizaron la metodología para su explotación, consistente en la reconstrucción de familias a base de combinar datos nominativos de los tres registros¹¹³. También el “método inglés” (debido a D.E.C. Eversley¹¹⁴) o análisis agregativo, que recoge los datos de forma anónima para recuentos globales, permite un estudio en extensión de las variables demográficas de una población¹¹⁵. Pero el anterior, el “método francés” de reconstitución de unidades familiares, es considerado más completo: posibilita conocer los comportamientos demográficos en profundidad, desde un enfoque más social y explicativo, y más atento a la interacción entre factores puramente demográficos y preguntas de tipo

¹¹¹ Una buena síntesis dedicada a la sistemática de la explotación de los registros parroquiales es recogida por C. CARDOSO y H. PÉREZ BRIGNOLI: *Los métodos de la Historia*. Barcelona, 1986, “Historia demográfica”, pp. 132-162.

¹¹² J. PAN-MONTOJO: “Fuentes estadísticas”, en M. ARTOLA (dir.): *Enciclopedia de Historia de España*. VII, 1993, p. 343.

¹¹³ M. FLEURY y L. HENRY: *Des registres paroissiaux à l'histoire de la population. Manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien*. París, 1956. Reeditado por sus autores como *Nouveau manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien*. París, 1965 (últ. ed. 1985).

¹¹⁴ “Exploitation of Anglican Parish Registers by Aggregative Analysis”, en D.E.C. EVERSLEY, P. LASLETT, E.A. WRIGLEY, W.A. AMSTRONG y L. OVENALL (dir.: E.A. WRIGLEY): *An Introduction to English Historical Demography*. Londres, 1966, pp. 44-95.

¹¹⁵ Para un periodo, la realización de curvas brutas anuales de nacimientos, matrimonios y defunciones; y la apreciación del movimiento estacional, a base de curvas mensuales, de concepciones, matrimonios y muertes; así como tasas de mortalidad infantil, promedios de edad en los difuntos, etc.

antropológico y de mentalidades (según la orientación actual de la demografía histórica), y a partir de esas estructuras familiares¹¹⁶. En suma, los libros sacramentales permitirán, a partir de la segunda mitad del siglo XVI pero sobre todo del siguiente, no sólo constatar las tendencias de la población a largo plazo, sino medir con precisión sus oscilaciones coyunturales¹¹⁷.

Quede constancia, por lo tanto, de la gran importancia que reviste la sensibilización eclesiástica hacia la necesidad de llevar sistemáticamente asientos con las inscripciones de las personas que reciben los sacramentos y su identificación precisa. En el caso de los niños bautizados, su identificación implica la de sus padres y también la de sus padrinos.

La importancia es clave de cara a la metodología para estudios sociales. Pero en lo que ahora nos ocupa, también resulta muy reveladora de un nuevo estilo en el modo de proceder en las parroquias, marcado por la información y el control; como dice José Sánchez Herrero al comentar ciertas normas sinodales dadas por el arzobispo Cisneros en la archidiócesis toledana al final del siglo XV, se procura “la confección de estadísticas parroquiales por las que el párroco podría estar mejor informado de la vida religiosa de sus fieles y dar cuenta de ella

¹¹⁶ Es posible el análisis de variables como las siguientes: intervalos intergenésicos, edad y frecuencias de la nupcialidad, tasas de fecundidad, porcentajes de célibes, esperanza de vida --se conocen las edades en el momento de la muerte con mayor seguridad que con el otro sistema, pues se pueden calcular, a partir del nacimiento, aunque el registro de entierros no las indique--, etc. Todo ello, como se ve, con ricas sugerencias en cuanto a la búsqueda de explicaciones socioeconómicas, mentales, religiosas, etc., a los comportamientos demográficos. Además, igual que el método agregativo de recuentos globales, éste de la reconstrucción de familias no deja de posibilitar el estudio de las demás variables propiamente demográficas en cuanto estado de la población (volumen, densidad y otras) y dinámica de la población (movimientos naturales de natalidad y mortalidad; tasas de reemplazo; menos, en cuanto a migraciones). Es cierto también que esta metodología de análisis exige mucho más tiempo y minuciosidad: las familias se reconstruyen teniendo como punto de partida los casamientos, y yendo adelante y atrás cruzando los datos de los tres tipos de registro.

¹¹⁷ V. PÉREZ MOREDA: “La población española”, en M. ARTOLA (dir.): *Enciclopedia de Historia de España. I: Economía. Sociedad*. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 369.

al arzobispo”¹¹⁸. Y como el sistema perdura de cada párroco al siguiente, se busca la continuidad en un método de actuación pastoral de los curados. Un sistema que, en cierto modo, viene a incorporar una labor de tramitación administrativa y burocrática a la tarea propiamente ministerial del rector.

3.3.2. Los registros bautismales en la legislación sinodal toledana del final del siglo XV.

En nuestro caso, por razones cronológicas sólo podemos referirnos a los registros de bautismos. Interesa rastrear las referencias a ellos porque puede tomarse el caso del territorio del Campo de Calatrava como ilustrativo de lo que debía de suceder en muchas iglesias parroquiales de ámbito rural, en el sentido de observar cuál es el ritmo de penetración de las normas emanadas desde la jerarquía, y ver, en suma, hasta qué punto y cómo en pequeñas localidades uniparroquiales los clérigos asumen esa *nueva forma de entender la acción parroquial, más metódica y rigurosa*, que incluye su registro escrito. De otro lado, podrá comprobarse cómo, cuándo y con qué interés la autoridad de la Orden de Calatrava hace suyas las directrices sinodales de la archidiócesis toledana.

En el ámbito de la archidiócesis de Toledo, en la que se integra el Campo de Calatrava, las disposiciones ordenando el registro sistemático de bautizados en cada parroquia se deben al arzobispo fray Francisco Jiménez de Cisneros en los

¹¹⁸ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y Sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 75.

años finales del siglo XV: es la constitución 151 de los dos sínodos diocesanos que celebró como prelado, el de Alcalá de 1497 y el de Talavera de 1498¹¹⁹.

Por un lado, dichas normas se enmarcan en la tendencia a organizar de forma más estricta y normalizada la gestión eclesiástica (incluido no sólo el aspecto económico sino, como es este el caso, el pastoral); así lo prueba el hecho de que en el segundo Sínodo citado la prescripción sobre los libros de bautismos se sigue de otra que ordena la confección parroquial de matrículas con todos los feligreses y sus familias y su cumplimiento pascual. Sería el trasunto, en el ámbito eclesiástico, del fenómeno de elaboración de registros o censos asociado a la incipiente estructuración del llamado Estado Moderno, con su renovado aparato burocrático y fiscal.

Y por otro, aquella preocupación por reflejar los bautismos obedece a una necesidad práctica. Se trata de disponer de documentación probatoria para el futuro a propósito de los parentescos espirituales creados entre las personas que prohijaban a los niños al bautizarlos: los padrinos y las madrinas, “compadres” y “comadres”. Unos parentescos establecidos entre ellos y con los ahijados, y que afectaban también a los hijos de los primeros, y que, aún sin ser biológicos, constituían impedimentos para el matrimonio (la “compaternidad”), como recordaban a menudo los sínodos diocesanos:

“Maneras en que se embarga el matrimonio (...)

Cognatio quiere dezir el parentesco, que si fasta quarto grado casa alguno con alguna, este matrimonio <non> tiene (...) Eso mismo dezimos del parentesco spiritual, que non deve casar, asi commo el padrino con la afijada. E son defendidas otras personas, segun deximos sobre el sacramento de la confirmaçion. E dezimos que non se puede fazer

¹¹⁹ Apenas hay variación en alguna palabra del segundo texto al primero, ambos publicados en el Apéndice Documental en J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y Sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 349 y 359 respectivamente.

matrimonio si alguno porfija a alguna, aquel non puede casar con aquella que aporfija, *nin el fijo de aquel* mientras durare el fijamiento”¹²⁰.

“De los Matrimonios y desposorios prohibidos.

Por que muchos, pospuesto el temor de Dios e peligro de sus animas, cientemente [sic] se casan e desposan (...) en *grados de consanguinidad e afinidad o compaternidad* (...)”¹²¹.

“De cognaciones y matrimonios (...)

(...) antes, a los tiempos que fazen baptizar a sus fijos, combidan al baptismo a muchos y muchas por compadres y comadres, de lo qual, *asi entre ellos como entre los baptizados y los fijos de sus padrinos e madrinas*, nasce *impedimento de cognacion* espiritual, por la qual acaesce a muchos que no son legitimamente casados en nuestro obispado”¹²².

Ocurría que, contemplados como tales en la ley eclesiástica, a menudo estos impedimentos se alegaban falsamente --incluso sobornando a testigos falsos-- para reclamar divorcios ante los tribunales episcopales; ante los jueces establecidos en Toledo y en Alcalá en el caso de la archidiócesis toledana¹²³. Según los sínodos diocesanos de Alcalá y Talavera, 1497 y 1498, era necesario,

¹²⁰ Libro sinodal del obispo don Pedro de Cuéllar para el Sínodo diocesano de Segovia de 8 de marzo de 1325, 44. Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon Hispanum*, VI: *Ávila y Segovia*. Madrid, 1993, p. 318.

¹²¹ Sínodo diocesano de Alcalá de 10 de junio de 1480, 32.- Publ. H. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y Sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Apéndice, p. 321.

¹²² Sínodo diocesano de Ávila, 10-14 de septiembre de 1481, Título VI, Parte 11, 1.- Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon Hispanum*, VI: *Ávila y Segovia*. Madrid, 1993, pp. 194-195.

¹²³ “Deseando mucho apartar toda materia de pleytos e contiendas, mayormente en los casos matrimoniales, e porque somos informados que en las *audiencias de las nuestras cortes e audiencias de Toledo y Alcala* ay muchas causas matrimoniales en las quales se pide muchas vezes divorcios e las mas *allegando cogaçon espiritual*, e por esperiencia sea fallado que algunas personas con stinto diabolico aleguan el dicho impedimento e falsamente sobornan testigos falsos para esto, por bivar en ayuntamientos yllícitos e con pecado (...), estatuyamos que de aqui adelante todos los curas e sus lugares tenientes de la çibdad de Toledo e de toda nuestra diocesis tengan perpetuamente en cada yglesia un libro de papel blanco enquadernado (...)”.- Sínodo diocesano de Alcalá de 1497, 15 (igual, salvo variantes gráficas, en el diocesano de Talavera de 1498, 15).- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y Sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Apéndice, p. 349.

pues, que en todas las parroquias los curas o sus lugartenientes tuvieran libros donde inscribieran

“los nombres de los bautizados y de sus padres y madres, sy se saben, y de los padrinos y madrinas que los tienen al sacro fonte”,

so pena de dos reales por cada vez que fueran negligentes, algo que vigilarían los visitadores diocesanos¹²⁴. Así podrían recurrir los jueces eclesiásticos a estos registros, si era necesario, para comprobar la identidad de los supuestamente emparentados o para lo contrario, desautorizar pretensiones de uniones que eran ilegítimas a causa de la “cognatio” espiritual. En suma, se evitaría “dirimirse algunos matrimonios que se deurian de firmar e firmarse algunos que se deurian dirimir”¹²⁵.

Por otra parte, para evitar la excesiva frecuencia de los parentescos espirituales, diversos sínodos diocesanos habían prohibido que hubiera más de dos padrinos y dos madrinas en cada bautizo¹²⁶; y aún esto como máximo, teniendo como ideal las prescripciones antiguas de la Iglesia que sólo admitían un hombre y una mujer (como concesión “por que esto non se guarda bien”, en efecto).

Además, los curas debían procurar que padrino y madrina fueran parientes del niño y parientes entre sí o cónyuges: se impondría entonces el parentesco biológico, ya de por sí un impedimento para los matrimonios, sobre el parentesco espiritual que tantos inconvenientes causaba. Es lo que establecía el arzobispo don Alfonso Carrillo en el Sínodo diocesano de Alcalá de 1481¹²⁷.

¹²⁴ Sínodos diocesanos de Alcalá de 1497, y de Talavera de 1498, 15.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO, *Ob. cit.*, p. 349 y 359.

¹²⁵ Sínodo de Burgos de 1443.- Cit. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, p. 76, n. 181.

¹²⁶ Así, el Sínodo de Ávila de 10-14 de septiembre de 1481, en su Título VI “De cognaciones e matrimonios”, Parte 11, 1.- Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon Hispanum*, VI: *Ávila y Segovia*, pp. 194-195.

¹²⁷ “(...) e por intervenir muchos se contrayen impedimentos de cognacion espiritual, e se causan grandes males e inconvenientes e peligros a los quales Nos, deseando obviar, la Santa Sinodo aprovante, statuimos e hordenamos que non intervengan nin puedan intervenir por Padrinos de qualquier criatura de qualquier persona a mas de dos varones e dos mugeres e non mas, e que ante todas cosas el clerigo

No en esta última diócesis, la toledana, pero sí en otras, ambas medidas se complementaban: por un lado, la limitación de la cantidad de padrinos y madrinas; y por otro, el obligado libro de bautismos, que contendría, para cada bautizo y con la firma del clérigo, quiénes fueron aquéllos y quiénes el padre y la madre; ambas normas las prescribió para su diócesis de Ávila el obispo don Alonso de Fonseca en el Sínodo abulense de 1481.

Sin embargo, sabemos que la limitación numérica de compadres no se respetó en la archidiócesis toledana. Así lo indica el examen directode los Libros de Bautismos de una parroquia importante de Ciudad Real, la de San Pedro (los primeros asientos datan de 1517), donde fácilmente se puede encontrar más de dos padrinos o madrinas por niño bautizado.

En el Campo de Calatrava, a falta de la comprobación en los propios libros, los testimonios de los visitantes de la Orden sugieren que eran varios los compadres y las comadres. En efecto, de un lado las referencias a ellos siempre son en plural. Y de otro lado, significativamente los freiles llegan a exigir que, en cada asiento, después de indicarse los nombres de *todos* los padrinos y madrinas se consigne específicamente la identidad de aquél que “*tuvo*” *al niño en la pila o “lo sacó” de ella*. Los sínodos toledanos del final del siglo XV no hacían esta distinción: hablaban de “los padrinos e madrinas que le tienen al sacro fonte”¹²⁸. Pero se entiende que ese gesto de sostener al ahijado no pueden hacerlo simultáneamente muchas manos; y en el Campo de Calatrava parece como si, precisamente por el hecho de ser convocadas muchas personas, tal vez por prestigio, para ejercer el apadrinamiento (tal como denunciaba el obispo abulense en su diócesis en 1481: “a los tiempos que fazen baptizar a sus fijos, combidan al

bautizante se informe e inquiera quantos Padrinos e Madrinas vienen, e procure que los Padrinos e Madrinas sean de los parientes de la criatura, e que sean el varon e la muger maridos, por que a menos personas se estienda la conpaternidad”. El clérigo que admitiera más personas sería suspendido por dos meses de administrar bautismos y pagaría cien maravedíes. Sínodo de Alcalá de 12 de mayo de 1481, 3.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Apéndice, p. 331.

¹²⁸ Constit. 151 de los Sínodos diocesanos celebrados en Alcalá y en Talavera, 1497 y 1498. *Vid. supra*.

bautismo a muchos y muchas por compadres y comadres”), se hubiera impuesto la práctica de que sólo alguno de ellos en especial adquiriera esa responsabilidad, manifestada en el tener o sacar a la criatura de la pila. Con la consecuencia, quizás, de que sólo esta persona, o más que los demás, contrajera tal “cognacion” espiritual. Es posible que así se entendiera popularmente¹²⁹ y que de ello se hicieran eco los freiles visitantes.

3.3.3. Los libros de bautismos en las iglesias calatravas: cronología de su introducción; modalidades de los registros.

En suma, a tenor de las mencionadas disposiciones sinodales al respecto (1497 y 1498) vigentes en la archidiócesis toledana, cabría esperar encontrar noticias relativas a libros de bautismos en el Campo de Calatrava en las visitas de, al menos, el entorno de 1500. Incluso antes, pues una regulación sinodal no supone necesariamente un punto de partida para prácticas nuevas, sino que puede estar recogiendo y sistematizándolas; de hecho, los libros parroquiales de bautismos se realizan (o prescriben) en diversas diócesis del mundo cristiano occidental a lo largo del siglo XV¹³⁰.

Ahora bien, establecida esta norma general desde 1497, cabe preguntarse, como siempre, si se obedeció en las iglesias de la archidiócesis de Toledo, y desde cuándo. En el caso del Campo de Calatrava, contamos con el inestimable

¹²⁹ Vendría a constituir un subterfugio para no dejar de contar con varios compadres o comadres, pero más bien honoríficos, mientras que el padrino o madrina principales lo serían realmente, lo que quedaba significado en su papel en el ritual, el de sostener al ahijado sobre la pila mientras lo bautizaban.

¹³⁰ Según J. PAN-MONTOJO: “Fuentes estadísticas”, en M. ARTOLA (dir.): *Enciclopedia de Historia de España*. VII: *Fuentes*. Índice, p. 343. *Vid. supra*.

testimonio de las visitas, que, si bien constituyen una noticia indirecta sobre tales libros sacramentales, ofrecen la ventaja --sobre las fuentes sinodales y conciliares-- de reflejar la vida parroquial real, Ésta queda tamizada, es cierto, por el variable interés de los visitantes calatravos por unos u otros aspectos, pero las visitas permiten conocer de un modo bastante fiable no ya lo que la norma canónica exigía, sino la costumbre existente, la gradual introducción de las nuevas prescripciones y el modo concreto de llevarlas a la práctica.

Es a través de tales inspecciones hechas al Campo de Calatrava por los enviados de la milicia, ya entrada la primera mitad del siglo XVI, como conocemos el uso de los libros de bautismos en iglesias de la zona. Permítase una valoración del propio hecho de que en las visitas aflore su necesidad.

Los visitantes se interesan por su existencia y por el rigor de los registros, y ordenan que en las parroquias se inscriba cada bautizado con todos los datos pertinentes, que se cuidan de dejar especificados. Hasta aquí, sin duda puede calificarse de positivo el hecho de que la tarea inspectora desempeñada por los freiles calatravos reproduzca las directrices diocesanas. Pero con la diferencia de que ellos lo hacen sin expresar explícitamente la razón de su necesidad (la manejada por los obispos); es decir, poder identificar a los posibles contrayentes de un matrimonio y decidir sobre su parentesco con ocasión de los apadrinamientos. Esto puede deberse a que la Orden, aún como organización con competencias religiosas en su señorío, no tenía que tomar decisiones sobre la legitimidad de los matrimonios y por ello no había experimentado por sí la necesidad de tales registros: en suma, no estaba tan sensibilizada al respecto como la autoridad diocesana ordinaria y los párrocos, éstos como agentes de la vida sacramental por delegación de sus prelados¹³¹. Por otro lado, este mismo modo de

¹³¹ En efecto, la Orden no sufría, al contrario que los tribunales diocesanos, la inseguridad probatoria que solía tenerse cuando se pedían divorcios alegando tal parentesco espiritual, fuera esto verdad o, de mala fe, se procurara probarlo con falsos testimonios comprados (es lo que denunciaban los sínodos toledanos de Cisneros: Alcalá 1497 y Talavera 1498, 15). Y lo mismo en el sentido opuesto, pero esta vez en el ámbito parroquial: la Orden, aunque ejerciera su patronazgo y autoridad sobre los templos, no

expresar el mandato --que es el mismo contenido en los sínodos--, omitiendo el argumento que lo justificaba, revela algo muy interesante: al fin y al cabo, la milicia terminaba actuando como transmisora, para las parroquias dependientes de ella, de una normativa eclesiástica arzobispal, común, aunque no sintiera la urgencia de establecer tal o cual medida en razón de determinadas causas. Es decir, cuando proyectaba su autoridad sobre la vida religiosa del señorío, clerical y laica, la Orden no actuaba sólo guiada por la praxis, según necesidades o inconvenientes constatados *a posteriori* --como a veces ocurría-- sino que, al parecer, respetaba las normas emanadas de la ley eclesiástica; no sólo la ley más general y permanente, sino también la diocesana, de aplicación más restringida y también más circunstancial al ser --en este caso-- de tipo disciplinar. Podía tardar en cumplir esa función de enlace o transmisión de la normativa arzobispal, y podía devaluar a veces los fundamentos teológicos, pastorales, o simplemente lógicos, de las órdenes espirituales y disciplinares que daba; pero al menos la milicia no constituía un muro impermeable para las disposiciones emanadas de las asambleas sinodales y conciliares, que debían llegar a todos los arciprestazgos, incluido el de Calatrava¹³².

En efecto, algunas visitas a las iglesias mayores --no muchas-- aluden a la existencia de libros de bautismo en ellas. Señalamos al respecto dos constataciones. Una es específica para este tema, y la otra es aplicable a muchos más aspectos que nos son conocidos por las visitas. Primero, las noticias son

experimentaba las dificultades cotidianas que podían afectar a un cura o rector a la hora de autorizar o no nuevos matrimonios (aún publicadas las amonestaciones previamente); de hecho, en algún caso un obispo había expuesto que, por no conservarse por escrito los nombres de los padrinos y madrinas, ocurría que se casaban personas emparentadas, y en consecuencia muchos matrimonios no eran legítimos (nos referimos a don Alonso de Fonseca, que lo afirma en el Sínodo de Ávila de 1481, VI, 11 pte, 1). *Vid.* las referencias de los textos en el apartado anterior a éste.

¹³² Recuérdese que es coincidente con el llamado desde el siglo XV “partido” del Campo de Calatrava, del señorío de la Orden, con la salvedad de que dicho arciprestazgo integra también el núcleo de realengo de Ciudad Real con su pequeño alfoz.

tardías, y ello refleja la realidad sobre el momento en que se va difundiendo la confección de tales libros. Segundo, aquellas noticias sólo en algún caso van asociadas con una inspección sistemática en este terreno; habitualmente, lo están más bien con el resultado de la inspección, de modo que las referencias a los registros de bautizados obedecen sólo a la existencia de alguna anomalía corregible. La consecuencia es importante para matizar nuestro conocimiento, y es que aquellos libros no necesariamente son aludidos en *todas* las visitas a *todas* las iglesias mayores.

Es posible, por lo tanto, deducir cuándo comienzan a preocuparse los curas o rectores por llevar inscripciones completas de los bautizados (no antes de 1510, y dudosamente antes de 1530), y con qué negligencias o lagunas lo hacen algunos. Pero los datos no permiten inferir que sólo manejaran tales libros los templos en cuyas visitas son mencionados. Hay que pensar que a menudo la normalidad y la corrección, en iglesias donde se hubiera institucionalizado el hábito de registrar los bautismos, haría que ello pasara desapercibido y no se reflejara en el libro de la visitación, al no haber surgido nada digno de consignarse para corregirlo o no ser necesario mandar hacerlo por primera vez.

Esto es lo habitual, por otro lado, y constituye una limitación para la fiabilidad de las visitas como fuente de información en general: resaltan sólo lo punible o las carencias, y la normalidad queda en segundo plano. Pero no siempre es así: en ocasiones, se anota también el resultado positivo de alguna inspección¹³³. Y otras veces, hemos comprobado que incluso mandamientos con un cacterístico estilo conminatorio y con las pertinentes amenazas de multa pueden aludir a prácticas que ya de hecho se cumplían con normalidad en la

¹³³ Por ejemplo, apreciando (incluso felicitando por ello a los responsables) el buen estado de espacios u objetos en las iglesias, o la buena realización de algún encargo realizado antes, o el buen cumplimiento de una tarea, con expresiones del tipo “vimos e visitamos ... lo qual fallamos deçente e como conviene...”, quizás por el afán de exhaustividad de determinados visitadores que desean presentar a los Capítulos de la Orden un reflejo fiel de su trabajo.

iglesia o el concejo a los que se dirigían, fueran prácticas culturales, pastorales, o bien conductas concretas que clérigos, laicos o autoridades debieran observar.

En estos casos, si se ordenaba cumplirlo tan perentoriamente, no era tanto porque fuera necesario corregir una omisión, sino más que nada con la intención calatrava de dejar claros los detalles de cómo había de hacerse; o bien en el contexto de recordar, enunciándolas, las competencias o responsabilidades de diferentes personas en el asunto que fuera¹³⁴.

De este último modo parece que se ha de interpretar la alusión al libro de bautismo, cuando los visitantes están recordando a los sacristanes sus deberes, en cierta visita hecha a la importante iglesia de San Bartolomé de Almagro. Hablan de “el libro que para esto teneys”, y entendemos que la admonición siguiente refleja un uso que *se practica*, más que la voluntad de los freiles calatravos de *introducirlo*:

“Otrosy mandamos al sacristan de la dicha yglesia que syenpre ponga por escripto en el libro que para esto teneys los ninnos que se babtizaren en la dicha yglesia, asentando cuyo fijo es e declarando el nonbre de su padre e madre, e qué nonbre le pusieron y el día que lo bvtizaron e quien fueron sus padrinos, para que cada que vos sea pedido deys cuenta dello a quien su magestad e orden mandaren, so pena de dos mill maravedis para la camara de su magestad”¹³⁵.

Por lo tanto, es difícil precisar el grado de extensión del sistema de registro de los bautismos y cuándo se introduce. Creemos que en la década de 1530 es una

¹³⁴ A veces, son fórmulas más o menos estereotipadas las que reflejan indirectamente que una determinada práctica, costumbre u obligación era seguida positivamente: con tales fórmulas, los visitantes mandan que se realice, de modo redundante --pues ya se hace--, pero con el interés de que quede especificado el *cómo*. O bien otras fórmulas están refiriendo obligaciones de entre las exigidas a oficiales concejiles, clérigos curas, capellanes, sacristanes... Lo importante, al incluir tales expresiones en las visitas, es recordar sus responsabilidades a estas personas, pero el resultado es que quedan registradas en mandatos con la correspondiente amenaza punitiva (multas por lo común); y así, aunque de hecho las estén cumpliendo, da la impresión de lo contrario; es decir, de que habitualmente hacían dejación en el cumplimiento de ciertos deberes y los visitantes lo corregían.

¹³⁵ 1534, agosto 14, Almagro. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 40v-41r.

costumbre que está ya bastante generalizada (o lo va estando), y que los visitantes sólo se preocupan de aludir a ello (o mejor, dejar constancia escrita de su preocupación) cuando alguna iglesia examinada carece de ese registro o los clérigos lo recogen mal. A veces, de todos modos --como se ha visto-- los freiles lo recuerdan como algo obligatorio aún a parroquias que observan la norma, quizás por el simple prurito de enunciar deberes en visitas a las que dedican una mayor atención y más tiempo (realizadas a iglesias muy relevantes, como la almagreña de San Bartolomé, con una muy nutrida feligresía.). Pero no es así en todos los casos, para *todos* los templos. No hay una fórmula universal o estereotipada que lo incluya como mandamiento en cada visita dirigida a una iglesia mayor¹³⁶; y tal vez deba interpretarse esto como un síntoma de que las jerarquías de la Orden no habían terminado de asimilar como algo imprescindible el registro de los bautismos.

En cuanto a la cronología, entonces, con todas las reservas que las anteriores consideraciones implican parece posible afirmar que en el Campo de Calatrava la costumbre de registrar a todos los niños bautizados en un libro parroquial se va introduciendo a partir de la segunda o tercera década del siglo XVI, no antes¹³⁷. También es cierto que sólo desde entonces los visitantes

¹³⁶ Recuérdese que esto sí ocurre en relación con otros asuntos, para los cuales es tan constante la reiteración formulista de ciertos deberes que resulta imposible precisar dónde se incumplían y dónde no, o en qué grado se acataban en cada lugar; es el caso de la observancia del precepto dominical, en lo relativo al descanso del trabajo y al acudir a la misa mayor.

¹³⁷ Seguramente el registro de bautizados se utiliza más bien desde los primeros años de la década de 1530. Pero cabe la posibilidad de que ya antes se hiciera en ciertas iglesias o, al menos, que freiles visitantes intentaran introducir esta práctica. En efecto, el visitador que inspecciona la iglesia de San Juan en Cabezarados en 1537 tiene que reiterar el mandato de comprar un libro para inscribir los bautismos, porque no había sido cumplida la orden al respecto ya dada por el visitador *anterior*: "... halle que por el dicho visytador pasado os avia sydo mandado conprar un libro para en que se escriviesen los ninnos que se bautizasen en la dicha yglesia, lo qual no aveys hecho" (1537, diciembre 8, Cabezarados. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fols. 373v-374r); sabemos de un visitador anterior que inspecciona las cuentas de la iglesia en enero de **1535** (es frey Tello Ramírez de Guzmán, comendador de Moratalaz: *Ibid.*, fol. 369r), pero la referencia podría aludir a la visita de **1510**.

calatravos muestran interés por ello (en la inspección de 1509 y 1510 omitían toda referencia no ya a la forma de asentar los datos, sino aún a la necesidad del registro). Y todavía es a lo largo de los años siguientes cuando se afianza lentamente este uso de tener un “libro para en que se escriviesen los ninnos que se bautizasen”: en las visitas de 1537, 1538 y 1539 fue habitual constatar que las iglesias parroquiales los utilizaban, en efecto --salvo excepciones--, pero con alguna carencia en cuanto a las anotaciones que deberían figurar. Había defectos o lagunas al menos según el criterio manejado por los visitadores, quienes en varios casos encontraron que al realizar los asientos se prescindía de consignar uno u otro tipo de dato que ellos juzgaban importante. Debían ser anotados los siguientes:

- fecha completa con año, mes y día;
- nombre del niño;
- nombres del padre y de la madre;
- nombres de padrinos y madrinas.

Puede decirse, *grosso modo*, que la regularización del uso y la normalización en las anotaciones se generalizan paulatinamente, a lo largo de toda la primera mitad de la centuria. Todavía al final de este periodo (visita de 1550), los inspectores por cuenta de la Orden deberán dirigir advertencias al respecto a alguna iglesia; es el caso de la de Picón, donde el libro se llevaba “no por tan buena horden como fuera justo” y los asientos presentaban lagunas al omitir el nombre del padrino principal¹³⁸.

En cuanto a las personas encargadas o responsables de los registros, la tarea es obligación indistintamente de los curas o rectores y de los sacristanes. Los visitadores pueden encomendarla encarecidamente a los primeros:

“Y ansy conprado [el libro para inscribir a los niños bautizados], *mando al cura* desta villa que es o fuere de aqui adelante *que escrive en el los ninnos*

¹³⁸ La visita, aunque referida a Picón y su iglesia mayor o parroquial de San Sebastián, está datada en Corral de Caracuel.- 1550, abril 30, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6080, núm. 17, fol. 3r.

que en la dicha yglesia se bautizaren, poniendo cuyo hijo es y el nonbre de su padre e de su madre y quien fueron sus padrinos y el nonbre que le pusieron, con día e mes e anno (...), lo qual haga e cunpla so pena de çien maravedis por cada uno que dexare de escrevir para la obra de la dicha yglesia”¹³⁹.

También en algún caso la asignan a los sacristanes: puede comprobarse en el texto transcrito arriba referido a San Bartolomé de Almagro (“mandamos al sacristan ... que syenpre ponga por escripto en el libro que para esto teneys los ninnos que se babtizaren ...”); igualmente reciben este encargo el sacristán de San Sebastián en Picón¹⁴⁰, y el de la iglesia de San Bartolomé de Valenzuela:

“(...) y en él [el nuevo libro que deben comprar, más grande que el actual] *mandamos al sacristan* que al presente es o al que de aqui adelante fuere, *asiente y escriva las criaturas* que Resçibiesen agua despiritu Santo poniendo día e mes e anno (...) claro e bien escrito (...), e mandamos al dicho sacristan (...) no dexre ninguna criatura sin escrevir ni asentar segun e como dicho es, so pena de dos reales por cada uno que ansi dexare para la obra de la yglesia”¹⁴¹.

En todo caso, es el cura o rector el responsable de que quede hecho el registro como se debe, aunque no sea él directamente quien recabe los datos y los asiente, y también de la buena custodia del libro:

“(...) de lo qual *vos el Rector tened cuydado de lo hazer escrevir e tener el dicho libro a buen recabdo*, so pena de çient maravedis por cada una vez que ansy no lo cunplieredes para la dicha yglesya”¹⁴².

En alguna ocasión, tardíamente, se ordena que estampe su firma, al pie de todo el asiento, el clérigo que, en cada caso, haya administrado el bautismo¹⁴³,

¹³⁹ 1537, diciembre 8, Cabezarados, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 374r.

¹⁴⁰ 1550, abril 30, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6080, núm. 17, fol. 3r.

¹⁴¹ 1549, noviembre 30, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 59v-60r.

¹⁴² 1538, diciembre 31, Miguelturra, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 41v.

¹⁴³ El sacristán inscriba al niño bautizado en el libro, consignando la fecha completa y los datos de padre, madre, padrinos y madrinas, y lo firme al pie el clérigo que lo bautice. Deben hacerlo así so pena de 100 mrs. pagaderas tanto por el sacristán como

algo que no le mandaban los sínodos diocesanos de Toledo que se ocupaban de esta cuestión (celebrados en Alcalá en 1497 y en Talavera en 1498¹⁴⁴) pero sí los de otras diócesis por las mismas fechas¹⁴⁵.

Por otro lado, no hay que olvidar que, por encima de la autoridad del propio rector parroquial, planea la de los oficiales concejiles de cada villa, en quienes la Orden de Calatrava delega su patronazgo --sin emplear el término-- sobre los templos parroquiales, sus bienes y funciones. Por ello los mandamientos calatravos relativos a los libros de bautismo, como tantos otros referidos a las iglesias, van dirigidos conjuntamente a los oficiales del concejo correspondiente, al cura, al sacristán y, si procede, al mayordomo del templo (si hay que adquirir el libro). Y afecta a todos ellos una conminación final, añadida a veces, sobre su obligación de “dar cuenta” o “mostrar” el libro cuando se les requiera: “para que cada que vos sea pedido deys cuenta dello...”¹⁴⁶, “para que quando convenga se halle alli”¹⁴⁷.

A propósito de esto último, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿qué finalidad atribuyen los visitadores al registro parroquial de los bautismos? Es decir, ¿cómo justifican la necesidad de llevar con orden y exactitud las anotaciones relativas a cada niño bautizado?

Expresiones ya reproducidas ofrecen razones genéricas: ha de quedar constancia documental del acto y de la identidad de las personas implicadas (niño, padres, padrinos) por si alguien quiere consultarlo (“cada que vos sea

por el clérigo que sean negligentes.- 1550, abril 30, Corral de Caracuel. Iglesia mayor de San Sebastián en Picón. Ibid., Leg. 6080, núm. 17, fol. 3r.

¹⁴⁴ En la constit. 15 en cada uno. Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y Sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 349 y 359.

¹⁴⁵ “(...) so pena de excomunion al cura que todo como dicho es no escriviere y *firmare de su nombre* dentro de tres dias despues del baptismo”. Sínodo de Ávila de 1481, VI, 11 pte., c. 2.- A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon hispanum*, VI, pp. 195-196.

¹⁴⁶ 1534, agosto 14, Almagro. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 41r.

¹⁴⁷ 1537, diciembre 8, Cabezarados. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 374r.

pedido”); para “quando convenga”. Para poder dar cuenta, en definitiva, aunque no a cualquiera, al parecer, sino “cuenta dello a quien su magestad e orden mandaren”¹⁴⁸.

Pero resulta más aclaratorio un mandamiento, el relativo a la iglesia de Valenzuela, donde los visitadores no sólo encarecen la custodia del libro y la presteza de los curas para mostrarlo, sino que además aluden a la garantía que el registro ofrece para *conocer las edades* de las personas:

“ (...) y este mandamos que tengais e guardeis en mucha custodia e guarda por las nesçesidades que por tiempos suelen ocurrir *para se provar las hedades* de algunas personas (...), de manera que en qualquier tiempo *se pueda hallar razon çierta y verdadera de las hedades* que ovieren los que asi en el dicho libro se escrivieren”¹⁴⁹.

Así, el libro de bautismo funcionaría como un registro civil parcial, pero sólo para la edad del neófito, pues no se exige consignar la que tienen los padres ni los padrinos. La fecha en que el niño recibe el sacramento que lo inicia en la vida cristiana es identificada con la de su nacimiento, *grosso modo*. Por lo tanto, aquélla le sirve como referencia probatoria para su vida futura, religiosa y civil, en circunstancias que requieran saber fehacientemente su edad (recibir la comunión, órdenes clericales, sobre todo las sacras –subdiaconado, diaconado, presbiterado-, contraer matrimonio, quizás percibir herencia o realizar acciones jurídicas propias de mayores de edad...).

La preocupación por las edades de las personas, e incluso por la identidad de sus progenitores y por consignar la condición de bautizado del que lo ha sido, no era gratuita: precisamente en esta línea incide cierta disposición diocesana abulense, recordando cuán a menudo se puede crecer en total orfandad de manera que no haya memoria de todo ello y, por lo tanto, ponderando lo necesaria que resulta la constancia por escrito de tales datos. Es el Sínodo de Ávila de 1481, que

¹⁴⁸ 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 41r.

¹⁴⁹ 1549, noviembre 30, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 59v-60r.

justifica con aquella razón, entre otras, la necesidad del registro de bautismos que habrán de tener todos los curas:

“Otro si, por quanto avemos visto por esperiencia que algunos se crian sin padres y madres y parientes, y dudase a las vezes cuyos fijos fueron, y si son bautizados, y aun muchas vezes es necessario saber su edad y si son legitimos, mayormente quando han de ser clerigos e, si se quieren casar, es necessario saber quales fueron los padrinos y madrinas, por el impedimento de la cognacion espiritual, y por otras muchas dudas y daños que de la ygnorancia de todo o de parte de lo suso dicho se siguen. Y nos (...) mandamos que (...) los curas sean obligados de fazer un libro (...) en el qual queremos sea escripto el nombre del padre y de la madre, y si son avidos por legitimos marido y muger, y los nombres de los dos padrinos y de las dos madrinas (...)”¹⁵⁰.

Puede verse, por lo tanto, que también en otros ámbitos preocupaba que quedara consignada la edad de las personas, con la propia condición de bautizado y la legitimidad de nacimiento; y ello, a efectos de tomar estado clerical o para casarse¹⁵¹.

Pero además, en el canon transcrito encontramos reiterado el interés de registrar los nombres de los padrinos y las madrinas para dejar constancia de los parentescos o “cognaciones” espirituales. Es la razón, ya consignada arriba, que

¹⁵⁰ Sínodo celebrado por el obispo don Alonso de Fonseca, 10-14 de septiembre de 1481, título VI, parte 11, 2.- A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon hispanum*, VI: *Ávila y Segovia*. Madrid, 1993, p. 195.

¹⁵¹ En la baja Edad Media la Iglesia entendía que la edad mínima permitida para contraer matrimonio era de 12 años para la mujer y 14 para el hombre, aunque podían desposarse desde bastante antes, los 7 años ambos. En cuanto al estado clerical, sólo a partir de los 7 años se podría ordenar un muchacho de órdenes menores; tendría como mínimo 17 un subdiácono, 20 un diácono y 25 un presbítero; además, el que se va a ordenar debe reunir otras condiciones, como ser hijo de matrimonio legítimo, “e conviene que sea conocido”, y el no estar excomulgado. Sobre todos estos requisitos “devese fazer examinaçion”. - Libro sinodal del obispo don Pedro de Cuéllar para el Sínodo diocesano de Segovia de 8 de marzo de 1325, 44 (para el matrimonio) y 38 (para el sacramento del orden). Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon Hispanum*, VI, pp. 320 y 313 respectivamente. Se basa en el concilio legatino nacional de Valladolid de 1322. La “examinaçion” aludida se verá muy facilitada, desde luego, si al menos la edad y la legitimidad de nacimiento constan en registros escritos con ocasión del bautismo del pretendiente al orden clerical; no dependerán de meros testimonios orales.

más habitualmente se expresa en las disposiciones sinodales para exigir los libros de bautismos a los curas. En cambio, curiosamente *no* aparece explicitada en los mandatos de los visitantes de la Orden a las iglesias del Campo de Calatrava. Y sin embargo, es reveladora, en este sentido, su exigencia de que los libros de bautismos incluyan los siguientes tipos de datos: se trata de las *identidades de la madre, del padre y todos los padrinos*. Además, los freiles ordenan no omitir, en el caso de los progenitores, si están casados en primeras, segundas u otras nupcias. Y, en el caso de “compadres” y “comadres”, no sólo se consignarán sus nombres, sino también, especialmente, *quién es el padrino que sostuvo al niño en la pila o lo sacó* de ella; es decir, el que, con ese signo de asunción de responsabilidad sobre el neófito, actuó con mayor protagonismo.

Es posible que lo primero obedeciera al afán de evitar situaciones irregulares en las uniones. Es decir: aquella obligación para los progenitores que quisieran llevar a su hijo recién nacido a bautizar a la iglesia, la de revelar si se trataba de las primeras nupcias y el número de veces que se hubieran casado, llevaba implícita la condición de estarlo, de haber recibido el sacramento del matrimonio, efectivamente. No es que fuera imprescindible el matrimonio legítimo para bautizar a un hijo. Pero el saber que había que declarar la situación de los padres al sacristán o al cura, y que quedaría constancia escrita de ello en un libro parroquial, podría actuar como acicate para regularizar las uniones que carecieran de la bendición eclesiástica. De hecho, recuérdese que el Sínodo de Ávila de 1481 exigía consignar el dato de si los padres estaban legítimamente unidos, lo que implicaba que constaría la legitimidad o no del nacimiento, con lo que ello podía condicionar el futuro del bautizado.

Y en cuanto a lo segundo, el registro de la identidad de los padrinos, aunque tampoco los visitantes indican el motivo explícitamente, sin duda insisten en ello atendiendo a las relaciones de parentesco espiritual que se crean con los consiguientes impedimentos para el matrimonio entre tales compadres y comadres; o entre éstos y los padres y las madres naturales del bautizado, tras

enviudar, y entre los padrinos y los ahijados, y entre éstos y los hijos de los primeros, tal como se expuso arriba¹⁵².

* * *

Recapitulando, en los templos calatravos las peculiaridades del sistema de hacer los registros (con la mentalidad que ello implica), que hasta cierto punto pueden llamar la atención, son éstas:

1) Parece que en bastantes iglesias se omite indicar el nombre de la madre. ¿Ocurría cuando los hijos eran naturales y no legítimos? ¿Se debía la omisión a la ausencia física de la madre en este sacramento por encontrarse aún en la fase de recuperación del parto? Nos inclinamos a favor de esta hipótesis, dado que los niños eran bautizados a los pocos días del alumbramiento: podría ocurrir que, simplemente, el sacristán o el clérigo se limitaran a consignar los datos de los presentes. O quizás la causa era el tratarse de un matrimonio o unión no sacramental, no celebrado “in facie ecclesiae”.

2) Tal como se ha dicho, resulta excepcional que quienes dirigen el mandato no expresen el motivo: garantizar por escrito una información muy importante a la hora de conocer auténticos impedimentos canónicos para el matrimonio, relacionados con el parentesco espiritual (lo normal es que siempre se aluda a ello para justificar la necesidad del libro de bautismos).

Y 3) cabe recoger como detalle inusual la insistencia de los freiles calatravos de que se consigne quién, de entre los compadres, tuvo al ahijado en la pila o lo sacó, algo ligado quizá, como se expuso, a la creencia de que esta

¹⁵² O bien los freiles exigen la consignación de estos datos por emulación de lo que se hace en otros lugares, o bien porque, aún sin decirlo, ven clara su necesidad de cara a los reiterados impedimentos matrimoniales. Pero lo que no es coherente es, de un lado, su insistencia en los registros de bautismo como probatorios de las edades de las personas, y de otro lado, ordenar que consten los nombres de compadres y comadres y si los padres del bautizado lo tuvieron en primeras nupcias u otras. Es decir: la única razón que explícitamente alegan hace pasar a primer plano sólo dos datos: la identidad del niño y la fecha del bautismo, que es la identificatoria de su edad; pero según esto, todo lo demás sería innecesario.

persona adquiriría un vínculo más estrecho que los demás padrinos con el neófito y sus padres.

Apreciamos cómo es creciente la exigencia de minuciosidad por parte de los visitadores calatravos (todo ello, en la década de 1530, que es cuando, como queda dicho, los freiles supervisan este aspecto). Se preocupan cada vez más, en efecto, por el rigor y el detalle en las anotaciones (tipos de datos, *campos*, *items*) de cada asiento para un nuevo bautizado. Que su interés es sincero se manifiesta en el hecho de que, si bien en algunas visitas a iglesias deben empezar por ordenar el propio uso del libro, cuando en otras encuentran que se emplea no aceptan sin más cualquier modo de registro: se detienen a examinar qué datos se consignan y en qué orden, e incluso qué formato tiene el libro. A veces hay templos parroquiales que deben corregir sus modos de dejar constancia de cada bautismo; y a otros se les exige cambiar el libro por otro más adecuado. Junto a esto, recuérdese que aún a mediados del siglo XVI hay iglesias donde no se ha introducido el uso. Así, encontramos que el visitador de 1537, cuando reitera la orden de comprar el libro de registrar bautizos al mayordomo de San Juan en Cabezarados (tras comprobar que han incumplido el mandato ya recibido del anterior visitador), hace al cura este encargo: inscribir a cada niño bautizado, con los nombres del padre y de la madre y de los padrinos, y la fecha. Es la exigencia habitual (lo mismo se ordenó en 1534 al sacristán de San Bartolomé en Almagro), del tenor siguiente:

“(…) que escriba en él los ninnos que en la dicha yglesia se bautizaren, puniendo cuyo hijo es y el nonbre de su padre e de su madre y quién fueron sus padrinos y el nonbre que le pusieron, con día e mes e anno”¹⁵³.

Pero en otros lugares, examinados los libros, se advierten lagunas; es el caso, entre otros, de la iglesia parroquial de Miguelturna:

“Ansy mismo vi el libro de los bautizados en la dicha pila escrito por buen horden. Solamente es menester que con todo lo demas se asyente el *nonbre*

¹⁵³ 1537, diciembre 8, Cabezarados. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fol. 374r.

de la madre de la criatura que se bautiza, que no se ponya, e sy es primera o segunda muger, e ansy mismo quien fue el conpadre que sacó de la pila al ahijado, porque todo lo demas estava bien. De lo qual vos el Rector tened cuydado de lo hazer escrevir (...)”¹⁵⁴.

Como se ve, faltaba consignar los datos de la madre y especificar qué padrino fue el principal. Del mismo modo, en la iglesia de San Sebastián, de Picón, los visitadores, tras advertir carencias en el libro de “asentar” bautizados pero sin concretar cuáles (los registros van “puestos no por tan buena horden como fuera justo”), ordenan inscribir los siguientes datos, so pena de cien maravedíes tanto al sacristán encargado de hacerlo como al clérigo, responsable último y signatario del registro:

- Nombre del niño bautizado.
- Día, mes y año.
- Nombres del padre y de la madre.
- Si el niño es del primer matrimonio, o segundo o tercero de alguno de los cónyuges.
- Nombres de los compadres y las comadres.
- Quién de ellos tiene al bautizado en la pila.
- Firma al pie del clérigo que bautice al niño¹⁵⁵.

Recurriendo a un término de comparación fuera del territorio, las mismas carencias denunciadas por los visitadores –sobre todo, la omisión del nombre de la madre-- las hemos podido comprobar en una iglesia parroquial de mayor entidad, la de San Pedro en Ciudad Real, una de las tres existentes en este núcleo urbano¹⁵⁶, en los primeros apuntes de su “Libro de Bautismos” más antiguo, con fechas extremas 1517-1530¹⁵⁷. Además, para el primero de esos años falta indicar

¹⁵⁴ 1538, diciembre 31, Miguelturra, igl. Santa María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fols. 41r-41v.

¹⁵⁵ 1550, abril 30, Corral de Caracuel. Igl. mayor S. Sebastián en Picón. Ibid., Leg. 6080, núm. 17, fol. 3r.

¹⁵⁶ Como se sabe bien, es localidad de realengo, fuera del control de la Orden de Calatrava, y centro y sede de las autoridades delegadas del arzobispado toledano (el arcipreste y el arcediano de Calatrava, aunque este último residiría habitualmente en Toledo).

¹⁵⁷ Archivo Parroquial de San Pedro en Ciudad Real (A.P. San Pedro C.R.), Sign. 1.

qué persona sostuvo al ahijado en la pila, no así a partir de 1518, aunque tampoco entonces se recoge siempre. De hecho, aquí el sistema de hacer los registros no es homogéneo. Variantes significativas que pueden anotarse, a título de ejemplo, son las que siguen:

- No siempre figura el nombre de la madre; sí, siempre, el del padre, salvo alguna excepción explicable por la probable ilegitimidad del nacimiento¹⁵⁸.

- Suele reseñarse un mínimo de cinco personas entre padrinos o “compadres” y “madrinas”; y no es inusual que haya tres de los primeros y tres de las segundas, frente a la limitación máxima a dos, respectivamente, exigida por el Sínodo diocesano de Toledo de 1481, celebrado en Alcalá. A menudo se repiten los mismos nombres para prohijar a niños nacidos de familias diferentes¹⁵⁹, como si algunas personas se hubieran especializado de algún modo en el desempeño de esta tarea.

- Desde 1518 es cada vez más común reseñar, entre los padrinos, el nombre de la persona que tuvo al niño “en el catecismo y exorcismo” y, también, quién “tuvo al niño en la pila”. En ocasiones puede tratarse de la misma persona, y lo normal es que sea algún varón, un compadre o dos de ellos.

¹⁵⁸ Seguramente es el caso de este asiento: el sábado 21 de agosto de 1535, “se bautizo Françisco hijo de Françisca, esclava de la del bachiller Esquivel”. No se reseña el padre, en efecto; figuran como padrinos dos hombres y dos mujeres como madrinas.- “Libro de Bautismos 1530-1536”. A.P. San Pedro C.R., Sign. 2, fol. 55r.

¹⁵⁹ Desde el 5 de octubre de 1517 hasta, al menos, el final de este año, se repite bastante la función como madrina de una mujer llamada Quiteria de Loyola. También actúan como tales miembros de la misma familia, que toman como ahijados a niños de diferentes padres: el 5 de octubre “se bautizo Alonso, hijo de Diego de Gijon”. Uno de los tres compadres fue Juan de Funes; una de las tres madrinas, Quiteria de Loyola. Pues bien, el siguiente día reseñado, el 7 de octubre, en que “se bautizo Catalina, hija de Juan Martines de las Vitas y su muger Ysabel Dias”, esta niña vuelve a tener entre sus tres madrinas a Quiteria de Loyola; y también a la “muger de Juan de Funes”, la esposa del compadre del niño Alonso; la tercera madrina es la mujer de Juan de Mora, que es uno de los dos compadres para Catalina (son Juan de Mora y Diego de Escobar).- “Libro de Bautismos 1517-1530”. A.P. San Pedro C.R., Sign. 1, fol. 3r.

- Hay variaciones en la identificación de los adultos, que condicionarían las posibilidades de eventuales análisis demográficos de estructuras familiares en detalle así como estudios de estratificación socioprofesional.

Así, además de ser infrecuente el nombre de la madre, del padre puede figurar la ocupación laboral o no; se registra más comúnmente desde 1518 que en el año anterior (por ejemplo, Juan López cuchillero¹⁶⁰). Sólo a veces, se anota algún elemento identificativo de los padrinos tal como su categoría social, cultural o profesional (así, como compadres simultáneamente, figuran el bachiller Esquivel y Juan Hidalgo el Viejo¹⁶¹; más adelante, el Licenciado Mora¹⁶²); pueden actuar también clérigos como tales (en cierto bautizo, dos clérigos y un seglar como compadres y tres mujeres como madrinas¹⁶³). Nunca aparecen las edades de progenitores ni padrinos, al menos en los dos primeros Libros de Bautismos de esta parroquia de San Pedro (1517 a 1530; y 1530 a 1536), lo que es un factor negativo a efectos de estudios demográficos sobre fecundidad, por ejemplo. Ni suele figurar la naturaleza, origen o vecindad, posiblemente por entenderse la pertenencia de todos a la propia ciudad, dada su condición de feligreses de una parroquia suya; sólo si esto no es así puede aparecer el dato, como en cierto bautizo realizado en 1519 en San Pedro, para el cual se dice de los padres que son “veçinos de Villarrubia estantes en esta dicha ciudad”¹⁶⁴.

- El nombre del cura que administra el bautismo suele ser registrado, a partir de 1518.

- Invariablemente se consigna la fecha completa en cada asiento: día de la semana, día del mes, mes y año.

¹⁶⁰ Ibid., fol. 15r.

¹⁶¹ En 1518. Ibid., fol. 3v.

¹⁶² Ibid., fol. 4r.

¹⁶³ Ibid, fol. 44r. Es el segundo apunte del año 1523.

¹⁶⁴ Ibid., fol. 22r.

Así pues, se aprecia que también en una iglesia parroquial como la de San Pedro de Ciudad Real (núcleo plenamente urbano y además perfectamente integrado en la red administrativa de la archidiócesis de Toledo) es tardía la costumbre de llevar un libro sacramental de bautizados, si es que no hubo otros anteriores al de 1517, el primero conservado hoy. Y que, desde luego, tarda en homogeneizarse la manera de realizar los asientos, asignando una importancia variable a cada tipo de dato.

La consulta de esta fuente de primera mano (los Libros de Bautismos más antiguos de una de las iglesias parroquiales de Ciudad Real), como referencia para lo verificado en las iglesias mayores del Campo de Calatrava, lleva a constatar lo tardío de la introducción de esta prescripción en la última zona. También, seguramente, cabe atribuir negligencia o desinterés a los responsables eclesiásticos miembros de la Orden que debieran haberse hecho eco de esta necesidad, formulada ya en 1497 como constitución para todo el arzobispado de Toledo. Y por último, el referente de Ciudad Real confirma la falta de fijación de los términos precisos en que debían realizarse los asientos, que suelen ser heterogéneos hasta que, más tarde (pasada la mitad del siglo XVI), los datos que deben incluirse se vayan conformando a un esquema normalizado.

En las iglesias del Campo de Calatrava, en todo caso, los freiles visitantes valoran el uso de estos libros de bautizados y procuran que las inscripciones se realicen con minuciosidad y de modo completo.

Además, según un sentido práctico siempre presente en las visitas, en ocasiones ordenan la sustitución del libro por otro mayor con más espacio disponible para escribir en él, especificando bien cómo ha de ser. Así, el visitador de 1539 a la iglesia de Villarrubia acredita que allí lo utilizan y realizan ordenadamente los registros, pues ha visto el “libro donde escriben los bautizados en la dicha yglesya e pila della, por buena horden”; pero prescribe que se adquiriera

“un libro encuadernado de marca de pliego que por lo menos tenga dos o tres manos de papel, donde se escriban los bautizados”,

ya que el actual es pequeño, de marca sólo de medio pliego, “e tiene poco blanco en que los escrevir”¹⁶⁵. Diez años después, otros freiles encontrarán el mismo problema al visitar la iglesia de Valenzuela.

Y esto último, a pesar de que el visitador que fue en 1539 al mismo templo no lo detectó, contentándose entonces con reflejar que vio el libro “donde se escriven e asyentan los ninnos que se bautizan”¹⁶⁶. Nótese que fue el mismo que ordenó cambiar el libro en Villarrubia; en Valenzuela seguramente no examinó el interior del volumen, mientras que, por el contrario, su inspección y el mandato consiguiente sí prestaron mucha atención a la seguridad de la pila bautismal. Esto refleja cómo no siempre la visita atendía con igual intensidad a todos los aspectos. En concreto parece que la inspección misma a propósito de estos libros sacramentales se hace más minuciosa y sistemática con el paso de los años. En efecto, en la iglesia de Valenzuela una década más tarde los visitantes juzgarán que

“el libro que al presente hay en la dicha yglesia en que se asientan y escriven las criaturas que Resçiben agua de Espiritu Santo tiene poco espacio en blanco para escribir”,

y por ello ordenan comprar otro libro encuadernado, blanco, de marca mayor y de cinco o seis manos de papel, donde el sacristán asiente cada bautismo¹⁶⁷.

Se ocupan también de la buena custodia de tales libros: estarán “a buen recabdo”, o “en mucha custodia e guarda” bajo responsabilidad del rector de la parroquia. Y se guardarán en unas alhacenas, si éstas se tienen, construidas en la pared del templo junto a la pila bautismal, y donde también se albergan el óleo y el crisma necesarios para administrar el sacramento. Recuértese (*vid.* lo relativo al “recinto bautismal” tratado arriba) que el uso de guardar las crismas en dicho

¹⁶⁵ 1539, marzo 3, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 479r.

¹⁶⁶ 1539, enero 20, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fol. 91v.

¹⁶⁷ 1549, noviembre 30, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 59v-60r.

edículo lo van adoptando muchas iglesias a medida que transcurren las primeras décadas del siglo XVI, y a la vez lo mandan hacer los visitadores en ocasiones, exigiendo además que todo, pila y alhacena, quede dentro de un recinto rodeado de una verja de madera cerrada.

Suelen ordenar construir tales armarios como lugares donde estén los óleos; rara vez, expresamente con el fin de guardar los libros de bautismos¹⁶⁸. Ahora bien, si los templos *ya* tienen las alhacenas, entonces los freiles prescriben que también alberguen en ellas el citado libro.

De todos modos, igual que de un modo natural se iba imponiendo la costumbre de meter ahí las ampollas de óleo y crisma de bautizar, ocurrió lo propio con los libros de bautismos al margen de los mandatos calatravos. De hecho, los visitadores encontrarán que en algunas iglesias se hace de ese modo¹⁶⁹.

Por último, cabe recordar, recapitulando a la vez, que este uso de registrar cuidadosamente cada bautismo, con la identificación del neófito y de sus padres, padrinos y madrinas, se integraba en una tendencia creciente a la mejora organizativa en la vida parroquial. Una tendencia que ganaba toda la cristiandad

¹⁶⁸ Para el templo parroquial de San Bartolomé en Valenzuela, sí mandan guardar el libro de inscripción de bautismos en ella a la vez que ordenan hacer la alhacena en la pared de la iglesia, cerca de la pila de bautizar. Los visitadores dan para ello un plazo de dos meses; dentro tendrán bien custodiados tanto las crismas como el citado libro que, como se acaba de exponer, tiene que ser uno nuevo, más grande que el anterior que utilizaban.- Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 59r. Sin embargo, no deja de ser una excepción: el sitio donde se guarde el libro queda en segundo plano (aunque se pida que esté a buen recaudo), lo que no ocurre con las ampollas de óleos, cuya importancia justifica construir un recipiente específico para tenerlas. Puede ser un indicador de la diferente apreciación que merecen para los visitadores: el óleo y el crisma son elementos sin duda más importantes, *fundamentales* de hecho para administrar el bautismo junto con el agua, y en cambio las anotaciones en el libro son *convenientes*.

¹⁶⁹ En Santa María de Villarrubia, en 1539: la alhacena que hay en la pared, junto a la pila, y que se resguarda con cerradura y llave, tiene dentro tres crismas “de los sacramentos santos” y el libro de registro de bautismos; está a buen recaudo, por lo tanto, aunque su exigüidad (es de marca de medio pliego) hace que el visitador mande cambiarlo.- 1539, marzo 3, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 478v-479r.

occidental entre la segunda mitad del siglo XV y la primera del XVI, y que incluía la contabilización de la feligresía y el control de su participación sacramental, además de perseguirse el fin, con estas inscripciones bautismales, de conocer los parentescos espirituales contraídos para verificar los impedimentos de matrimonio.

Otras manifestaciones de la misma tendencia a una mejor organización, según por nuestra parte hemos comprobado, son las más minuciosas contabilidades en cuanto a los bienes y rentas (las mismas visitas calatravas, al recoger las cuentas con ingresos y gastos, lo reflejan así), las exigencias de los visitantes de que las iglesias expongan tablas donde se consignen las obligaciones de misas por los difuntos, la confección de los inventarios cada vez con más detalle, las visitas diversificadas y sistemáticas a diversos elementos de la infraestructura parroquial como el sagrario y la propia pila bautismal... O también, la recopilación de matrículas de confesados y de la comunión pascual, algo exigido a los comendadores desde 1502 –insistiendo en la confesión–, según piden sínodos castellanos de fines del siglo XV; incluso el toledano de 1498 ordena la contabilización de todas las familias pertenecientes a cada parroquia.

Todo este afán de mejorar la gestión parroquial, conociendo cuantitativa y nominalmente el volumen de la feligresía y su cumplimiento sacramental, y que implica como algo fundamental la constancia escrita y, por lo tanto, genera documentación seriada (que será garante de derechos, o simplemente acreditativa de identidades y personas, o bien recordatoria de deberes del templo parroquial o de los fieles, etc.), culminará en el Concilio de Trento (1545-1563). Esta asamblea, como es sabido, representa en general la asunción de líneas normalizadoras, homogeneizadoras particularmente en lo disciplinar, como se aprecia en tantos aspectos.

Pues bien, mientras llega el momento de alcanzarse ese hito del concilio tridentino, y diversas disposiciones en diócesis aquí y allá preparan muchas directrices que en él se adoptarán --pero con una penetración lenta en la práctica eclesiástica antes del refrendo que supone Trento para esas tendencias

reformadoras en lo pastoral, lo teológico y lo organizativo--, hasta entonces pues, comprobamos la *resistencia* que se ofrece en algunas iglesias a la hora de incorporar nuevos usos, como se verá en el párrafo que sigue. Piénsese, además, que en las del Campo de Calatrava la presión de la Orden doblaba la prescripción sinodal en el mismo sentido, y aún así, en efecto, se incumplía. La conclusión es que los templos tardaban en asimilar como propios los hábitos burocráticos que se les exigían:

“Ansy mismo halle que por el dicho visytador pasado os avia sydo mandado conprar un libro para en que se escriviesen los ninnos que se bautizasen en la dicha yglesia, lo qual *no aveys hecho*. Por tanto de parte de su magestad e horden vos mando que luego syn dilaçion hagays conprar y conpreys el dicho libro como os esta mandado (...) so pena de 200 maravedís para la obra de la dicha yglesia”¹⁷⁰.

Debió de ser así --en particular, en las parroquias de núcleos rurales-- no ya sólo antes, sino incluso después de las prescripciones tridentinas. Aún se desobedecía no ya a los cánones sinodales para una diócesis, sino a mandamientos particulares dirigidos a los responsables de un templo concreto. Si en las tierras del señorío de la milicia, las órdenes de los visitadores calatravos no eran siempre acatadas (tienden a serlo más cuando coinciden con la misma sensibilidad de la propia localidad --comparten su necesidad las autoridades, o el clero parroquial--), en este caso concreto se añadía la resistencia, ignorancia o negligencia respecto a unos mandatos que obligaban a la tarea de registrar sistemáticamente por escrito una actividad determinada, algo a lo que no estaban acostumbrados los responsables de las iglesias.

¹⁷⁰ 1537, diciembre 8, Cabezarados, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 373v-374r.

Capítulo 4

PENITENCIA, EUCARISTÍA, EXTREMAUNCIÓN

Ha de advertirse que, en realidad, bajo este triple epígrafe el lugar reservado al sacramento de la unción de enfermos es muy exiguo, apenas un apartado final, a causa de la escasez de datos al respecto.

El presente capítulo se dedicará, pues, preferentemente a la *confesión* y a la *comuni3n*. Primero, conjuntamente los dos sacramentos en lo tocante a la normativa sobre su recepci3n por los laicos, y a la actitud calatrava al respecto en su se1or3o –preocupaci3n por el cumplimiento, medios de castigo–. Despu3s, ser3 objeto de atenci3n particularmente el sacramento de la penitencia, pues la merecen ciertas noticias indirectas o aisladas sobre los medios disponibles por iglesias y cl3rigos para confesar, lo que permite tambi3n identificar algunas concepciones sobre el perd3n y el pecado.

La 3ltima cuesti3n enlaza con los pecados p3blicos: 3ste es un terreno que va m3s all3 de la confesi3n sacramental –aunque no deje de englobarla en la vida cristiana del individuo que los comete–, y que resulta muy caracter3stico como campo de actuaci3n de la Orden de Calatrava en sus dominios: la milicia manifiesta aqu3 su moralismo sustituyendo o duplicando a la autoridad archidiocesana, y trata de implicar a los 3rganos de gobierno concejiles en la tarea correctora. Pero la pasividad de las autoridades locales en este sentido, que aflora en las admoniciones de los visitadores, denota una interesante discrepancia entre la autoridad se1orial eclesi3stica y los poderes locales, respecto a los ideales y los criterios de actuaci3n p3blicos sobre moral social. Por otra parte, todo esto deja patente cu3l es el sentido del pecado manejado por los freiles calatravos como jerarqu3a supervisora de la vida cristiana en sus tierras, al menos en parte.

Tras esta referencia a la mentalidad social y religiosa a la vez en relaci3n con el pecado, la transgresi3n y el castigo, los dos puntos finales del cap3tulo reconducen el argumento a la esfera m3s propiamente sacramental, con

respectivas exposiciones sobre la comunión y sobre la extremaunción. En ambos casos, se trata sólo de unas notas reuniendo indicios y referencias a otros apartados donde se han tratado cuestiones relacionadas. La unción del moribundo probablemente iría acompañada de su confesión y de su recepción del Viático. La obligada referencia a esto y a la esmerada custodia de los santos óleos en las iglesias, de lo que sí tenemos noticia, cerrará este capítulo con referencias a la práctica de los sacramentos bajo la perspectiva tan característica de estar generada y propiciada en el *templo parroquial* para el *feligrés*.

De hecho, tanto la unción de enfermos como el bautismo y la comunión aparecen como prácticas típicamente rituales, más puramente vinculadas al clero oficiante y al marco parroquial, y muy identificadas con la materia y la forma propias del sacramento del que se trate. Igual ocurre con el sacramento del orden sacerdotal, por presentarse sus efectos tan exclusivamente dependientes del ministro que lo oficia y del el rito. Mientras tanto, la penitencia presenta connotaciones sociales más amplias –pecado, posibilidad de obtener el perdón y de reparar fuera de la confesión sacramental, pecados públicos con sus repercusiones penales y cívicas–, al igual que el matrimonio¹.

Sin embargo, no hemos querido sistematizar así los sacramentos; es decir, separando el campo parroquial con sus ritos, de un lado, del campo de la mentalidad social, de otro. En la época no estarían separados los dos ámbitos, y probablemente la suerte de mezcla de planos resultante en este capítulo responda a la realidad del papel que jugaban en la vida de las gentes del señorío calatravo los sacramentos y las nociones implicadas, en un vaivén constante entre lo vivido en el templo parroquial y el mundo o la vida social ordinaria.

Quizás en ese sentido constituya una buena síntesis la unción de los enfermos, al término de la vida del cristiano, cuando desde la iglesia parroquial le

¹ Sin embargo, no puede dejar de anotarse que todos los sacramentos, también los anteriores –bautismo, comunión, extremaunción– también tienen su carga de moral social, es decir, la proyección del ritual en unos efectos morales para la vida cristiana y para la sociedad cristiana de la época.

son llevados al lecho de muerte los últimos sacramentos, sin divorcio posible ya, si lo había habido, entre la vida del creyente y la del hombre, y como preparación para la vida definitiva.

* * *

Veamos qué tipo de contenidos podemos tratar.

Respecto a la *confesión* y la *comuni3n*, no encontramos en nuestras fuentes reflexiones teol3gicas. Ni apenas tampoco exhortaciones pastorales --aunque existen indicios de ese tipo de preocupaci3n--, tal como hemos advertido en los ep3grafes iniciales de esta parte dedicada a los sacramentos.

En este terreno de la pr3ctica --y no de los conceptos-- al que se remiten los datos, ambos sacramentos se tratan juntos, pero parece que, como en otras partes, se pone el acento en la *obligaci3n de confesar*, en particular, sin que sea necesario referirse expl3citamente a la comuni3n. Todo el mundo sabr3a, en la 3poca, que un sacramento desembocaba en el otro, y se interpretar3a com3nmente la exhortaci3n a confesar como el requisito ineludible para comulgar. Hay que pensar que, si normalmente recibir el sacramento de la penitencia resultaba imprescindible para poder comulgar, m3s a3n lo era para recibir la comuni3n pascual, una vez al a3o. Y haber confesado era algo que se pod3a y deb3a acreditar. Por ello, incluso a veces las referencias a la norma que obliga a los laicos omiten aludir a la comuni3n. Por ejemplo, al referirse al castigo por no seguir el precepto pascual, los calatravos hablan s3lo de "*los que no confesaren en el tiempo constituydo por la santa madre Yglesia*".

Si no hacen disgresiones doctrinales ni tampoco se esfuerzan por la educaci3n pastoral de los fieles sobre la confesi3n sacramental, s3 manifiestan preocupaci3n las autoridades de la Orden de Calatrava por la transgresi3n del mandamiento de la Iglesia que obliga a los laicos a recibir anualmente estos sacramentos. Es una preocupaci3n centrada en el sistema punitivo. Pero es tard3a: data de los primeros a3os del siglo XVI, *al menos*, y aunque ya entonces se busc3

la eficacia implicando a los comendadores en dicho sistema, aún es bastante después cuando consta que se tradujera en mandatos concretos dirigidos a los curas y a los concejos en las visitas.

Ahora bien, conviene advertir dos datos. En primer lugar, es posible que la actividad de la jerarquía calatrava en este terreno no haya dejado huella documental, o no se haya conservado hasta nuestras noticias de 1537 para el Campo de Calatrava y 1518 para la provincia de Zorita. En la primera zona en particular, los visitadores habrían podido interesarse por esta cuestión sin que el libro de la visitación lo recogiera, o bien lo harían los comendadores, cuando estuvieran en la encomienda, aunque su tarea –interesados en la multa-- se limitara a hacer averiguaciones sobre los culpables. Y en segundo lugar, si bien es cierto que, en este terreno como en tantos otros, la actividad de las jerarquías calatravas –de bajo nivel pastoral-- no resiste la comparación con los tratados o con las constituciones sinodales de la época bajomedieval, tampoco ha de menospreciarse la información que acredita fehacientemente cómo los Capítulos Generales se preocuparon por el tema, y cómo los visitadores quisieron trasladar a las iglesias de su señorío un mejor cumplimiento de la obligación laica de confesar y comulgar, aunque lo hicieran dentro de los estrechos límites de su mentalidad legalista.

Al menos, aquí se constata cómo se hace efectiva la extensión de un ideal desde la norma general (cánones eclesiásticos, Capítulos Generales de la Orden) hasta su difusión en el nivel local (los visitadores, actualizando los mandatos en villas concretas del señorío), algo que desde luego no siempre es posible comprobar en las diócesis.

4.1. EL CARÁCTER NORMATIVO DE LA INTERVENCIÓN CALATRAVA SOBRE LA CONFESIÓN Y LA COMUNIÓN.

Al parecer, no entienden los visitantes calatravos que sea necesario disertar sobre la esencia de estos sacramentos y sus frutos. Ni, menos, presentar la confesión como *oportunidad*; sólo como deber. Ni argumentar, reconvenir, ni “encargar las conçiencias” a clérigos y a oficiales concejiles (algo que tantas veces hacen en sus mandamientos de carácter moral y religioso) acerca de la obligación de todo cristiano de recibirlos. Si bien esto último resulta objeto de mandatos, aparecen puramente centrados en el aspecto legalista casi siempre, y en la punición, y corresponden a fechas tardías, de visitas que tienen lugar ya bien entrada la década de 1530.

Puede extrañar hasta cierto punto la ausencia de estas consideraciones en los libros de visitas. No tanto la falta de exposiciones doctrinales declaratorias --si no explicativas-- sobre elementos de la disciplina sacramental (el cura propio como ministro de la penitencia, el obligado sigilo clerical, los pecados reservados...). Pero sí llama la atención la casi total omisión de las exhortaciones a los fieles.

Todo ello está incluido abundantemente, en cambio, en las constituciones sinodales y conciliares y, sobre todo, en los tratados catequéticos y doctrinales de la baja Edad Media y hasta el Concilio de Trento. En todo ese tipo de literatura pastoral, doctrinal y jurídica se insistió a menudo --conforme al interés reformista

vigente-- en la formación del clero y del pueblo a propósito de ambos sacramentos: no sólo recordando las normas disciplinares en cuanto a las exigencias de materia, forma y requisitos, sino también explicando las disposiciones internas debidas, la introspección, las plegaria, actitudes y obras que deben preceder y acompañar la recepción de los sacramentos, etc. En suma, en cuanto a la penitencia, eran desarrollados didácticamente todos los aspectos relativos a los tres elementos del sacramento: *contrición, confesión y reparación*; y se explicaba los elementos necesarios para el propio reconocimiento como pecador, y para poder establecer el contraste entre el pecado y las obras de la gracia: las virtudes y buenas obras². Todo ello, dirigido tanto al penitente como al confesor que debía ayudarlo. Igualmente, el sacramento de la comunión era tratado con amplitud: o bien incluyendo los aspectos más disciplinares y concernientes al clero en los tratados explicativos de la Misa; o bien haciendo lo propio pero también con referencia a los fieles en las *Sumas* de sacramentos (de un modo más enunciativo y doctrinal), y en tratados piadoso-pastorales del tipo *En qué manera se deve haver la persona que ha de comulgar*, título de la conocida obra de Hernando de Talavera. En ellos, no faltan las referencias normativas elementales, pero además se incluyen exhortaciones y consejos sobre

² Al comienzo de su *Breve forma de confesar*, fray Hernando de Talavera se hace eco del elenco de contenidos habituales en otros tratados semejantes. El jerónimo, arzobispo y confesor de los Reyes Católicos, propone un modo original de exponer la doctrina relativa a la confesión: integrará toda la información en el comentario sobre cada uno de los diez mandamientos (“acordé, mediante la gracia y ayuda de Nuestro Señor, impetrada por los ruegos de su bendita Madre, reducir todos los pecados a los diez mandamientos”). Lo considera más provechoso que otros tratados de formas de confesar, prolijos en exceso: las “obras que hasta hoy son escriptas ... comúnmente proceden por los diez mandamientos y siete pecados mortales, catorce obras de misericordia y cinco sentidos corporales y siete dones del Espíritu Santo, y tres virtudes teologales y cuatro cardinales”.- Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*, en M. MENÉNDEZ Y PELAYO (dir.): *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, XVI (*Escritores Místicos Españoles*, 1). Madrid, Bailly-Ballière, 1911, p. 3.

la preparación interior previa, el modo de vivir la misa y la comunión en sí, los frutos posteriores y el recogimiento y oraciones para recibirlos...³.

Otros estudios ya informan de manera bastante completa sobre las consideraciones teóricas, referidas a la práctica de estos sacramentos, que estaban vigentes en general (en la Península y en Occidente), durante la baja Edad Media y comienzos del siglo XVI: lo que se entendía como fundamental de la disciplina de cada sacramento, las actitudes y las prácticas recomendadas por los tratadistas, etc. Son estudios referidos a la vida cristiana laica en ámbitos geográficos delimitados (diócesis o grupos de ellas) basados en parte en fuentes conciliares y sinodales⁴, o bien estudios sistemáticos sobre esta práctica sacramental en la Edad Media incluidos en trabajos más amplios⁵.

³ Fray Hernando de Talavera: *En qué manera se deve haver la persona que ha de comulgar. Antes que comulgue y cuando comulga y después que ha comulgado.*- en M. MENÉNDEZ Y PELAYO (dir.): *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, XVI (*Escritores Místicos Españoles*, 1), pp. 36-46.

⁴ Por ejemplo, son de gran interés las informaciones recogidas por J. RODRÍGUEZ MOLINA para la diócesis de Baeza-Jaén; por I. SANZ SANCHO para la de Córdoba; y por J. SÁNCHEZ HERRERO --a partir, en gran medida, de las asambleas conciliares y sinodales-- para zonas geográficas más amplias en tres estudios suyos. Ante todo, el relativo a la provincia eclesiástica toledana, cuya legislación afecta a los fieles del señorío calatravo (*Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV ...*). En segundo lugar, cuando el mismo autor estudia la religiosidad bajomedieval en las diócesis del Reino de León, en el punto dedicado a la práctica religiosa de sacramentos y sacramentales reúne una amplia información de primera mano extraída no sólo de concilios y sínodos de esa zona (Concilio de Peñafiel de 1302, Sínodos de León), sino también de obras literarias (*Libro de Buen Amor* de J. Ruiz, *El Corbacho* de A. Martínez de Toledo). Y resultan de especial interés las referencias, sistematizadas por el mismo autor, procedentes de tratados morales y teológicos: la *Summa Septem Sacramentorum* de Pedro de Albalat, el *Confesional* de Fray Hernando de Talavera y varios confesionales más (de Alonso de Madrigal, de F. Pérez de Guzmán, etc.), el *Del Sacrificio de la Misa* de Gonzalo de Berceo, etc.- *Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV*. León, 1978, pp. 297 ss. En tercer lugar, la explotación de las constituciones sinodales y conciliares de Sevilla, Córdoba, Jaén, etc., también ofrece información para la vida y cumplimiento sacramental en la religiosidad andaluza: J. SÁNCHEZ HERRERO: "La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza", en *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, pp. 310 ss. para la confesión y la comunión. Vid. los trabajos de I. SANZ SANCHO: además de *La Iglesia y el obispado de Córdoba en la Baja Edad Media (1236-1246)*, de 1989 (2 vols.), la obra más reciente *Los sínodos diocesanos*

No es éste el lugar para retomar dichos datos conocidos, aunque sí cabe recordar que todos esos aspectos fueron abordados durante los siglos XIV y XV en los concilios y sínodos de la provincia y archidiócesis de Toledo, lo cual afecta al territorio del señorío calatravo.

Aquí procuraremos exponer en qué medida tiene protagonismo –en el esquema supervisor calatravo-- la norma eclesiástica que obliga a la recepción de estos sacramentos por los fieles. También se puede reflexionar sobre cómo parecen ser el pecado y su corrección una preocupación de las jerarquías calatravas con jurisdicción eclesiástica sobre el territorio del señorío, en general o concretado aquello en la confesión. Y, sin duda, en este marco un lugar importante lo ocupan los pecados públicos, aunque estrictamente el tema no se identifica con el del sacramento de la penitencia. E igualmente, se tratará de recuperar indicios dispersos relativos a los usos de las gentes y del clero en relación con ese sacramento y con el de la comunión. En este sentido se valorarán datos sobre la práctica positiva; y también se considerarán importantes la noticias sobre la disponibilidad de libros del tipo de “Confesionales” en los templos, en el marco de la cuestión sobre el grado de preparación de los sacerdotes para confesar.

medievales cordobeses y la religiosidad del clero y del pueblo (1991) y, en otro ámbito, “La religiosidad del clero y del pueblo según los sínodos murcianos del siglo XIV” (1989). Vid. J. MATÍAS Y VICENTE: *Los laicos en los sínodos salmantinos*. Salamanca, 1990.

⁵ Sigue siendo útil para ello la consulta de obras sobre espiritualidad y práctica religiosa, generales para el mundo occidental. Cfr. la síntesis de D. DE PABLO MAROTO: *Espiritualidad de la baja Edad Media (siglos XIII-XV)*. Madrid, 2000. Siempre puede recurrirse a las obras más clásicas: F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona, 1973; y J. DELUMEAU: *Le peché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècle)*. París, 1983, por citar algunas de las más relevantes. Igualmente, estudios generales para la Península: J. FERNÁNDEZ CONDE: “Religiosidad popular y piedad culta”, en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. GARCÍA VILLOSLADA), II-2º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*. Madrid, 1982, pp. 289-357; y J.-L. GONZÁLEZ NOVALÍN: “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, en *Ibid.*, III-1º: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. Madrid, 1980, pp. 351-384.

4.2. LA OBLIGACIÓN DE LA CONFESIÓN Y LA COMUNIÓN ANUALES Y EL CASTIGO POR EL INCUMPLIMIENTO.

4.2.1. La frecuencia de su recepción. Sustitutivos de la confesión y de la comunión.

La frecuencia con la que los fieles recibían estos sacramentos es muy difícil de conocer. Desde luego, hay abundantes referencias a los infractores del precepto de hacerlo una vez al año, incluso a las “muchas” personas que, a pesar de que se les amonesta para ello, no confiesan ni comulgan *en el tiempo instituido por la Iglesia*, pero el término “muchos” o “muchas” se repite formulariamente -- en los textos que establecen cómo castigarlos-- en visitas a diferentes lugares que van copiando el modelo una y otra vez. La alusión genérica a las numerosas personas que incurrir en este pecado es habitual, según comprobamos en otros estudios, aunque también sínodos o tratados hablan más vagamente de “algunos”⁶.

Sin embargo, no se puede dejar de recordar que existen determinadas prácticas religiosas, paralitúrgicas o extralitúrgicas, que pueden actuar para las gentes como *sustitutivos* de la confesión y de la comunión. Algunas las hemos

⁶ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, pp. 305 ss.

documentado en el territorio calatravo; de otras, sólo podemos decir que estaban vigentes en los usos y mentalidades generales de la época.

Así, además de la confesión auricular privada, hay otros medios de recibir el perdón de los pecados; al menos, los veniales. Por ejemplo, los perdonaba el gesto piadoso de *tomar agua bendita* de la pila colocada al efecto a la entrada de los templos; por ello Hernando de Talavera lo recomienda encarecidamente en su *Breve doctrina* (c. 1486-1492); ha de hacerse con devoción y rezando:

“Quando entra en la yglesia: y quando sale: ha de echar agua bendita sobre su cabeça con mucha deuocion auiendo memoria de los pecados veniales: los quales por virtud della son perdonados y diciendo. Esta agua bendita me sea spiritual salud e vida”⁷.

La jaculatoria latina era “Haec aqua benedicta / sit mihi salus et vita”⁸.

De igual modo, es posible que su virtud purificadora fuera apreciada hasta el mismo grado cuando el sacerdote realizaba la *aspersión del agua bendita* sobre los fieles en la misa, habitualmente al comienzo y al final de la celebración. El mismo autor la asemeja con “la limpieza del bautismo” (la aspersión inicial, con el “bautismo de penitencia” de San Juan Bautista, y la final, con el bautismo de cinco mil judíos después de que San Pedro empezara a predicar en Jerusalén), y encarece el recibirla con devoción pidiendo a la vez fuerza contra la tentación, pues el agua bendita “aprovecha mucho” contra Satanás⁹. (No es necesario insistir en la virtud para liberar del demonio atribuida siempre al agua bendita, su papel en los exorcismos, en la purificación en general asimilándola a la bautismal, etc.)

⁷ Ed. y estudio de L. RESINES: *La “Breve doctrina” de Hernando de Talavera*. Granada, 1993, p. 113 [fol. 11v].

⁸ L. RESINES: *Ob. cit.*, p. 70, n. 98, al realizar el análisis interno de esta obra catequética.

⁹ H. DE TALAVERA: *Tractado de lo que significan las cerimonias de la misa* [c. 1480], cap. XLVIII, p. 92.

Los acetres para el agua bendita, hisopos, etc., están perfectamente documentados en los inventarios de las iglesias del Campo de Calatrava. Quizás los ministros celebrantes se revistieran con las lujosas capas –también muy documentadas, incluso en templos sin muchos medios-- para la aspersion conclusiva de la celebración. Con todo, no se puede dejar de advertir que mucha gente sólo asistiría a la aspersion del final de la misa y no a la inicial, pues estaba bastante extendido el uso de entrar sólo desde la Elevación¹⁰.

También es posible que en las sensibilidades de los cristianos de a pie, la *oración por los difuntos* se practicara como acto piadoso y meritorio que “limpiaba el alma de los pecados menores”¹¹. Y si seguían las recomendaciones de la Iglesia en cuanto a las oraciones que debían rezar cotidianamente, cada día habría fieles que expresarían en privado su petición de perdón rezando “Kyrie Eleyson”; por ejemplo, en su tratado de las supersticiones (1530), el maestro Pedro Ciruelo, al denunciar las “nóminas” o fórmulas escritas en cédulas que portan las gentes confiando en su virtud sanatoria, exhorta a rezar --como las mejores nóminas o ensalmos posibles, en lugar de las otras-- las plegarias que, acompañadas de fe y devoción, procurarán curaciones y protegerán al creyente:

“... que luego por la mañana en leuantando se signe y se santigue con la señal de la + en la frente, y en la boca y en el pecho: y luego comience a rezar su nomina diziendo *Kyrie eleyson. Christe eleyson, Kyrie eleyson. Pater noster. Aue maria. Credo in deum, y salve regina. Y otro tanto deue hazer cada noche quando se fuere acostar, (...) que por ella sera sanado de toda enfermedad, y librado de todo peligro y desastre y de todos los otros pecados*”¹².

¹⁰ Vid. los apartados de este trabajo dedicados a la asistencia a la misa mayor y a su vivencia por los seglares.

¹¹ J. PAUL: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII). 2: El despertar evangélico y las mentalidades religiosas*. Barcelona, 1988, p. 541.

¹² P. CIRUELO: *Reprouacion de las supersticiones y hechizerias*. Introd. y ed.: A.V. EBERSOLE. Valencia, 1978, p. 93 [Parte III, cap. 4º].

Es una jaculatoria lo recomendado (*Kyrie*), más que un acto completo de contrición (que se expresaría en el *Confiteor*); y no llega a ser un examen de conciencia lo que se pide al cristiano que haga antes de dormir. Pero al menos aquella plegaria clásica invocando el pecador la compasión de Dios y su Hijo constituye la expresión de un arrepentimiento o en todo caso viene a recordar la condición pecadora del hombre. Si no la introspección sobre los propios actos y pensamientos, y el dolor de los pecados, sí sería familiar en lo cotidiano la percepción de la debilidad del hombre que, cayendo, peca, y necesita de la misericordia divina para sanar.

Desde luego, el tomar bulas de *indulgencias*, de las ofrecidas de forma itinerante a los feligreses de las parroquias, o las mismas indulgencias asignadas a la visita a determinados lugares de culto, o a determinados actos (acompañar el Viático, acudir a rezar la Salve los sábados a las iglesias), haría pensar a algunos en la obtención automática de la remisión de los pecados, incluida no sólo la culpa, sino la pena. Aquí las ideas del pecado y el mecanismo liberador están muy relacionadas con el más allá, la salvación o condenación eternas.

También se tendrían por válidas para impetrar y obtener el perdón ciertas *acciones ascéticas* (*mortificaciones, disciplinas, ayunos y limosnas*, etc.). El remedio que aplicó San Gregorio, obispo de Ostia, contra la plaga de langosta – dice Pedro Ciruelo en su *Reprouacion contra las supersticiones*-- fue purificar previamente a la población de las zonas navarro-aragonesas afectadas. En efecto, corrigió los pecados públicos con su predicación y dispuso una serie de penitencias: entre ellas no encontramos la confesión personal (que Pedro Ciruelo sí demanda para los habitantes de las casas endemoniadas, antes de hacer los exorcismos¹³), y sí, en cambio, “hizo hazer *procepciones de disciplinantes*, hizo

¹³ Asegura que son muy frecuentes, y Dios los permite por los pecados de los hombres o para probarlos, los fenómenos por los cuales el diablo causa “estruendos y espantos por las casas de día y de noche avnque no lo vean los hombres; (...) haze roydos y estruendos y da golpes en las puertas y ventanas: y echa cantos y piedras, y quiebra

que se hiziesen *ayunos, limosnas y deuotas oraciones* por algunos días”¹⁴. Después de todo ello y de las misas que el santo dijo en el campo, desapareció la plaga. Lo mismo cabe hacer cuando se ruega a Dios sanar de alguna enfermedad: no recurriendo a hechicerías, nóminas, ensalmos ..., sino, a la vez que se recurre a los remedios naturales, pedir la curación a Dios con corazón contrito y “con deuotas oraciones, missas y limosnas”¹⁵.

Respecto a lo último, es interesante destacar que esos actos piadosos que acompañan la impetración de sanar son *penitencias* precisamente, y no otras acciones, porque las enfermedades están causadas comúnmente por el pecado. En efecto, el mismo tratado contra las supersticiones y hechicerías manifiesta una concepción que debía de estar muy extendida: a veces ciertas desgracias, y la enfermedad, las permite Dios para expiar los pecados. El *sufrir con paciencia las enfermedades* sería otro modo de hacer penitencia: ha de rogar el enfermo

“que le dé Dios sanidad si vee que aquella sanidad le conuiene para la saluacion de su anima: si no que sea hecha su voluntad. Y suplicarle que le dé gracia y esfuerço para sufrir aquel trabajo con paciencia y *para purgar con el sus pecados en este mundo*”¹⁶.

Más adelante, el maestro Ciruelo insistirá en ello:

“Y muchas vezes la voluntad de Dios es que el hombre no sane: porque no le conuiene a su saluacion: porque sabe Dios que *con aquella enfermedad purga los pecados* que a echo y escusa otros algunos”¹⁷.

ollas y platos y escudillas...”. El primer remedio es que los que habitan tales casas “reformen sus conciencias con verdadera contriccion y *confesion de sus pecados*” y quiten de la casa todo lo que vean que ofende a Dios”. Después se harán los exorcismos necesarios.- *Ibid.*, pp. 50-51 [Parte II, cap. 1].

¹⁴ P. CIRUELO: *Ob. cit.*, p. 125 [Parte III, cap. 10].

¹⁵ *Ibid.*, p. 87 [Parte III, cap. 4].

¹⁶ *Ibid.*, p. 87 [Parte III, cap. 4].

¹⁷ *Ibid.*, p. 143 [Parte III, cap. 12].

Como sustitutivos de la comunión había también ciertos usos y ritos que más adelante serán objeto de un breve comentario; por ejemplo, el cuasi-rito de recibir el pan bendito al final de la misa (¿vivido no como “sacramento” pero sí como una “acción sacramental”?), además de otros¹⁸.

En suma, la abstención de recibir estos sacramentos, o la poca asiduidad con la que se acercarían los laicos a ellos, hay que explicarla por la conjunción de unos determinados factores que analizaremos más abajo. Pero seguramente, esto no quiere decir que aquéllos fueran infravalorados por los seculares. Ni que estuvieran ausentes la conciencia del pecado y de la posibilidad y necesidad de purificación y perdón, con una indispensable reparación que lo acompañe. Ni tampoco que faltara convicción sobre los frutos y bondades de la comunión como alimento para el alma, salud, prenda de vida eterna, etc. Una vida cristiana que acogiera estas nociones podía compatibilizarse con la escasez de práctica sacramental.

Pero tampoco hay que olvidar el caso de las gentes que omitieran por sistema el cumplimiento de la norma mínima de recibir esos sacramentos anualmente, relegándolos a la confesión general antes de morir y al Viático *in extremis*. En estos casos de abstención absoluta de vida sacramental, también probablemente las concepciones anteriores (la conciencia de pecado y de la necesidad de ser perdonado, etc.) quedarían oscurecidas, o al menos se verían diluidas en la sensibilidad religiosa orientada por otros cauces más externos, emotivos, o rutinarios.

De hecho, también **entre los miembros de la Orden de Calatrava** estaba relativamente extendido el incumplimiento de la obligación que tenían de acudir a

¹⁸ *Vid. infra*, el epígrafe “Comunión y devoción eucarística”.

confesar y comulgar a los Conventos de la Orden en las tres Pascuas de Navidad, Resurrección y Cinquesma o Pentecostés.

Ya parecen reflejar ese abstencionismo textos normativos desde comienzos del siglo XIV (en cambio, reglas y estatutos de la segunda mitad del XII y hasta mediados del XIII sólo fijan quiénes han de ser los confesores, con alguna precisión interesante acerca de la reserva de dar la absolución de pecados mortales atribuida al Prior del Convento, y a otras altas autoridades religiosas en la Orden¹⁹). En efecto, lo hacen las Definiciones de la Orden de Calatrava dadas en 1304 por Guillermo I, abad de Morimond²⁰, y las de 1336 (aunque omiten referirse a ello, en el mismo siglo XIV, las de 1307, 1325, 1338 y 1383²¹); siguen tratando el problema en el siglo XV las Definiciones dadas a la milicia en 1468

¹⁹ Cláusulas 4, 5 y 6 de los establecimientos dados a la Orden de Calatrava, sin fecha, c. 1196-1213, probablemente por el abad de San Pedro de Gumiel, según Derek W. Lomax.- Publ. D.W. LOMAX: “Algunos estatutos primitivos de la Orden de Calatrava”, *Hispania*, t. XXI, nº LXXXII (1961), Apéndice de documentos, 2, p. 492. Destacaba este autor cómo en una primera fase las “Formae Vivendi” dadas en 1164, 1186 y 1199 a la Orden por Capítulos Generales del Císter simplemente exigen que los freiles sean confesados por sus clérigos; en la fase intermedia, los citados establecimientos del final del siglo XII o comienzos del XIII, dados a conocer por Lomax, sólo admitían al Prior del Convento, o a los abades de Morimond y de San Pedro, como facultados para perdonar los pecados mortales, mientras que los veniales los podrían perdonar los clérigos nombrados por aquél; y en una tercera época (decreto del Capítulo General del Císter, de 1249) cualquier clérigo que el Prior designara podía confesar a los calatravos sin distinción de materias.

²⁰ Se expresan el mandato y la pena: “Primeramente, mandamos que todos los comendadores e freyres del campo [*Campo de Calatrava*] que vengan a recibir los sacramentos al convento en las tres pasquas del año (...) “el que no viniere, mandamos que no coma carne fasta que aya licencia del prior del convento”. Pero además, se refleja que se empleaban ciertos subterfugios: prohíbe también el abad de Morimond que ningún freire clérigo del Convento vaya a las casas de los comendadores a confesarlos, salvo enfermedad, y en todo caso, dispone que los comendadores y freiles debían hacer al menos una de las confesiones con el Prior del Convento.- 1304, diciembre 31, Calatrava, Definiciones del abad Guillermo I de Morimond dadas a Calatrava, 1 y 2. Publ. J. F. O’Callaghan: “The earliest ‘Definiciones’ of the Order of Calatrava, 1304-1383”, *The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates*. Londres, 1975, Documents, I, p. 262. Y en *Traditio*, XVII, Univ. Fordham, New York, 1961. También en el capítulo 1 de las Definiciones dadas en 1336 por el abad Renaud de Morimond en Alcañiz.- Publ. J. O’Callaghan: *Ibid.*, Documents, IV, p. 274.

²¹ *Ibid.*, Documents, II, III, V y VI.

por el abad Guillermo II de Morimond, endureciendo las penas, previniendo las excusas de enfermedad y estableciendo garantías de que aún así, cesando el impedimento, acudirán tales miembros de la Orden en persona a su Convento; y detallando mucho más quiénes administrarán esos sacramentos en las Pascuas, y en qué lugares o casas conventuales²².

Finalmente, Capítulos de la Orden de los comienzos del siglo XVI confirman lo extendido de la infracción a ese deber que obligaba a todo comendador, caballero o freile. Como ocurre con los laicos, no es posible conocer en qué proporción sucedía esto. Además, la denuncia, tal como se expresa en alguna fuente, se encuentra en el contexto de una falta más amplia: algunos que tienen el hábito de la Orden, prácticamente desertan de esa condición de calatravos –salvo para percibir las correspondientes rentas–, y entre las manifestaciones de que su vida no se ajusta a lo exigido como tales, se cita la expresada infracción al mandato de acudir anualmente a las casas conventuales para los sacramentos:

“E porque en nuestra orden ay algunas otras personas que aunque propriamente no se pueden llamar fugitivos por traer como traen la cruz e habito patentes, y estar como dizen que estan so la obediencia de su alteza e de la dicha orden e librarseles el mantenimiento ordinario cada un anno, pero porque como es notorio, en gran peligro de sus animas andan derramados en su bivar y moran fuera de toda la orden e tierras della, e estan apartados de la conuersacion de los comendadores i cavalleros e priores della, e *no vienen las Pascuas a los conventos della como con obligados a se confesar e resçebir los sanctos sacramentos* ni a los Capítulos Generales que se çelebran aunque son llamados para ellos. Suplicamos a su alteza mande proveer como las sobredichas personas se

²² Por ejemplo, para los infractores ya no se trataba sólo de permanecer sin comer carne durante cierto tiempo, sino de ayunar totalmente hasta que confesaran y comulgaran “... habebunt se abstinere a vino et pitantia quousque premissa adimpleverint”. Todas las normas, relativas a los reinos de Castilla y de Aragón, se concentran en el capítulo 5 “Quomodo et a quibus dentur sacramenta”.- 1462, abril 2, Almagro.- Publ. J. F. O’Callaghan: “‘Definiciones’ of the Order of Calatrava enacted by abbot William II of Morimond, april 2, 1468”, *The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates*. Londres, 1975, p.241. Y en *Traditio*, XIV, Univ. Fordham, New York, 1958.

recojan a la orden i bivan y esten en ella, y se guarde con ellos lo que se ordenó en el Capitulo de Seuilla...”²³.

4.2.2. El precepto en las exigencias de la Orden a los fieles. Nociones calatravas acerca de estos deberes laicos.

En todo caso, las únicas referencias de las visitas se limitan a la exigencia básica, la obligación anual por Pascua. Conocemos alusiones a ello procedentes de los Capítulos del final del siglo XV, reuniones donde la cúpula jerárquica de la Orden –ya con los reyes como administradores-- tomaba medidas sobre los problemas y necesidades de la milicia y de su señorío. Pero su traducción en las visitas nos consta más tardíamente; es decir, es tardía la concreción sobre el terreno, el interés real por hacer efectivo lo teóricamente debido.

No es raro que el final del siglo XV aparezca como un periodo durante el cual en la Iglesia las preocupaciones por el nivel disciplinar del clero también dejan un amplio lugar a las preocupaciones por la disciplina, formación y moral del laicado. Si este último plano era objeto de los reformistas ya desde el Concilio IV de Letrán, lo cierto es que, durante buena parte de los siglos bajomedievales y en la mayor parte de las constituciones sinodales, los aspectos éticos, profesionales y culturales del estamento clerical –urgentemente necesitados de reforma-- solían ser más relevantes. Pues bien, esto mismo cabe trasladarlo de

²³ 1523, septiembre 8, Burgos. Capítulo General de Burgos (el Auto Capitular: de 25 de marzo de 1525 en Madrid). A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 828 B, fol. 219v. Se alude al Capítulo General de Sevilla de 1511.

algún modo a la Orden de Calatrava: sus Definiciones, por supuesto, se centran en la vida y costumbres, organización, disciplina y deberes religiosos de los propios miembros de la milicia; este campo, junto con las bases materiales organizativas de los señoríos, se trata ampliamente también en los Capítulos. Pero es al final del siglo XV, tanto en las visitas (en éstas desde el último cuarto de la centuria) como en los Capítulos, cuando emerge cada vez con más fuerza la responsabilidad y preocupación por la vida religiosa de los laicos en el señorío de la Orden, lo que puede desarrollarse sólo plenamente en el Campo de Calatrava (menos, en las tierras de Zorita y Almoguera). Sin embargo, aún dentro de esa preocupación pueden distinguirse planos; y así, por ejemplo lo cultural se tiene más en cuenta, y antes, que lo estrictamente sacramental (en parte, porque lo cultural se manifiesta con muchos elementos materiales, estáticos y dinámicos en los templos, susceptibles de inspección). En el campo de supervisión que corresponde a la Orden, cabría hablar de un cierto retraso o desfase cronológico respecto al mismo interés pastoral que manifiestan las autoridades diocesanas por los laicos y los sacramentos.

En efecto, según nuestros datos, en el Campo de Calatrava los visitantes de la Orden no incluyen en las visitas el recordatorio del deber laico de la confesión y comunión anual sino hasta las inspecciones realizadas en 1537-1539. Sí lo contemplan antes en las visitas a las tierras de Zorita (1518), pero creemos que más en un alarde de autoridad frente al arzobispo de Toledo que por la posibilidad real de controlar el cumplimiento. Y por otro lado, en general sus conminaciones están realizadas en unos términos tales que, aunque evidencian su interés por que los fieles cumplieran aquel deber, resultan insuficientes para facilitarlos, si las comparamos con las prescripciones semejantes hechas por los obispos en las asambleas sinodales.

Como se ha dicho, dado el carácter predominantemente normativo y condenatorio de las inspecciones de los visitantes calatravos –más acusado,

desde luego, que el talante pastoral—, en el terreno de la práctica de confesar y comulgar, tal como cabría esperar, sí aparecen cláusulas con ese carácter *punitivo*.

Es decir: los visitantes no incluyen admoniciones para los fieles sobre requisitos, modos y frecuencia de la confesión y la comunión; ni tampoco reúnen argumentos de tipo teológico o devocional para apoyar la norma básica de la Iglesia de recibir estos sacramentos anualmente. La única referencia en ese sentido consiste en aludir a lo que los fieles “son obligados por precepto de la santa madre Yglesia” y en señalar que el no hacerlo supone “muncho danno e peligro de sus animas e conçiencias”²⁴. Es decir: si los calatravos no vuelcan un interés pastoral sobre el señorío, en este terreno, es porque se lo impide su propia noción legalista de los sacramentos, que ante todo ven como objeto de un precepto tajante.

Junto con ello, habrá que tener en cuenta la idea que las autoridades calatravas tienen sobre el quebrantamiento de este precepto. Lo entienden como un “pecado público”, según se verá abajo, que deben castigar los alcaldes y los alguaciles concejiles. En cierto modo, viene a ser un “delito”, y como tal se paga: con cárcel incluso; y, por supuesto, una vez libre, el feligrés remiso deberá acudir de inmediato a confesar y comulgar.

Prácticamente, parece que no juzgan necesario siquiera *exhortar* al cumplimiento del mandamiento de la Iglesia, ellos mismos o a través de los rectores, salvando la excepción que se manifiesta en visitas al Campo de Calatrava entre 1537 y 1539: hay hombres y mujeres —dice el visitador— que no reciben estos sacramentos tal como están obligados, “aunque son amonestados para ello”²⁵. Así, apenas hemos encontrado que ordenen medida alguna destinada a *garantizar* el cumplimiento pascual de confesar y comulgar, del tipo de las arbitradas en otros lugares; o simplemente, medidas que, al ocuparse de los

²⁴ 1537, noviembre 24, Ballesteros [villa del Campo de Calatrava]. *Ibid.*, Leg. 6.079, núm. 1, fol. 163r.

²⁵ 1537, noviembre 24, Ballesteros. *Ibid.*, Leg. 6.079, núm. 1, fol. 163r.

términos concretos de la recepción de estos sacramentos, reflejen que realmente los visitadores van más allá de la reiteración formularia del mandamiento de la Iglesia. Muchos aspectos que rodeaban la administración de aquéllos requerían cierta reglamentación en detalle, o al menos previsiones prácticas que, por el contrario, los sínodos y los concilios solían materializar en medidas determinadas.

Por ejemplo, nos referimos, entre otros, al mandato dirigido a los curas por algunas autoridades diocesanas, que les conminaba a amonestar a los feligreses y aleccionarlos sobre la confesión y la comunión, desde luego con suficiente antelación a la Cuaresma –desde septuagésima--, o medidas sobre el modo de organizarse los clérigos en las parroquias para que no faltaran confesores...²⁶, lo que también preveían sínodos toledanos como el de 1480, 16 (en Cuaresma y otros tiempos, el cura tendría consigo a otro clérigo para ayudarle a confesar)²⁷.

Tampoco, al recoger la obligación, fijan los visitadores calatravos términos temporales concretos; se limitan a remitir al mandato de la Iglesia (confiesen y comulguen “en el tiempo hordenado por la santa madre Yglesia”). Sínodos y concilios peninsulares sí lo especifican más; es de suponer que en las tierras calatravas se regirían por esos criterios generales, y la costumbre local marcaría los tiempos concretos dentro del genérico uso de hacerlo “por Pascua”, desde la confesión cuaresmal o al final de la Cuaresma y la comunión en el Jueves de la Cena, o el domingo de Resurrección o en la vigilia pascual, o a lo largo de la Octava. Así, ciertos sínodos andaluces del final del siglo XV y comienzos del XVI extienden el plazo para cumplir el mandamiento hasta la Octava de Pascua de Resurrección. En otros casos se estipula que la comunión debe tener lugar entre los ocho días anteriores y los ocho posteriores a Pascua. En general, el segundo domingo de Pascua o Domingo de Quasimodo marcaba el final del periodo aceptado (en diócesis del Reino de León se establecía que confesaran durante la

²⁶ Concilio Provincial de Sevilla de 1512, c. 7.- J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 311.

²⁷ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, Apéndice, p. 313.

Cuaresma o antes del domingo de Quasimodo²⁸, y en la de Segovia, es precisamente en este domingo cuando los curas deberán impedir asistir a los oficios divinos a quienes no hayan confesado para entonces²⁹).

Ni prevén, los visitadores que se ocupan de ello, la situación problemática de las confesiones hechas --o pretendidamente hechas-- con otros sacerdotes o con religiosos en lugar de con el párroco que corresponda a cada feligrés. De hecho, las visitas omiten la referencia a la obligación de confesar con “el cura propio”, tan habitual en otros textos normativos incluido el propio Concilio IV de Letrán.

Frente a todas estas posibilidades fijando aspectos concretos del cumplimiento del deber pascual y facilitando su realización, a lo más que llegan los visitadores calatravos es a lo siguiente. *a)* En primer lugar, a ordenar que los comendadores reciban de los confesores las cédulas de las confesiones, que deberán llevar al Capítulo General próximo. Un mandato que se incluye en las visitas hechas a las encomiendas en 1502 y en 1509-1510, y que parece no cumplían los comendadores (dada la pena pecuniaria con que les amenazan); no contiene más disposiciones para los curas, ni en relación con los tiempos y modos de recibir el sacramento, y ni siquiera alude a la comunión. Y *b)* en segundo lugar, tardíamente, visitadores de 1537, 1538 y 1539 insertan en los mandamientos dirigidos a los concejos una fórmula ordenando que el cura amoneste al respecto a los feligreses durante la Cuaresma (pero no desde la septuagésima, como prescriben sinodales citadas arriba, sino “por la quaresma”), y que haya “buen recabdo de confesores” para administrar “los santos sacramentos con toda diligencia e cuydado” a los que vinieren³⁰.

En todo caso, es así para el Campo de Calatrava, pero no para el partido de Zorita, donde todo el interés de los visitadores se centra en el castigo.

²⁸ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, Siglos XIV y XV*, p. 304.

²⁹ Sínodo de Segovia de 2 de junio de 1483, 2.- Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA: *Synodicon hispanum*, VI, pp. 495-496.

³⁰ 1537, noviembre 24, Ballesteros. *Ibid.*, Leg. 6.079, núm. 1, fol. 163r.

Junto con lo anterior, disponemos de otro testimonio aún más aislado sobre el interés de cierto visitador por mejorar las condiciones materiales de los confesonarios, con una medida que parece se dirige a asegurar el secreto y a la vez la tranquilidad en el desarrollo de las confesiones³¹.

En general, simplemente los visitadores calatravos se hacen eco de la obligación, sin más; advierten del castigo; y prevén quiénes serán los agentes del mismo.

Es decir, recuerdan el mandato de confesar y comulgar una vez al año en tiempo de Pascua de Resurrección –pero dando por hecho que es conocida su obligatoriedad, y que su conveniencia y necesidad no requieren justificación–, establecido en el Concilio IV de Letrán, en su conocida constitución 21 “Omnis utriusque sexus”:

“Omnis utriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit omnia sua solus peccata confiteatur fideliter saltem semel in anno proprio sacerdoti et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum”³².

Fuera de este mandamiento básico, no aparecen en las visitas recomendaciones de comulgar más de una vez al año. Sí invitaban a ello algunos tratadistas al final del siglo XV: podían exhortar a hacerlo en las tres Pascuas y el día del Corpus; incluso para algunos era un pecado venial dejar de recibir en esos tiempos y fiesta la comunión –previa confesión-- si se tenía la devoción y la oportunidad debidas³³. Y más aún, se sugería frecuentar estos sacramentos con

³¹ 1539, febrero 6, Daimiel, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6.079, núm. 26, fols. 424r-424v.

³²- CLCLT - 3. *Christian Latin Texts., Cetedoc, Louanii Noui* .- Concilia oecumenica et generalia Ecclesiae catholicae (medii aevi).- Concilium Lateranense IU a. 1215, constitutio 21, p. 245.

³³ Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar*, pp. 12-13.

motivo de otra serie de fiestas concretas muy señaladas. Podían ser entonces seis las veces que se comulgara durante el año, según cierta propuesta de autor desconocido: en miércoles de Ceniza, Jueves Santo, Pentecostés, Asunción, Todos los Santos y Navidad³⁴, aunque esta relación incluye ya las tres Pascuas (de Navidad, de Resurrección, y de Pentecostés o Espíritu Santo; pero nótese que no se alude al domingo de Resurrección, o su vigilia, sino al Jueves Santo). Y según la exhortación de Hernando de Talavera, los cristianos más devotos deberían recibir la comunión, confesando antes, en once fiestas; hacen en total catorce ocasiones de comulgar junto con las tres Pascuas (eran fiestas de la Virgen: Purificación, Anunciación, Santa María de Agosto o Asunción y Santa María de Septiembre o Natividad; fiestas de los ciclos de Navidad y de Pascua y de Cristo: Reyes, Jueves Santo, Ascensión y Corpus Christi; y la fiesta de Todos los Santos y la de otros dos santos, Santiago y San Juan Bautista)³⁵.

En contraste con esos consejos, el silencio de los visitadores calatravos resulta lógico, en la línea seguida por los freiles en este terreno, según se ha expresado arriba. Sintoniza con el recelo general de la jerarquía eclesiástica a recomendar esa frecuencia ante la posibilidad de comuniones sacrílegas y confesiones mal hechas. Pero tampoco se detenían los calatravos a recordar las mínimas ocasiones en que los fieles debían confesar (además del precepto pascual), algo que sí tenían en cuenta habitualmente los concilios y los sínodos, como hacían los toledanos (Concilio provincial de Peñafiel de 1302): se debía

³⁴ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV*, p. 303.

³⁵ “Deve comulgar en publico, a lo menos en las tres Pascuas del año, si a otros ha de regir y dar buen ejemplo. Pero en las otras fiestas puede comulgar en publico o en secreto, como hoviere mas devocion; las cuales deverían ser: el día de los Reyes y de la Purificación de Nuestra Señora y de la Anunciación, y el jueves de la Cena, y el día de la Ascensión y de Corpus Christi, y el día de Sant Juan Bautista y el de Santiago el Zebedeo y de Santa María de Agosto y de Septiembre y el día de todos santos. Dévese reconciliar primero que comiencen la misa si algo se le acuerda que no haya complidamente confesado o en que haya ofendido después que confesó”.- Fray Hernando de Talavera: *En qué manera se deve haver la persona que ha de comulgar*, pp. 38-39.

recibir la absolución en el sacramento de la penitencia en todo caso antes de comulgar, y en la hora de la muerte³⁶.

En las visitas sólo se contempla el precepto pascual. Pero sin mucho interés pastoral por los pormenores del cumplimiento, como se ha expuesto, aunque es cierto que *se ordena a los curas que administren los sacramentos “con toda diligencia e cuidado”* a los que acudan. Ésta es la mayor expresión de celo pastoral que hemos encontrado –aunque tardía–, y no hay que desdeñarla como exponente de la convicción calatrava acerca de su autoridad eclesiástica sobre un clero y unos fieles. Pero la mayor preocupación de estas jerarquías de la milicia, y donde más intervienen, no es el significado o conveniencia de la norma, sino el terreno de su incumplimiento.

4.2.3. El castigo al incumplimiento: mecanismos, carácter de los castigos y sus agentes, en el partido de Zorita y en el Campo de Calatrava. Diferencias con la jurisdicción diocesana.

A tenor de lo que se acaba de exponer, la actuación de la Orden en este campo de la vida sacramental obligada de los fieles no puede ser más legalista y defensiva. Confirma la impresión general que otros datos aportan: la acción supervisora y correctora de los visitadores calatravos en lo religioso se orienta preferentemente a los aspectos éticos y morales de las costumbres --y no tanto las

³⁶ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, p. 129.

individuales, sino las colectivas-- y en especial se vigila las que pueden considerarse como una expresión del modo local honrar a Dios.

De hecho, a veces las advertencias sobre las penas en este terreno se encuadran en las admoniciones sobre los pecados públicos –en el partido de Zorita--: con la hechicería, el amancebamiento, la usura, el juego y blasfemia, el quebrantamiento de las fiestas trabajando, la inasistencia o asistencia parcial a los oficios divinos en las fiestas... Son pecados de tipo moral, más bien, pero el de no confesar ni comulgar anualmente tiene en común con las dos últimas infracciones el atentar contra mandamientos de la Iglesia. En este sentido, son válidas también ahora las consideraciones que en otro lugar de este trabajo exponemos a propósito de la obligación de guardar las fiestas y de cómo la afrontan los calatravos desde su misión supervisora, con su sentido legalista del citado deber dominical-festivo, su asimilación a delitos de punición civil, y el efecto negativo que seguramente ello tendría en cuanto a la rectitud de la conciencia cristiana de los fieles, con minusvaloración de lo religioso y énfasis en lo penado socialmente³⁷.

-- En ese contexto, en el **Partido de Zorita**, según las visitas calatravas, habrán de ser los alcaldes y los alguaciles los encargados de informarse y castigar a los culpables. Pero hay indicios de que en estos arciprestazgos de Zorita y Almuera la autoridad del arzobispado intervenía habitualmente en este terreno. Propiamente, debería tratarse de los arciprestes respectivos, competentes al menos en cuanto a los pecados públicos, pero la noticia concreta se refiere al “fiscal” de la archidiócesis.

En efecto, los visitadores de la Orden conminaban severamente a los oficiales concejiles a no permitir intervenir al fiscal del arzobispo para “ejecutar los derechos” de esa infracción (cobrar la multa). Parece, pues, que este oficial diocesano acostumbraba a hacerlo: los jueces de la Iglesia toledana percibían la

³⁷ *Vid. supra*: “III. La misa mayor”, capít. 6: “La asistencia a la misa mayor”.

pena pecuniaria de los no confesados. Aquí el conflicto entre ambas instancias se plantea en el campo de la vertiente *judicial* de la jurisdicción eclesiástica, en los términos que ya quedaron expuestos al referir las querellas entre la Orden y el arzobispado toledano³⁸. Seguramente a lo largo de los siglos bajomedievales hubo constantes problemas por el motivo citado, la presencia del fiscal de la archidiócesis y su actuación ejecutiva; pero al parecer la reacción más firme de la Orden de Calatrava se produjo en los primeros años del siglo XVI: entonces, mediante mandamientos a los concejos de las tierras de Zorita y Almoguera, la milicia intentó asumir el castigo, alegando su costumbre de hacerlo (lo que debía de referirse a las villas y lugares del Campo de Calatrava, donde su capacidad de actuación en lo religioso era mayor). Y una forma de incorporar a su ámbito jurisdiccional la supervisión de este pecado, el de quebrantar el precepto de confesión y comunión pascual, fue considerarlo como pecado público.

El mandamiento calatravo que sigue data de 1518 y refleja la realidad de la intervención arzobispal:

“Otrosy bien sabeys las diferencias que la horden ha tenido en la defensa de su jurediçion, e una de las cabsas que se defiende por parte de la horden es *que el fiscal no entre con vara de justiçia a executar los derechos que dize que le pertenesçen çerca de los que no confiesan dentro del termino que manda la santa madre Yglesia*, ni a otra cosa, lo qual la horden está en costunbre de corregir e castigar. Por tanto, y porque no se puedan cabsar otras diferencias como las pasadas, de partes de su altesa e horden mandamos a los ofiçiales que agora soys o fueredes de aqui adelante que qualquier persona del dicho lugar que no confesare y reçibiere el Santisymo Sacramento dentro del termino que manda la santa madre Yglesia en cada un anno, le prendays el cuerpo y esté en la carçel por espaçio de tres dias, y de alli salga para conplir lo que es obligado, e demas e aliende aya de pena çien maravedis, la mitad para la çera del Santisymo Sacramento e la otra mitad para las obras publicas del dicho lugar. E sy los dichos ofiçiales fueredes remisos en el conplimiento y

³⁸ *Vid.* Primera Parte, I, Cap. 7, en los conflictos jurisdiccionales, la cuestión judicial.

ejecución de todo lo susodicho, que ayays la pena doblada repartida en la manera susodicha”³⁹.

Seguramente, después no hubo medio de hacer efectiva esta prescripción de los visitadores. Los oficiales del concejo tenían que encarcelar a los pecadores y cobrarles los cien maravedíes, aplicables, por mitades, para el propio erario público de la villa y para alumbrar el sagrario en la iglesia⁴⁰, y luego dejarles salir pero para recibir los sacramentos. Además, tenían que ser dichos oficiales concejiles quienes detectaran y señalaran a los culpables, ya que el mandato calatravo no preveía el concurso de los curas en este punto, pues los visitadores no tenían capacidad jurisdiccional para hacerlo.

La previsible dificultad para adjudicar de modo efectivo las citadas competencias de castigo al concejo, y así evitar la intervención de la autoridad archidiocesana en este aspecto, es lo que seguramente explica que --aunque aisladamente-- en un momento dado, con posterioridad al mandato calatravo de 1518 reproducido arriba, se introduzca el tema del precepto pascual junto con otros habitualmente asignados a la vigilancia de los oficiales concejiles: los pecados públicos, incluido el quebrantar las fiestas. En efecto, no es habitual ver incluida la referencia a la confesión en las fórmulas, tan literalmente reiteradas en fechas y lugares diferentes, por las cuales los visitadores cometen a los oficiales del concejo el castigo de los pecados públicos; ni siquiera al mencionar el modo de guardar las fiestas. Pero en el mandamiento calatravo dirigido al concejo de Borox, tras la visita de 1534, sí aparece inserta la alusión a la confesión, como si se hubiera querido no dejar ningún pecado sin abarcar. O más bien, como si se hubiera caído en la cuenta de la conveniencia de asimilar este deber a los demás -- todos de tipo moral y religioso pero de vigilancia concejil--, encontrando una

³⁹ 1518, junio 12, Almoguera. Ibid., Leg. 6.108, núm. 4, fol. 462v. Lo mismo, por ejemplo, en la villa de Albares (Ibid., fol. 383v) y en la aldea de El Pozo, dependiente del concejo de Almoguera (fols. 366r-366v).

⁴⁰ Puede notarse que en el partido de Zorita los visitadores no aplican penas pecuniarias a las obras de las iglesias, al contrario que en el Campo de Calatrava donde ese destino de las multas o parte de ellas es constante, al menos en teoría; la causa está en la falta de jurisdicción de los calatravos sobre iglesias y clero en las tierras alcarreñas.

posible vía para apartar de este campo de acción al fiscal del arzobispado. El texto se expresa así:

“... Mandamos a vos los alcaldes que soys e a los que fueren de aqui adelante que tengays e tengan mucho cuydado de vigilançia que los domingos e dias que la santa madre Yglesia mandare guardar sean guardados, y hagays que mientras se dize la misa e las oras los dias de fiesta la gente no este en la plaça ni por las calles, executando en ellos las penas por vuestras ordenanças o mandamientos de visitadores o gobernadores puestas, mandando a vuestro alguazil que tenga espeçial cuydado dello, y *lo mismo en los que no confesaren en el tiempo constituydo por la santa madre Yglesia*, de lo qual será Dios Nuestro Sennor servido y el pueblo bien regido e gobernado”⁴¹.

-- Sin duda, la situación vivida en el señorío del **Campo de Calatrava** era distinta. Aquí el margen del ejercicio de la jurisdicción eclesiástica por la milicia era mucho más amplio que en el partido de Zorita, y la Orden debía tener, en efecto, la “costunbre de corregir e castigar” esos pecados (tal como alegaban los visitadores en su mandato reivindicativo de lo mismo en Zorita).

En efecto, parece que en el Campo de Calatrava era la Orden, a través de las *autoridades concejiles locales* y del *cura parroquial*, con el concurso del *comendador*, la que asumía la vigilancia y el castigo en cuanto a la confesión y la comunión pascual a las que estaban obligados los cristianos.

Una cuestión diferente es la ejecución o no de los castigos. Pero la intención real de la Orden de ejercer la citada atribución es más creíble que en el partido de Zorita. En particular, porque, al contrario que en las tierras alcarreñas, en el Campo de Calatrava los visitadores sí previeron ciertos mecanismos o medidas para llevar el control de los feligreses cumplidores e incumplidores, al menos en alguna ocasión. La clave está en el cura de la parroquia: el rector –que sería quien podría señalar a los que no confesaran ni comulgaran-- depende de la

⁴¹ 1534, agosto 17, Borox, mandamientos al concejo.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.108, núm. 5, fol. 12v.

Orden de Calatrava, en su Campo; en cambio, el clero parroquial de la zona de Zorita y Almoguera es diocesano. Por ello, en esta última zona la Orden carecía de los medios adecuados para la vigilancia del cumplimiento pascual; sólo podría contar con los alcaldes concejiles –suponiendo que éstos colaboraran, si la perspectiva de percibir ellos una parte de las multas era un aliciente–, mientras que el fiscal del arzobispo podría reclamar la participación de los curas de las parroquias para comprobar quiénes pecaban.

Así, en el Campo de Calatrava la Orden exigía a los curas la *elaboración de listas* de los fieles cumplidores o incumplidores del precepto. Son semejantes a los “padrones” o “matrículas” nominativos de todos los feligreses de la parroquia --que ordenan muchas constituciones sinodales--, donde el rector, bajo amenaza de suspensión o de multa, debía anotar quiénes habían dejado de confesar y comulgar. En efecto, las exigían todos los concilios y sínodos que trataban de este tema, ya desde el siglo XIV (por ejemplo, el Concilio Provincial de Salamanca en 1335⁴²), incluidos sínodos toledanos, fundamentalmente el diocesano de Talavera de 1498, 16, del arzobispo Cisneros.

Con variantes en las prescripciones sobre el padrón⁴³, quizás una de las más detalladas sea precisamente la del citado sínodo de Talavera de 1498: al principio de la Cuaresma cada cura renovarían la matrícula de todos sus feligreses, por familias (de cada una, anotarían el nombre y edad de todos⁴⁴, con indicación de su condición de padre, madre, hijos, criados y otro personal), y veinte días después de Pascua –un plazo amplio para esperar que cumplieran el precepto, mayor que el que se cerraba con el domingo de Quasimodo en otras partes--

⁴² J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León*, p. 305.

⁴³ Según el Sínodo diocesano de Ávila de 1481, el cura presentará en la matrícula una parte con los confesados y comulgados, y otra parte con los nombres de los incumplidores; otros sínodos, como algunos andaluces en la baja Edad Media, ordenan al cura hacer una lista de todos los parroquianos y marcar en ella a los culpables de este pecado. Los que prevén el caso del feligrés que diga haber confesado con otro sacerdote o con un religioso, se dividen entre no darlo por válido y la exigencia de un certificado.

⁴⁴ Constituciones sinodales de otras diócesis especificaban que la edad para recibir los sacramentos era de catorce años en los varones y doce años en las niñas.

señalarían en la matrícula a todos los que no hubieran confesado ni comulgado. Desde ese momento y hasta Pentecostés, los curas tenían que llevar la lista al propio arzobispo, o bien a los vicarios generales del arzobispo establecidos en Toledo o en Alcalá, según correspondiera. Los curas negligentes (o sus tenientes) pagarían una pena de dos florines⁴⁵.

Lo importante es en sí el mandato expreso de la confección de los padrones a los curas, pues esos listados eran imprescindibles para imponer después los castigos. Ahora bien: todas las constituciones de los sínodos y concilios que legislan al respecto prescriben que los curas los llevarán a los obispos u otros oficiales suyos, quienes impondrán la pena. En cambio, en el señorío del Campo de Calatrava la “memoria” de los no confesados deberá mandarla el cura al *Gobernador de esa provincia o a su lugarteniente*, quien ejecutará el castigo.

A partir de las menciones expresas conservadas de todo este sistema punitivo, podemos distinguir en él dos fases:

1) Un periodo que fijamos en los primeros años del siglo XVI, en el cual los *comendadores* tienen más protagonismo, pues deben encargarse de recibir los “padrones” de los confesores. Se sobreentiende que son también los beneficiarios de las multas impuestas a los pecadores. Pero todo parece indicar que tal sistema de castigos no era eficaz, al pivotar en la responsabilidad de estos titulares de encomiendas, que precisamente solían ausentarse de ellas, y al tener como destino, tales cédulas, un hipotético y lejano Capítulo General que impondría las penas.

2) En un segundo momento (1523-1537 y los años siguientes), sigue arbitrándose el mecanismo de los listados o matrículas o “memorias” realizados por los curas, pero son los gobernadores los destinatarios de ellas; y ellos

⁴⁵ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, Apéndice, p. 360.

ordenarán ejecutar unas penas bien definidas que, como antes, beneficiarán a los comendadores.

No cabe duda de que, a lo largo de todo este tiempo, la Orden es consciente de que las infracciones de esta obligación laica son bastante habituales, y procura remediarlas. Y por otra parte, al final del periodo se aprecia un mayor interés por los seglares y el cumplimiento positivo de esa norma, vista como *provechosa* para su vida cristiana, aunque esto no se exprese así, sino de modo negativo: incumplirlo supone un grave peligro para sus almas. Al menos no aparece como único fin el castigar a los culpables, y puede decirse que quedan equiparados en un mismo plano de importancia el castigo y el afán de que los cristianos reciban los sacramentos cuando manda la Iglesia.

Así, los mecanismos de punición a los infractores son éstos en el Campo de Calatrava:

1) El Capítulo General de Medina del Campo (1504⁴⁶) ya preveía un castigo pecuniario, que ejecutarían las justicias de la Orden. En los primeros años del siglo XVI se intentó, al parecer, que los comendadores intensificaran su control en este sentido. En efecto, los visitadores de 1502 y de 1509 ordenan en muchas ocasiones a los comendadores “resçebir çedulas de las confysiones de los confesores”. A veces se añade una especificación: “de los confesores de la horden”.

⁴⁶ Francisco de RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara: en la qual se trata de su origen y mas notables hechos en armas de los Maestres y Cavalleros dellas*. Madrid, 1572, capít. XXXIX, fol. 83r. Carecemos del texto del Capítulo de Medina del Campo, pero el de Sevilla de 1511 se remite a él al tratar este punto.

En el último caso, es una prescripción de interpretación difícil⁴⁷; pero puede entenderse como el deber de los comendadores de recoger, de las iglesias parroquiales insertas en tierras de la encomienda, aquellas matrículas o padrones donde los clérigos curas y capellanes deberían anotar qué feligreses habían recibido ese sacramento en el tiempo debido, o sólo quiénes no lo habían hecho. Además, los comendadores se encargarían de llevar o enviar esas cédulas al Capítulo General de la Orden, so pena de pagar una multa bastante alta. En efecto, en las visitas realizadas entre enero y mayo 1502 se ordenaba a una serie de comendadores que cumplieran con los deberes que les marcaban las definiciones. Y entre ellos, los visitantes incluían la obligación citada al dirigirse a los titulares de una amplia serie de encomiendas: al menos las de Valdepeñas, Manzanares, Calatrava la Vieja, Castellanos, Fuente el Moral (Subclavería), Calzada, Torroba,

⁴⁷ Lo desconcertante es la especificación de “confesores *de la horden*”, lo que parece referirse en exclusiva a los freiles calatravos, clérigos presbíteros que, fuera del Convento –si permaneciesen dentro del Convento, los comendadores no tendrían ninguna obligación ni potestad sobre ellos, porque su superior sería en todo el Prior-- ejercen como curas o como capellanes en las iglesias. Esta situación se da, desde luego; pero también, como se sabe, había clérigos de San Pedro o seculares desempeñando el servicio de las iglesias en el señorío de la Orden.

Otra posibilidad es considerar que se trata de una prescripción de carácter interno: los “confesores de la Orden” que hayan administrado ese sacramento a los comendadores deberán facilitarles una cédula o documento justificativo para que se sepa que éstos últimos han cumplido con su deber de confesar. La objeción a esta interpretación está en el hecho de que los comendadores tenían la obligación, como otros caballeros calatravos no comendadores, de acudir al Convento en las tres Pascuas para confesar y comulgar. Aquí sí se hablaría con toda seguridad de *confesores de la Orden*, pertenecientes a ella (clérigos conventuales) y actuando de cara a ella, “para” la Orden. Pero no tiene sentido entonces que los comendadores estén obligados a “recibir” las cédulas de las confesiones (más bien, deberían solicitarlas, obtenerlas, tenerlas consigo para mostrarlas); ni que deban llevarlas, bajo amenaza de multa pecuniaria, al Capítulo General. Por una parte, lo que se suele pedir a los comendadores para que lleven al Capítulo es siempre información correspondiente a sus encomiendas (por ejemplo, los inventarios de los derechos, bienes y rentas). Además, la pena por no cumplir lo mandado en la visita es pecuniaria. Nunca, en las definiciones, tenía ese carácter la penalización por no confesar y comulgar los comendadores en el tiempo debido: más bien, se les obligaba a grandes ayunos y abstinencias de carne y otras viandas.

Fuente el Emperador, Ballesteros, Herrera, Corral de Caracuel (Encomienda Mayor) y Castilserás⁴⁸. El mandato era éste:

“... Resçebir çedulas de las confysyones de los confesores de la horden, las quales çedulas llevareis o enbiareis al Capitulo que sus Altetas mandaren çelebrar, con aperçebimiento que sy no las llevaredes o enviaredes, pagareis çinco florines por cada ves que asi faltaredes como las difyniçiones lo premiten...”⁴⁹.

La visita realizada entre noviembre de 1509 y julio de 1510 a un buen número de encomiendas integra también el mismo mandato, aunque con menos detalle, en el conjunto de cláusulas siempre similares –si no literalmente iguales– que recuerdan a los comendadores sus obligaciones como calatravos y como tales titulares de encomiendas, en un tono bastante imperativo. Aluden a definiciones y capítulos de la Orden que exigen de ellos una serie de deberes religiosos regulares (rezo de las Horas, tener consigo el manto, observar la castidad sin tener concubinas, confesar y comulgar), y deberes administrativos, como mantener las propiedades y dependencias de la encomienda invirtiendo en ello el dinero necesario; y con ello, el deber expresado simplemente como

“resçebir çedulas de las confysyones de los confesores”⁵⁰.

Así se ordenó a los comendadores de Manzanares, Almagro, Torroba, de la encomienda de Daimiel y Jetar, de Santa Cruz y El Viso, de Montanchuelos,

⁴⁸ Todos estos mandamientos, incluidos en la visita a la encomienda.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Legajo. 6.110, núm. 1 (Manzanares, fol. 23v), núm. 2 (a la enc. Calatrava la Vieja, datada la visita en Almagro: fol. 45r; a la enc. Castellanos, datada en Calzada, fol. 62r; a la enc. Fuente el Moral, datada en Calzada, fol. 67r; a la enc. Torroba, datada en Almagro, fol. 69v), núm. 3 (Fuente el Emperador, fol. 138r; Ballesteros, fol. 145r; a la enc. Herrera, datada en Corral de Caracuel, fols. 147v-148r), y en el núm. 4 (a la Encomienda Mayor, o de Corral de Caracuel, fol. 152r; y a la enc. Castilserás, datada en Almadén, fol. 157v).

⁴⁹ Por ejemplo: 1502, enero 12, Valdepeñas.- Ibid., Leg. 6.110, núm. 1, fol. 16v.

⁵⁰ Por ejemplo, en el mandamiento al comendador de Manzanares frey Rodrigo Manrique: 1509, noviembre 26, Manzanares. Ibid., Leg. 6.110, núm. 20, fol. 20r.

Valdepeñas, Calatrava La Vieja, Las Casas de Ciudad Real, Ballesteros, Castilserás, y al comendador mayor en la encomienda de Agudo y Abenójar⁵¹.

Interpretamos esa prescripción –que no hemos localizado, por el momento, en definiciones de la Orden de los siglos XIV y XV-- como un *deber* un tanto especial de los comendadores: no se refiere a su modo de vida particular y, por tanto, no a la institución de la Orden militar, sino a la proyección religiosa de estos caballeros al frente de encomiendas sobre las iglesias del señorío, y en suma, sobre la vida religiosa de sus habitantes.

Habitualmente, esa proyección cobra la forma de *derechos* más que de deberes⁵². Por ejemplo, el derecho de percibir las penas y caloñas --y con ello penas pecuniarias derivadas de pecados como el quebrantamiento de las fiestas de guardar y, también, el no confesar--, y también el derecho de elegir cura. Por ello, si ahora la recepción de las cédulas de las confesiones se plantea como *obligación* y además hay que reforzarla con la amenaza de una multa (en 1502), debe deducirse que esto no se realizaba. Los comendadores, ausentes de las encomiendas a menudo, podrían ser negligentes en requerir las cédulas a los confesores, o éstos podrían no haberlas elaborado. O el proceso podría no completarse, de manera que, aún detectados los culpables, no fueran castigados en beneficio de los comendadores.

En todo caso, a principios del siglo XVI se quiso que los comendadores tuvieran responsabilidades y protagonismo en el sistema punitivo sobre los fieles en cuanto al deber de confesar (para poder comulgar). No podemos dejar de relacionar esto con el papel que por los mismos años (desde 1500) también asumieron los comendadores realizando no sólo la presentación, sino también la

⁵¹ Ibid., Legs. 6.110, núms. 20, 21, 22, 23 y 24.

⁵² En un terreno más devocional, véase la última parte de este trabajo, y el último capítulo, referido entre otras cosas a la influencia ejercida por los comendadores sobre la vida espiritual de los fieles en el señorío.

propia *provisión* del clero para la cura de almas en las iglesias⁵³. Y la referencia a confesores “de la horden” seguramente hay que entenderla en el contexto concreto de esos mismos años, caracterizados por el afán de la milicia de evitar la presencia del clero secular en las iglesias del Campo de Calatrava. Incluso llegó a obtener la Orden en 1508 una bula del papa Julio II excluyendo a los clérigos de San Pedro en los curatos⁵⁴; sólo freiles profesos –y ordenados-- podrían ocuparlos. Sin embargo, como se sabe, sólo tres años después (en el Capítulo de 1511 de Sevilla) la propia Orden de Calatrava tuvo que reconocer la imposibilidad de aplicar ese privilegio, aunque no renunció a él sino que estableció medidas para que sacerdotes seculares recibieran el hábito calatravo pero además aprendieran suficientemente la Regla de la Orden en el Convento. No había número suficiente de presbíteros conventuales para asumir el ejercicio de la cura de almas en las parroquias del señorío de Campo de Calatrava. Más adelante, serían readmitidos los clérigos seculares (1525), pero entretanto en la Orden se vivía con intensidad el afán de apropiarse en todo de la jurisdicción eclesiástica sobre los vasallos, también a través de un clero parroquial perfectamente controlado desde su extracción calatrava hasta el modo de provisión, todo en el seno de la milicia.

Y en ese contexto es como se conmina a los comendadores a recibir las cédulas de las confesiones “de los confesores de la horden”. Según ese plan, cada comendador tutelaría la vida de la iglesia y el clero parroquial.

Sin embargo, en el Capítulo General elebrado en Sevilla en 1511 se trató este tema, porque ciertos informantes (¿visitadores generales?¿comendadores?)

⁵³ Las visitas de 1502 suelen exigir que todos los clérigos (curas y capellanes) de las iglesias parroquiales del territorio del Campo de Calatrava tengan consigo y presenten el título y la provisión de los reyes o del comendador, como beneficiado de la iglesia correspondiente.- Por ejemplo: Leg. 6.075, núm. 23. *Vid.* la Parte Primera, conflictos jurisdiccionales entre el arzobispado de Toledo y la Orden, en cuanto a la provisión del clero en el Campo de Calatrava. *Vid* también entre los Sacramentos el epígrafe dedicado a las ordenaciones y la misión canónica del clero.

⁵⁴ J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium*, p. 318.

expusieron la situación de incumplimiento generalizado de la obligación laica de confesar, y el Capítulo ordenó reactivar las ejecuciones de las penas:

“Otro si los dichos difinidores ovieron ynformacion que en las villas y lugares de la tierra de la dicha horden los moradores dellas no guardavan las fiestas como devian *ni se confesavan*. Para remedio dello, mandaron que se diese provision para las justicias de la horden, inxerto el abto del capitulo de Medina que sobresto habla, para que, a pedimiento de los comendadores, executen las penas en los transgresores”⁵⁵.

Los comendadores seguían teniendo responsabilidad en la punición, pero ahora con el aliciente de que –por su mandato-- las penas se ejecutarían, y por lo tanto saldrían beneficiados económicamente.

2) En lo que llamábamos un “segundo momento”, la expresión más completa del sistema de castigo a los laicos por no confesar y comulgar se integra en mandamientos dirigidos a curas de las iglesias mayores de una serie de villas del Campo de Calatrava, visitadas en 1537, 1538, 1539 y también en 1549. Tales mandatos están insertos, a su vez, en el mandamiento dirigido a los correspondientes concejos.

Estas noticias resultan tardías. Pero al menos sabemos que en 1537 no se está inaugurando un mecanismo, sino confirmando el ya existente aunque introduciendo modificaciones de cara a su mayor eficacia. Y de hecho, el Capítulo de la Orden celebrado en Burgos en 1523 había tratado el tema de las penas de los no confesados. El mandato aludido es el que sigue:

“Ansymismo fuy ynformado que munchas personas desta villa, hombres e mugeres, no se confiesan e comulgan como son obligados por preçebto de la santa madre Yglesia, aunque son amonestados para ello, lo qual es en muncho danno e peligro de sus animas e conçiencias. Por tanto, por lo evitar e porque es justo que los tales sean apremiados con la pena para lo conplir como son obligados, de parte de su magestad e horden

⁵⁵ Capítulo General 1511, marzo 8, Sevilla. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 51r.

mando al cura de la yglesya desta villa que de aqui adelante, en cada un anno amoneste e llame a sus feligreses e perrochanos por la quaresma que se vengan a confesar e comulgar en el tiempo que son obligados, e a los que vinieren les administre los santos sacramentos con toda diligencia e cuydado, tiniendo en la yglesia buen recaudo de confesores. E a los que no se vinieren a confesar en el tiempo hordenado por la santa madre Yglesia e rescibieren el Santisymo Sacramento del Cuerpo de Nuestro Sennor, saque una memoria dellos el dicho cura, e la enbie syn dilacion alguna al governador que es o fuere desta provincia o a su lugartheniente / a los quales, de parte de su magestad e horden mando que luego provean cerca dello, mandando sacar prendas por la pena, ques dos reales de cada uno, pertenescientes al comendador desta villa, a quien pertenescen las otras penas e calupnias della, segun esta declarado por el dicho auto de Capitulo General susoescrito. E demas de aquello, les hagan e manden prender los cuerpos, e esten presos hasta tanto que vayan a confesar e comulgar e hagan lo que son obligados como buenos cristianos, sobre lo qual les encargo las conçiençias. Lo qual haga e cunpla el dicho cura en lo que a él toca so pena de treçientos mrs por cada una vez que lo dexare de hazer e conplir, la mitad para la obra de la dicha yglesia e la otra mitad para los gastos del Capitulo General primero que se çelebrare de la dicha horden”⁵⁶.

El Capítulo General aludido hay que identificarlo con el de Burgos de 1523, definido en Valladolid en 1524: en él, las penas de los no confesados fueron asignadas a los respectivos comendadores (quitando casos como la villa de Aldea del Rey, donde el perceptor era el Clavero⁵⁷).

* * *

Así, podemos analizar cuáles eran los criterios de la autoridad calatrava sobre la pena que merecían los fieles no cumplidores del precepto pascual (aunque creemos que los calatravos no poseían los medios para hacerlo cumplir en el

⁵⁶ 1537, noviembre 24, Ballesteros. Mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.079, núm. 1, fols. 163r-163v. Otros textos prácticamente iguales se encuentran en las visitas realizadas en 1537, 1538, 1539 y 1549 a los concejos de Aldea del Rey, El Moral, Malagón, Alcolea, Miguelturra, Bolaños, Villarrubia, Valenzuela, Torralba, etc.- Vid. A.H.N., OO.MM., Cjo., Legs. 6.079 y 6.080.

⁵⁷ 1537, octubre 15, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6.079, núm. 2, fols. 92v-93r.

Partido de Zorita, y ello con independencia de la actuación del fiscal del arzobispo).

Entendían que aquellos debían pagar con pena de cárcel durante tres días y una multa. Al salir de la cárcel irían directamente a confesar y comulgar.

Más adelante (en la década de 1530), en villas de la zona de Zorita, los visitadores ordenarán castigarlos, genéricamente, con las penas que establezcan las ordenanzas municipales (!), o las que hayan fijado los Gobernadores de la provincia de Zorita, o visitadores anteriores.

En el Campo de Calatrava, la pena pecuniaria es de dos reales (68 mrs.), cuantía menor que en el partido o provincia de Zorita (100 mrs.), y el tiempo de cárcel no está prefijado en los tres días, sino que dependerá de la buena disposición del culpable para enmendarse: quedará libre cuando vaya a confesar y a comulgar. Hay otros responsables del sistema en el Campo de Calatrava, sujetos a posibles penalizaciones monetarias si no cumplen con su papel: los comendadores según la estipulación de los visitadores de 1502, si dejan de enviar a los Capítulos las cédulas de las confesiones (cinco florines), y los curas o rectores, según las visitas de 1537-39, si dejan de elaborar la memoria y llevarla al Gobernador de la provincia (300 mrs.).

Por el contrario, en las iglesias parroquiales de régimen diocesano, a tenor de las constituciones conciliares y sinodales, las penas eran canónicas. Se trataba de la excomunión, en suma, llevada más o menos lejos. Sería ejecutada fulminantemente por el cura, quien no admitiría a los culpables en los actos de culto de la parroquia. En todo caso, el día mismo de finalizar el plazo para cumplir con la obligación -- el domingo de Quasimodo normalmente--, los sacerdotes impedirían a los no confesados participar en los oficios en la iglesia. El obispo de Segovia Juan Arias recordaba en el sínodo de 1483 cómo ya en otro sínodo anterior presidido por él, el de 1473, quedó ordenado

“que todos los curas o sus lugares tenientes e todos los otros saçerdotes fuesen obligados el dia de Quasimodo, so pena de suspension, a evitar de las Oras e ofiçios divinos a todos los que estovieren por confesar aquel dia”⁵⁸.

A veces las constituciones sinodales eran más severas –en Ávila, en ciertas diócesis andaluzas–, añadiendo explícitamente la publicidad de la situación de excomunión (“y mandamos a los curas ... echen de sus yglesias a los rebeldes a este sancto mandamiento, publicandolos como obstinados e inobedientes ...”), y especificando que a los culpables tampoco los enterrarían en sagrado si morían⁵⁹. Además, el cura enviaría la lista de los no confesados al obispo⁶⁰. Se procuraba reforzar el mandamiento imponiendo penas graves a los curas negligentes en cumplir todo esto (suspensión, multas de importancia).

Lo mismo se establecía en la archidiócesis de Toledo. Es decir, teóricamente los concilios provinciales y los sínodos toledanos no exigían ninguna multa en dinero a los infractores, al tratar de la frecuencia de estos sacramentos y el deber laico de confesar y comulgar⁶¹. Sólo amenazaban con una pena pecuniaria a los curas que dejaran de mandar la memoria de los culpables cada año a los vicarios de Alcalá o Toledo, o al arzobispo mismo (según el Sínodo diocesano de Talavera de 1498⁶²). Pero en la práctica, además de la excomunión –que no debía de ser demasiado efectiva como disuasión para no recibir los sacramentos–, parece que las autoridades diocesanas de Toledo sí cobraban algún derecho a los culpables de no confesar ni comulgar cuando debían: hemos

⁵⁸ Sínodo de Segovia de 2 de junio de 1483, 2.- Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA: *Synodicon hispanum*, VI, p. 495.

⁵⁹ Sínodo diocesano de Ávila de 1481, 7.- Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA: *Synodicon hispanum*, VI, p. 72.

⁶⁰ Así en el Sínodo de Jaén de 1492, el de Córdoba de 1520, etc.- J. SÁNCHEZ HERRERO: *La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza*, p. 311.

⁶¹ Por ejemplo, en el Concilio provincial de Peñafiel de 1302, 4; en el sínodo diocesano de Toledo de 1323, 1, etc.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, Apéndice, pp. 166; 174-175 y 225.

⁶² *Ibid.*, p. 360.

comprobado cómo el fiscal del arzobispo, haciendo uso de su autoridad en el partido de Zorita, entraba a *ejecutar penas*, “derechos”, en ese campo.

De ser así, la diferencia no era tanta entre los criterios manejados por el prelado ordinario y los criterios e intereses puestos en primer lugar por las autoridades calatravas. En ambos casos terminaba imponiéndose el pago de una pena. A no ser que los tales “derechos” ejecutados por el fiscal haya que identificarlos con el importe ligado a la absolución de las excomuniones. De hecho, el tener que pagar era a veces un motivo para que algunos permanecieran como excomulgados, y ello hizo que el prelado toledano Cisneros, en los sínodos de Alcalá, 1497, 11, y de Talavera de 1498, 11, prohibiera que los jueces del arzobispado pidieran ningún derecho por absolver de esta censura, ya fueran los propios jueces del prelado u otros inferiores; establecía que, en determinadas condiciones, los curas o sus lugartenientes absolvieran sin más a los excomulgados en nombre del arzobispo.

Si tenían ese significado los referidos “derechos” percibidos por el fiscal toledano (pago no por la infracción en sí sino por ser reconciliado de la excomunión), entonces habría una diferencia importante en la concepción del cumplimiento pascual: más espiritual en el caso de la jurisdicción ordinaria, y más material y cívica en el caso de la jurisdicción calatrava; aunque en ambas se entiende que el pecado afecta a la relación del cristiano con la comunidad.

Enfocadas las cosas de otro modo, lo cierto es que el caer en excomunión y permanecer en esa situación no causaba un gran temor:

“... por que algunos excomulgados, por negligencia o por no yr por las absoluciones o por non las pagar se quedan por absolver e en grand peligro de sus animas...⁶³ .

Por lo tanto, quizás era más eficaz, con todo, aunque menos pastoral, la amenaza de prisión y multa impuesta por la autoridad calatrava. Así que, en la

⁶³ Se refería a las absoluciones *in totum*, y no *ad tempus*. Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, Apéndice, pp. 347 y 357.

mentalidad de la época, la cárcel durante tres días o hasta que se diera seguridad de recibir los sacramentos, y el pagar una cantidad de pena, aparecerían como medidas más razonables de cara a conseguir el efecto propuesto (el cumplimiento de la norma) y, finalmente, de cara a conseguir que el pecado no se cometiera. El objetivo de que el orden fijado por los mandamientos de la Iglesia no fuera quebrantado, o el que Dios no fuera ofendido, pasaban a primer plano. Aún a costa de que los buenos lo fueran por la fuerza. Mejor sería esto, que el ser malos por su voluntad, como decían los visitadores calatravos que hacían sus inspecciones sobre los pecados públicos en el partido de Zorita, así que en función de conseguir ese fin, el medio más coercitivo sería el más adecuado.

4.3. ALGUNAS NOTICIAS SOBRE MEDIOS Y MODOS DE CONFESIÓN.

Son noticias sobre aspectos variados: los medios materiales empleados; ciertas situaciones o clima creados en los templos con motivo de la recepción del sacramento, y lo que ello indica sobre la mentalidad laica al respecto; algunos tipos de penitencias impuestas; la figura del confesor particular; la ponderación de la tarea de confesar como faceta de la cura de almas; y la presencia de libros confesionales en los templos parroquiales.

Se trata de datos dispersos, emergentes de forma casual en las fuentes. Apuntan indirectamente a unas realidades que, de por sí, no son objeto de atención sistemático en las inspecciones de las visitas (exceptuando los libros, que

sí han de ser recogidos metódicamente en los inventarios de los templos parroquiales), y que completan el panorama de la práctica sacramental. Así, destacamos, por ejemplo, algunos indicios positivos sobre las confesiones, que pueden contrarrestar la visión en exceso negativa que da el tono legalista y condenatorio de la intervención calatrava. Y también merece la pena subrayar que existen a disposición de muchos clérigos del Campo de Calatrava libros catequético-pastorales sobre la confesión, con los que tienen la posibilidad de mejorar su formación y orientarse a la hora de administrar el sacramento a los fieles.

Como se ha indicado, fuera de la denuncia de los que no lo hacen cuando deben, no hay otras noticias sobre la frecuencia de la recepción del sacramento de la confesión (que abría la puerta al de la comunión; por ello, deben considerarse juntos), pero todo hace suponer que se vería muy limitada⁶⁴.

Ya se ha aludido a prácticas piadosas *sustitutivas* de la comunión. También nos referíamos, al tratar de la obligación en sí, de *otras prácticas purificadoras*. Es decir: no tenían por qué ser ajenos a la mentalidad de las gentes ni, por un lado, el sentido del propio pecado y de la necesidad de limpiarlo, ni por otro lado la necesidad y la conveniencia de comulgar, aunque se recurriera a vías diferentes a los sacramentos de la confesión auricular y la comunión.

La vergüenza de descubrir los propios pecados a un confesor conocido (algo que tiene en cuenta la literatura jurídica y pastoral de la época, haciendo hincapié en la obligación del secreto para el clérigo), los usos admitidos de abstenerse de frecuentar la confesión, y las severas disposiciones y acciones

⁶⁴ Ha quedado dicho que es de suponer que muchos laicos la limitarían y postergarían hasta la Cuaresma o la Pascua. Ignoramos hasta qué punto eran transmitidas y calaban en el pueblo las recomendaciones de la jerarquía, insertas en tratados y catecismos, de no reducirse al mandamiento anual sino confesar y comulgar en alguna ocasión más. Y hay que pensar que, probablemente, algunos o bastantes incumplirían incluso el precepto de acudir a hacerlo anualmente, quizás aguardando a ser absueltos hasta el momento previo a la muerte, con la recepción subsiguiente del Viático.

exigidas para recibir los sacramentos, no contribuirían a que los fieles acudieran a ellos. Quizás era sobre todo lo último lo que actuaba como factor disuasorio. Se ha tratado ya de ello a propósito de los requisitos para comulgar, bastante exigentes⁶⁵; al menos, los que debe procurar un buen cristiano. Aún absuelto, deberá evitar una serie de impedimentos y procurar aparejarse externa e internamente cultivando pensamientos y actitudes devotos.

Pues bien, también la recepción de la absolución requería de una buena confesión, que podría pasarse sin excesivas aflicciones o bien convertirse en un largo y enojoso trabajo de introspección, recorriendo, de la mano del confesor, las emociones más variadas: vergüenza por los pecados y por la propia ignorancia del penitente puesta en evidencia, negación de culpa y arrepentimiento, autojustificación y temor al castigo, confianza y buenos propósitos, etc. Además, el penitente, hombre o mujer, tendría que aceptar la reprensión del clérigo, y según los tratados, recibir compendiadamente una catequesis sobre el modo de arrepentirse y aprender la plegaria para expresarlo; sería instruido sobre los mandamientos del decálogo y las formas de infracción de cada uno, los mandatos de la Iglesia, los vicios... Los confesionales, al menos, se caracterizan por una prolijidad rayana en el escrúpulo, en cuanto a la variedad de elementos considerados sobre el pecado, desde diferentes ángulos, y también en cuanto a las enseñanza que se supone debe transmitir el confesor a su penitente si lo ve ignorante. Así, todo dependería de exhaustividad de los interrogatorios, la severidad del confesor ..., y en suma, de la preparación doctrinal y pastoral del presbítero. La confesión podría resultar una catarsis que no se quisiera repetir o una experiencia finalmente consoladora que muchos no pretendieran rehuir una

⁶⁵ Por ejemplo, según el tratado de Fray Hernando de Talavera *En qué manera se deve haver la persona que ha de comulgar. Antes que comulgue y quando comulga y después que ha comulgado*. Es ahí sobre todo, con un talante que va mucho más allá de lo normativo para mover a la devoción, donde aconseja y exhorta a una amplia tarea de interiorización y preparación. También la confesión, según la obra del mismo autor (*Breve forma de confesar*), requería de preparación y formación del fiel y del confesor, pero la tarea espiritual personal aparece como menor.

vez al año, y que algunos incluso convirtieran en hábito más o menos frecuente, los menos.

Con todo, hay que otorgar importancia a ciertos indicios positivos con los que contamos, relativos a la realidad de la práctica de la confesión. Es posible que no se refieran sino a la que tenía lugar anualmente; aún así, merecería la pena destacar esta noticias. Pero además, en algún caso pensamos que hay datos reveladores de un uso frecuente de confesar.

La información que se expone a continuación recoge aspectos materiales y refleja actitudes y nociones sobre el hecho de confesar, junto con la percepción clerical de su obligación de oír las confesiones (vinculando esa tarea con la obligación moral de llevar una vida recta), algún dato sobre laicos que tienen “su” confesor, y noticias sobre medios del clero parroquial para formarse y administrar el sacramento.

Todo ello, por añadidura, manifiesta que en la vida parroquial la confesión –y hay que deducir que, también, la comunión en la que desembocaba-- tenía un lugar muy real, siquiera durante los tiempos específicos del año que estaban señalados, y ello aunque hubiera feligreses que se abstuvieran de recibir los sacramentos.

4.3.1. Medios materiales.

Que se administraba el sacramento de la penitencia, lo demuestra la existencia de *mobiliario dedicado a la confesión* en los templos. Los inventarios de bienes más detallados, que no dejan de incluir cualquier objeto, y también tan expresivos como para indicar su uso, pueden citar, hacia el final del listado --entre bancos y escaños, cajones y arcas, andas y atriles de madera--, *asientos especiales para la confesión*. Suponemos que no los utilizarían los penitentes, que

permanecerían de rodillas, sino los clérigos confesores, revestidos con el alba y la larga estola:

“Quatro syllas para confesar” (iglesia de Villarrubia, 1539⁶⁶),
“Una sylla de madera para confesar” (iglesia de Torralba, 1539⁶⁷).

Son pocas las menciones con las que contamos, pero seguramente es así no por la escasez de sillas puestas expresamente para confesar en otros templos más –aunque fuera en ocasiones o tiempos especiales--, sino por su irrelevancia como tal objeto. Sólo los incluyen minuciosos autores de inventarios, amigos de la exhaustividad, lo que suele darse más tardía que tempranamente: más bien entrada la década de 1530 que en las últimas del XV. Junto con ello, no hay que descartar la posibilidad de que el tiempo de la visitación hubiera coincidido con periodos especiales de confesiones. En particular en el caso de Villarrubia, cuya iglesia quizás fue visitada por Cuaresma (18 de febrero); también la silla de confesar nombrada en Torralba puede significar la disponibilidad del cura para administrar la penitencia en tiempo de Navidad y Epifanía (la visita data del 4 de enero).

Igualmente, la única referencia a *confesonarios* (también en el mismo año de las noticias anteriores) obedece a cierta circunstancia específica ocurrida en la iglesia de Santa María La Mayor de Daimiel, que no se explica pero que llevó al visitador correspondiente a ordenar su instalación, celoso del orden y preocupado por garantizar la tranquilidad en las confesiones. Quizás también pretendía salvaguardar el secreto e incluso la honestidad durante ellas. Si en otros templos ya existían, ello no ha trascendido en las fuentes. Seguramente, el confesonario como recinto aislado donde el sacerdote escucha la confesión del penitente, a través de una celosía, sería conocido por todos, pero el mismo texto indica que su uso se identificaba más bien con los monasterios:

“Y porque me paresçio que convenia al serviçio de Nuestro Sennor, e bien de la animas de los christianos que se van a confesar en la yglesia

⁶⁶ A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.079, núm. 26, fol. 473r.

⁶⁷ Ibid., Leg. 6.079, núm. 23, fol. 131r.

desta villa, e sosyego e reposo de los confesores, que oviese en ella quatro o seys confesyonarios de madera como / estan en los monesterios de los religiosos, porque mas sin enpacho e peligro puedan estar los penitentes manifestando a los saçerdotes sus culpas e pecados. De parte de su magestad e horden mando que hagays hazer los dichos confesyonarios çerrados, e que el saçerdote este de una parte e el penitente de otra, aviendo una ventanilla pequenna de red por donde el clerigo pueda oyr lo que el penitente dixere, e se pongan e asyenten los dichos confesyonarios en los lugares que mejor paresca que estaran en la dicha yglesia, lo qual haga el mayordomo della dentro de un mes, so pena de mill mrs. para los hazer a su costa”⁶⁸.

4.3.2. Situaciones y actitudes generadas en actos de confesión colectivos.

El texto precedente nos da pie a una nueva consideración sobre modos de confesar, actitudes y nociones subyacentes. Las gentes se confesaban; quizás sólo en épocas determinadas como la Cuaresma. Pero lo hacían, o podían hacerlo, no individualmente (a solas) sino como *acto colectivo*. Nótese que al calificarlos así no nos referimos ni a confesiones generales ni tampoco a actos concretos *comunitarios* de culto, como lo eran otros ritos de la comunidad parroquial, sino simplemente al hecho de acudir a la confesión, que era vivido de forma conjunta o colectivamente.

En efecto: las cautelas del visitador, por oposición, reflejan que se producían desórdenes, bullicio, agitación, por la proximidad existente entre las gentes y también entre los fieles y los clérigos. No había un recinto físico propio para el sacramento, pero, al parecer, tampoco un clima adecuado de intimidad ni serenidad. Si en las condiciones normales no podían “estar los penitentes manifestando a los saçerdotes sus culpas e pecados” “sin enpacho e peligro” –

⁶⁸ 1539, febrero 6, Daimiel. Ibid., Leg. 6.079, núm. 26, fols. 424r-424v.

impedimentos y riesgo--, y los confesores carecían de “sosiego e reposo”, es porque se debían de producir aglomeraciones para escuchar a los que confesaban, o, alborotos y bulla entre quienes esperaban.

La solución del confesonario “çerrado” podía favorecer al penitente, al aislarlo del resto de los fieles, con la añadidura de una atmósfera de intimidad. La ventanilla pequeña “de red” sugería su anonimato, aunque éste no lo fuera en realidad. Pero todo ello también ayudaba y protegía al clérigo en el desempeño de su acción sacramental: podría oír en confesión todo tipo de pecados, de hombres y mujeres, sin el riesgo del exceso de cercanía física que pudiera distraerlo o acarrear otras consecuencias que atentaran contra la honestidad: “el sacerdote esté de una parte e el penitente de otra aviendo una ventanilla pequenna de red”.

El número de estos recintos que el visitador ordena colocar, cuatro o seis, está acorde con las amplias dimensiones y la nutrida feligresía de esta iglesia concreta de Daimiel. Pero también refleja que distintas personas recibían el sacramento *simultáneamente*, lo que concuerda con algunas recomendaciones sinodales de recabar más confesores en tiempo de Cuaresma y Pascua (*vid. supra*) y también con el encargo de los visitadores calatravos de “tener buen recabdo de confesores” para entonces en las iglesias⁶⁹.

Creemos que es notable este testimonio sobre las escenas que podían producirse en los templos en tiempo de confesiones⁷⁰. El carácter bullicioso que

⁶⁹ 1537, noviembre 24, Ballesteros. *Ibid.*, Leg. 6.079, núm. 1, fol. 163r.

⁷⁰ Hemos intentado verificar el supuesto de que el visitador hubiera sido testigo, él mismo, de estos sucesos (falta de sosiego y de reposo, peligro, etc.). Habría podido ocurrir así si su visita hubiera sido realizada en tiempo cuaresmal. Pero, una vez comprobado que en 1539 la fecha del Domingo de Pascua fue el 6 de abril (S. A. GARCÍA LARRAGUETA: *Cronología Edad Media*. Pamplona, 1976, Tablas de sincronismos, p. 100 ss.), el cálculo del periodo de Cuaresma previo da como inicio del mismo el 19 de febrero como Miércoles de Ceniza. Es decir, el freile calatravo visitador inspeccionó la iglesia y la villa antes de Cuaresma (el mandamiento lleva fecha del 6 de febrero). Ello no impediría, de todos modos, que las gentes se confesaran ya con anterioridad a este tiempo penitencial, aunque no sería habitual que coincidieran grupos de penitentes, fieles no penitentes, etc., en horas de culto o no, hasta llegar a causar esos problemas la propia aglomeración.

terminara adquiriendo esta ocasión no ha sido considerado o documentado en otros estudios que se han referido al tema.

Por otro lado, el tomar el deber de confesar y la ocasión de hacerlo como un acto colectivo está en plena sintonía con las concepciones existentes en la época --tanto entre los fieles como entre la jerarquía eclesiástica-- sobre la vida sacramental, sobre los *deberes* para con Dios y los medios de salvación ...

Así, el ir a declarar los pecados y recibir la absolución, y después poder comulgar, esperando que el propio nombre fuera incluido por el cura en su libro, seguramente no eran acciones resultantes de una decisión individual especialmente meditada, y que tuviera lugar en medio de un grave y respetuoso silencio en el templo. Ya en los domingos anteriores, las amonestaciones hechas públicamente por el rector o cura, más o menos afortunadas en su tono, habrían preparado un ambiente penitencial para la Cuaresma, y la interpretación y vivencia de los actos concretos que significaba esa ascesis --también la confesión-- serían colectivas, aunque se incumplieran.

Quizás más bien las confesiones anuales podrían asemejarse a una aglomeración de gente que espera su turno de ser escuchados, interrogados, reprendidos, y absueltos pero penados; todo ello, no con solemnidad sino con nerviosismo y agitación; y con una dudosa interiorización del significado teológico del perdón de Dios y su alcance, de la mediación de Cristo, ni quizás una recta asimilación de la gratuidad de la misericordia divina.

Una vez más, este indicio apunta en el sentido de no oponer lo litúrgico y lo popular. Es decir: las algazaras y desórdenes que se sabe se producían en todas partes en las iglesias, en un contexto medieval (y posterior) de familiaridad con lo sagrado, y desde la noción del templo como lugar de convivencia social para tantas cosas --mezclando lo profano y lo sacro--, no se producían sólo con ocasión

En todo caso, aunque no hubiera comprobado en esta iglesia concreta de Daimiel los sucesos que implícitamente denuncia, y el mandato fuera sólo preventivo, reflejaría una experiencia o un estado de cosas común. Así, la disposición del calatravo es válida como testimonio de situaciones reales.

de devociones populares como vigiliias de santos, o de festejar bodas o misas nuevas. Se suele poner el acento en ello y, sólo como añadidura, en todo caso, recordar o admitir que esas conductas poco devotas ocurrían también durante las misas. (Aquí, más aún, hemos venido sosteniendo que los fieles se comportan de ese modo --conversando, buscando la proximidad hombres y mujeres, festejando músicas poco devotas, ocupando con descuido lugares casi junto al altar...-- no sólo *al margen* de la misa, sino también *integrados en* la propia celebración).

Pues bien: sería lógico que todo ello fuera extensivo, además, al momento de acudir a la administración de la penitencia privada, como parece que podemos documentar para el Campo de Calatrava. Máxime cuando se fijaban tiempos especiales al efecto. Por otro lado, ni siquiera la extremaunción y el administrar el Viático a un moribundo parecía constituir un acto privado del todo, en el sentido de no carecer el individuo de la presencia de gentes devotas o curiosas que acompañaban el Santísimo o que presenciaban la unción⁷¹. A veces ese acompañamiento era ocasión de ganar indulgencias, según ciertos sínodos, y en todo caso se recomendaba como práctica piadosa (a ser posible, llevando una vela encendida), igual que “ser assi mesmo presente si puede a la extrema vncion”⁷².

En suma, con independencia de los incumplimientos o del deficiente cumplimiento, probablemente la vida sacramental no se veía rodeada de un aura especial de solemnidad --no más que otros aspectos de la religiosidad-- que alejara a los fieles de lo celebrado ni cambiase sus actitudes, abriendo un paréntesis de conductas de estilo diferente; en especial, cuando se acudía, como es el caso, para *cumplir* o *cumplimentar* un deber sometido a vigilancia.

4.3.3. Los confesores particulares.

⁷¹ *Vid.* extremaunción.

En un plano distinto, destaca cierta información que indirectamente está en relación con la frecuencia de las confesiones, y que quizás demuestra una mayor sintonía con el carácter religioso del sacramento (¿vivido como *oportunidad* y no sólo como *deber*?). El testimonio en cuestión, en esta ocasión no tardó sino de los inicios del siglo XV, pues es un testamento de 1401, muestra que, entre algunos laicos medios, la práctica de la confesión podía ser tan frecuente como para tener *su* confesor, considerarlo consciente y expresamente así, y dejarle específicamente ciertos encargos *pro anima* en el testamento. De nuevo, el dato es aislado; pero también lo es el tipo de fuente, por lo que queda la duda de si, con el manejo de un mayor número de testamentos, se confirmaría o no la hipótesis de la familiaridad con un determinado clérigo como confesor propio.

El testador es un vecino de Almagro, Pedro Ruiz, hijo de Pascual Ruiz Cansino. En el testamento, responde a lo acostumbrado la diversificación de mandas a diferentes centros de culto⁷³ y también el encargo de misas *pro anima* con diversa finalidad (aplicadas por él mismo, por sus padres, por sus abuelos), que suman cien misas en total, distribuidas aquellas de un modo concreto entre iglesias y clérigos. Pues bien, la figura del confesor aparece en dos ocasiones: primero, como receptor de algún dinero, personalmente:

“Primeramente mando mi anima a Dios verdadero que la crió e el mi cuerpo a la tierra, e mando al cura dos mrs. e a Iohan Garçia, mi confesor, tres mrs., e al sancristan çinco dineros que mando a la iglesia de Sant Bartolome (...).

Y también, al mismo clérigo le encomienda el testador celebrar una parte de las misas encargadas:

⁷² Hernando de Talavera: “Breve doctrina”, fol. 14v. Publ. L. RESINES: *La “Breve doctrina” de Hernando de Talavera*, p. 115.

⁷³ La iglesia parroquial de San Bartolomé de Almagro, cuatro ermitas de la villa, el Convento de Calatrava, la iglesia catedralicia de Toledo, la Cruzada “del rey”, Santa Eulalia de Barcelona, el priorato de Zuqueca, la iglesia de Santiago en Villa Real, el Convento de San Francisco en el mismo lugar, etc.

“... E mando que diga el cura veynte misas, e el dicho Iohan Garçia dies e ocho misas”,⁷⁴.

La condición socioprofesional del testador nos es desconocida. Su nivel económico era desahogado, al menos, a tenor de la mención de una criada y de los bienes que deja (se citan animales de tiro, una huerta, alhajas, tinajas, un parral y cantidades en metálico no despreciables). Está casado, sin hijos, pero con relaciones familiares estrechas (esposa, hermana, sobrina, hermano). Es un personaje piadoso y preocupado por su salvación, que destina el remanente de sus bienes a engrosar la dotación de la capellanía perpetua que ya fundara su hermano.

El tratamiento que da a su confesor no es privilegiado en cuanto al dinero que le deja ni en cuanto al número de las misas que le confía para decir, que tendrá que aplicar indistintamente o bien por su alma o por las de sus padres; o serán misas pendientes “en penitencia” (se describe cuántas son por una intención, pero no se especifica cuáles de ellas tendrá que decir cada clérigo)⁷⁵. Pero lo cierto es que el confesor (“*mi confesor*”) es un clérigo distinto del cura o rector; y observamos que es bien recordado con su nombre, Juan García, al contrario que el cura de la iglesia parroquial (San Bartolomé, de la que es feligrés el testador), cuyo nombre se omite.

El cura puede cambiar, y sea quien sea, el clérigo que ocupe el curato será el beneficiario de la manda y el obligado a decir las misas. Pero el confesor es un sacerdote concreto, objeto de aprecio y confianza por Pedro Ruiz el testador. Ha sido su confesor, parece, de manera continua, o recurrente, o al menos ha ejercido

⁷⁴ 1401, mayo 5, Almagro. Inserto en un traslado de 1401, octubre 21, Almagro (compraventa de ciertas casas).- A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 466 P, núm. 283.

⁷⁵ El confesor dirá 18 misas de un total de 70: son diez misas por penitencia del testador; treinta por su alma, y treinta por las almas de sus padres. El cura dirá 20, el prior de Zuqueca 10, en el Convento de Calatrava dirán 6, y 10 respectivamente la iglesia de Santiago y el Convento de San Francisco en Villa Real. Después encarga otras 30 por sus abuelos, que reparte equitativamente entre los dos últimos templos citados y el Convento de Calatrava.

esa función con el autor del testamento en varias ocasiones. Ignoramos si cabría llegar a hablar de “dirección espiritual”, pero en este caso, un varón vecino de una villa del Campo de Calatrava, al parecer no destacado por condición jurídica especial ni sus cargos –los cuales se habrían indicado en el testamento al identificarlo--, ha demostrado que entre los seglares la recepción del sacramento de la penitencia puede ser una práctica religiosa no forzosamente postergada hasta el momento de morir o limitada a un cumplimiento ritualizado, sino más frecuente y con una carga de interiorización y voluntad personal evidente, al menos, en la elección de un determinado confesor, con el que se establece un cierto lazo afectivo.

El hecho de ser un clérigo el que confiesa a feligreses de una parroquia sin ser el cura, algo irregular según la normativa común, debe de tener alguna explicación que desconocemos (podría ser un capellán adscrito al templo, con la preceptiva licencia para confesiones). Al menos no es un fraile regular de alguna orden religiosa, que como se sabe era lo que causaba mayores recelos y resistencia entre el clero secular, a la hora de dejarles administrar el sacramento de la penitencia.

4.3.4. Tipos de penitencias impuestas. Algunas nociones sobre la confesión, el perdón y la reparación.

- Como testimonio también aislado, pero confirmado por otros testamentos (que pueden ser bastantes posteriores⁷⁶), el mismo texto anterior indica diferentes “penitencias” que podían imponerse al que había confesado.

⁷⁶ *Vid.* testamentos en los protocolos notariales. Por ejemplo, los protocolos de Edad Moderna conservados en la sección de fondos de la fe pública en los Archivos Históricos Provinciales.

“... e mando que digan *dies misas* que tengo en cargo de penitencia (...) e mando que den de *comer a dies pobres pan e vino e carne* que tengo en cargo de penitencia”⁷⁷.

La segunda de las penitencias citadas, dar de comer a un número determinado de pobres, no debe confundirse con la práctica semejante que se incluye entre las disposiciones del testador para sus exequias. En efecto, era corriente prever caridades para el momento del entierro (dar vestidos o comida), y también requerir a esos pobres para acompañar el cadáver, a veces portando el mismo féretro. En el mismo testamento, más abajo y aparte de lo anterior, las cláusulas dedicadas al enterramiento y demás usos funerarios prevén, en efecto, que el “día de mi enterramiento (...) a los pobres que pudieren ser avidos [*den*] pan e vino e carne”⁷⁸.

Así, la *culpa* del pecado se perdonaba al obtener la absolución, pero la *pena* exigía una reparación, la penitencia mandada. Pues bien, sabemos que ésta podía consistir en oír o hacer decir determinadas misas, y en hacer actos de caridad o determinadas “obras de misericordia” (en este caso, la que se enuncia como “dar de comer al hambriento”), esas siete obras que los confesionales exhortan a practicar y que, con las virtudes, aparecen como el reverso moral de los vicios. La oración y la limosna, junto con el ayuno (aquí, oración litúrgica: la misa), son las penitencias clásicas o los elementos clásicos de la ascesis cristiana, aunque los tratados sobre los sacramentos o confesionales recomendaban también a los confesores imponer como penitencia la virtud contraria al pecado cometido⁷⁹.

⁷⁷ 1401, mayo 5, Almagro. Testamento de Pedro Ruiz, vecino de Almagro.-A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 466 P, núm. 283.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ El obispo segoviano Pedro de Cuéllar, que incluye un pequeño tratado de confesores con recomendaciones y consejos, pastorales y disciplinares, en su *Catecismo*, insiste en la importancia que la compensación adecuada a los pecados cometidos tiene como penitencia: restituir lo robado, por ejemplo, “e si el saçerdote, si omne pecó por sobervia póngale en penitencia humildat; e esso mismo en otros pecados, siempre lo

Sabemos también que el cumplimiento de estas penitencias podían postergarse, como se aprecia aquí. De este modo, quedaban pendientes los últimos requisitos que debían cumplirse para hacer una buena confesión. Pero se confiaba en el buen hacer de los albaceas (quienes, tomando lo necesario de los bienes del testador, cumplirían con las limosnas pendientes), y en el valor infinito de las misas, que también, sin duda, se celebrarían si así quedaba fijado en el testamento y podrían suplir cualquier negligencia. Las actitudes ante la muerte, fenómeno característico de larga duración⁸⁰, incluyen estas mismas nociones bastante siglos después (“Yten mando se me digan por mi alma, intencion y *penitencias mal cumplidas*, ciento diez misas rezadas de la limosna de quatro reales”, dirá en su testamento cierta mujer viuda en 1801⁸¹). Si bien en su vida mortal el cristiano podía no ser muy diligente para llevar a efecto las penitencias que le habían impuesto en las confesiones, de cara a la muerte sí les daba importancia. Entonces, al testar podía quedar garantizado que las penitencias no cumplidas quedarían realizadas, aún sin la acción directa del penitente sino después de morir él.

Así, el *cumplir la penitencia* era visto más como algo que tenía que *quedar hecho* por sí mismo, necesario de por sí –en el fondo, quizás como una reparación impersonal de un equilibrio espiritual que quedara roto por el pecado--, más que como una acción generada por la persona contrita y absuelta del pecado confesado.

contrario”.- Publ. J.-L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, p. 203.

⁸⁰ Vid. las reflexiones de Emilio Mitre sobre la lentitud de los cambios en este terreno. Aún con las inflexiones en aspectos de la mentalidad sobre la muerte que el mismo autor analiza (una nueva sensibilidad al término del periodo 1200-1348), hace hincapié en la perduración de las mismas nociones, dentro de un fenómeno de cambio cargado de contradicciones. “Si hay procesos de larga duración en la Historia, éste sería, sin duda, uno de ellos”.- E. MITRE: *La muerte vencida: imágenes e historia en el Occidente medieval (1200-1348)*. Madrid, 1988, p. 139.

⁸¹ 1801, enero 5, Ciudad Real. Testamento de Irene Merino, vecina de Ciudad Real. Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real, Protocolos Notariales, Legajo 326 bis, fol. 5v.

4.3.5. La ponderación de la tarea de oír confesiones y su vinculación con la rectitud de vida clerical.

Hay una percepción de la *obligación especial de los confesores*, por ser tales, *de dar testimonio de vida*. Desde la mentalidad calatrava, al menos, pero seguramente también en el sentir de las gentes, parece que el oír las confesiones se tenía como una parte muy importante de la cura de almas; o como algo frecuente, o al menos integrado en el quehacer habitual de los clérigos. Y para los visitadores calatravos, esa vertiente de su tarea parroquial llegaba a ser el argumento esgrimido para justificar sus exhortaciones a la rectitud moral y doctrinal de los curas y los capellanes.

En efecto, en algunos mandamientos dirigidos a concejos por los visitadores (tras ciertas visitas de la última década del siglo XV), referentes a los requisitos legales que deben reunir estos clérigos para ser admitidos en las iglesias, se integran también unas consideraciones sobre la calidad de sus vidas. Suponen los freiles calatravos que habrán de supervisarlos los oficiales concejiles. Con independencia de las objeciones teóricas y prácticas que puede suscitar esta exhortación, pues no se ve respaldada por un mecanismo de control y corrección al clérigo de vida poco ejemplar, lo interesante es el argumento en el que los freiles calatravos se apoyan para exigir el nivel ético y profesional de los clérigos. Lo interpretamos como una referencia a su tarea de confesar:

“Asy mismo mandamos a los dichos cura e capellanes que agora son o serán de aqui adelante, que asy proveidos residan e syrvan la dicha yglesia onesta e linpiamente (...), viviendo con la honestidad y dotrina que deven,

*pues que aquellos que han de castigar convyene que sean syn culpa para que no ayan de ser reprehendidos*⁸².

En otro texto, la fórmula –también, como colofón a la prohibición al concejo de recibir curas y capellanes sin los debidos título y provisión-- varía ligeramente: se les manda al cura y a los capellanes no recibir visitador alguno del arzobispo (o hacerlo con las condiciones ya conocidas), residir en la iglesia y vivir honestamente, dando *buen ejemplo* al pueblo encomendado a ellos, en vida y enseñanza,

“porque lo que a otros han de castigar conviene que sean syn culpa e reprehension en su vida e dotrina”⁸³.

El terreno ético y el doctrinal-disciplinar eran los objetos de interés donde se centraba la exigencia de la Iglesia a los fieles cristianos. Por un lado, valoración de la honestidad de *vida*, del seguimiento de la *moral* cristiana en todo; y por otro, valoración de su *saber*: tanto lo que han de creer como lo que han de cumplir. Podemos suponer que, en esencia, en las confesiones se dirimía el “haber” y el “debe” del penitente en esos dos grandes terrenos, la moral y el conocimiento de los puntos de la fe; lo ratifican, por otra parte, los confesionales con sus interrogatorios y nociones sobre los pecados.

Los clérigos confesores (curas, capellanes), conocidos por su feligresía de la parroquia, tenían que ser irrepreensibles en aquello que ellos podían castigar: debían poder resultar “sin culpa” en honestidad, conocimiento doctrinal y “enseñanza”.

Estas cualidades básicas del clérigo con cura de almas las demandan los visitadores fundamentándose no en la propia naturaleza de la condición clerical (consagrado al servicio de Dios, elegido por éste, sacerdote de Dios al modo

⁸² 1493, marzo 6, Valdepeñas. Mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Ibid., Leg. 6.075, núm. 17, fol. 238v.

⁸³ 1491, febrero 16, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6.075, núm. 3, fol. 40v.

sacerdotal de Cristo...); ni tampoco en funciones del presbítero como el consagrar el cuerpo de Cristo en la eucaristía –algo que a menudo se argumentaba como razón para exigir la pureza de vida del sacerdote–. Sino en la función de corregir y *castigar*.

No hay referencia expresa a la administración del sacramento de la penitencia, pero entendemos que esa interpretación es la más lógica, cuando los visitantes hablan de “lo que a otros han de castigar”. En efecto, por otras vías podrían los clérigos castigar, como el excomulgar fulminantemente al pecador público, pero esto no parece que se practique en las tierras de la Orden (el pecador público merece cárcel y multa). Y por otras vías puede el cura parroquial *amonestar y reñir* al pueblo: por ejemplo, al pueblo reunido el domingo o fiesta en la misa mayor. Pero no se trataría de un castigo sino de una reprensión o corrección. En cambio, al administrar el sacramento el sacerdote impone una penitencia o castigo, erigido en juez de lo bien o mal hecho y tras ponderar el grado del pecado (mortal, venial).

Por lo tanto, la función de oír confesiones está tan presente en la labor parroquial de los clérigos que les exige la responsabilidad del ejemplo --en lugares donde la vida individual seguramente era del dominio público. Y por otra parte, si no presencia cuantitativa por la frecuencia de las confesiones, en la mentalidad de la gente sí tendría mucho vigor la idea de la necesidad, conveniencia e irrenunciabilidad de recibir el sacramento, al menos en ciertas ocasiones.

4.3.6. La formación clerical para administrar la penitencia. Los *Confesionales*.

Por último, cabe preguntarse por el *grado de preparación de los sacerdotes para administrar la penitencia*.

Probablemente la presión social existente para la observancia de la conducta cristiana, la coerción de las autoridades civiles, las imposiciones normativas de prácticas religiosas, etc., eran factores que contribuían a mermar los hábitos de introspección para hacer el *examen de conciencia*, como se requería para la confesión privada, sobre las propias actitudes y acciones de pecado, fuera de los considerados pecados “públicos”. Por otro lado, si en éstos podía coexistir el saberse en pecado con la persistencia en la misma situación (al modo del que burla la ley civil a sabiendas), ese esquema mental no era un buen modelo para la reflexión sobre el pecado individual, sus consecuencias y connotaciones, el propósito de corregirse, etc.

Quedaba en manos del clérigo confesor suscitar el arrepentimiento y proporcionar al penitente los elementos para calibrar la gravedad.

Pues bien: es importante insistir en el hecho comprobado de que en las iglesias parroquiales calatravas se conocía y eran manejados ciertos *libros* del tipo de los *confesionales*: tratados de carácter teológico, pastoral y catequético que incluían parcial o totalmente exposiciones sobre la doctrina y la práctica del sacramento de la penitencia. Remitimos al apartado donde, previamente a la exposición sobre sacramentos concretos, se trató de la disponibilidad de libros litúrgicos y de otro tipo, todos dentro del terreno sacramental, en templos parroquiales del Campo de Calatrava. Se trata del ***Sacramental de Clemente Sánchez de Vercial***, y de la ***Suma Defecerunt de Antonio de Florencia***.

Por lo tanto, si se dispone de “manuales de confesores” en bastantes iglesias, ello supone una garantía de que las confesiones se celebraban: la adquisición de libros no era fácil ni aleatoria; de hecho, a veces detectamos en los templos carencias importantes de libros para la liturgia misma, y en cambio se tienen estas otras obras formativas. Y además, supone una garantía de que la actuación sacerdotal administrando el sacramento podía presentar un nivel muy aceptable, si el clérigo se ayudaba de tales libros: el modo de interrogar al

penitente, consejos para discernir adecuadamente los pecados y ponderar su gravedad, exhortaciones al pecador, etc., todo ello podía encontrarlo el confesor y proyectarlo en los feligreses. Teóricamente, todo ese bagaje de doctrina y consejos tendría que traducirse en fomentar la introspección en el penitente, hacerle caer en la cuenta del carácter del pecado cometido, suscitar su arrepentimiento y su propósito de enmendarse, proporcionarle medios para mejorar, etc. En la práctica, es posible que prevaleciera en muchos clérigos la preocupación por el *castigo* adecuado que debían imponer en cada ocasión (recuérdese cómo los freiles calatravos exigían del clero una vida digna para que fueran irreprochables en “lo que a otros han de castigar...”). Pero también existiría el uso de la dirección de conciencia entre algunos (el testamento del vecino de Almagro recordando a “su confesor” parece acreditarlo).

En todo caso, juzgamos de gran interés la existencia de estos libros formativos confesionales en iglesias parroquiales de villas rurales o semirurales, con un clero que escapa –o tiende a ello-- de la esfera de jurisdicción archidiócesana y por lo tanto de sus directrices, y una autoridad calatrava en lo eclesiástico que no atiende en especial la línea pastoral de las parroquias, sino más bien todo lo relativo al esquema norma-infracción.

Recordemos algunos contenidos de los libros aludidos.

- Inventarios de varias iglesias parroquiales del Campo de Calatrava incluyen entre la relación de sus libros el que llaman *Sacramental de Valderas*. Al referirnos a esta obra, en el apartado sobre los libros para oficiar sacramentos (libros de carácter litúrgico y también, como este *Sacramental*, teológico-pastoral, o catequético), indicábamos que ese tratado de 1423, escrito por Clemente Sánchez de Vercial, arcediano de Valderas⁸⁴, suministraba a los clérigos de las

⁸⁴ *Vid.* el epígrafe sobre los libros relacionados con los sacramentos para los datos concretos y la bibliografía sobre la obra.

iglesias calatravas que la tenían no sólo una referencia formativa, sino también una buena guía para celebrar los sacramentos; ante todo una guía para confesar.

Como en los manuales de confesores al uso, en el Libro tercero del *Sacramental* el texto de “Qué manera debe tener el sacerdote cuando alguno se ha de confesar a él”, va guiando el interrogatorio del sacerdote al fiel. En él se alternan las amonestaciones, las exhortaciones, la inducción al pecador a arrepentirse mediante el recuerdo de la Pasión de Cristo y del infierno; la enseñanza de lo que el penitente no conozca, etc. Y el texto de “La manera de como el hombre se debe confesar”⁸⁵ incluye la plegaria de contrición completa por parte del pecador, donde –al menos, formalmente-- éste se declara como tal y expresa su pesar por haber ofendido a Dios y su propósito de enmendarse. Si es preciso, el confesor ayudará al penitente a decir esa oración: “Yo, pecador, muy vil y indigno y culpado y lleno de pecados, confiésome a Dios, Padre poderoso, y a la bienaventurada siempre Virgen Santa María ...”. Después, sigue una declaración de posibles pecados, empezando por el examen de conciencia de los cinco sentidos, uno a uno.

Los sacerdotes de las iglesias calatravas podrían confesar a sus parroquianos repitiendo literalmente muchas frases del *Sacramental*, cuya redacción está preparada para ello (por ejemplo, las declaraciones de pecado van en primera persona). Además, el tratado, escrito para remediar la ignorancia de muchos clérigos, observa un estilo sencillo y asequible, siempre en romance. Incluso tras las citas bíblicas en latín, Clemente Sánchez escribe la traducción, y además explica su significado.

Del *Sacramental*, manejado con seguridad en las parroquias del Campo de Calatrava –en algunas, al menos-- para administrar el sacramento de la penitencia, se desprenden una serie de concepciones sobre el pecado y el perdón que están en línea con las que se aprecian en tratados de la época.

⁸⁵ Seguimos el texto recogido en P. SÁINZ RODRÍGUEZ: *Antología de la literatura espiritual española*, I: *Edad Media*. Madrid, 1984, pp. 579-583.

Los feligreses recelaban, sin duda, de acudir a revelar sus pecados al confesor. El *Sacramental*, como otros tratados semejantes, prevé la vergüenza del fiel e incluye las exhortaciones que sobre ello debe hacer el sacerdote al penitente. Ha de tranquilizarlo en cuanto al secreto, recordarle que es a Dios a quien se confiesa; y evocar con él cómo, en el caso de no hacerlo ahora, Dios revelará públicamente todos sus pecados en el día del juicio universal... Además, estaba el obstáculo de no poder permanecer en el anonimato, dada la obligación de confesar con el propio cura o rector. Según el *Sacramental*, el confesor comenzará requiriendo del penitente que se identifique de un modo completo (nombre, condición, estado, oficio...), y esto incluye declarar quién es su rector. El confesor puede rechazar al pecador, y enviarlo con su propio cura, si éste no ha dado licencia a su feligrés para ir a confesar con otro. De nuevo, es lógico pensar que las gentes limitarían mucho su recepción de este sacramento (en Pascua, en todo caso) y, por ello, el de la comunión.

- Igualmente, el clero parroquial de algunas iglesias del Campo de Calatrava dispuso de la llamada *Summa* o *Suma Defecerunt* escrita a comienzos del siglo XV por San Antonio o Antonino, arzobispo de Florencia, dominico, muerto en 1459. Muy difundida la obra a lo largo de esa centuria⁸⁶, la encontramos desde los años iniciales del siglo XVI en cuatro parroquias. Los inventarios de 1510 incluyen el libro en las iglesias de Piedrabuena, Puebla de Don Rodrigo y Villarrubia; y más tarde, es citado para la iglesia de El Viso (1537) y de nuevo la de Villarrubia (1539).

Es un confesional que, junto con la doctrina sobre el sacramento, expone el modo de confesar y guía a los sacerdotes con criterios orientativos para discernir lo bueno y lo malo en diferentes situaciones. Ante todo, puede considerarse un

⁸⁶ F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona, 1973, pp. 93; 164; 172. M. ANDRÉS: “La teología en el siglo XVI (1470-1580)”, en *Historia de la teología española, I: Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI* (dir.: M. ANDRÉS). Madrid, 1983, p.619.

tratado de moral práctica. sobre virtudes y vicios, pecados, culpa, circunstancias atenuantes o agravantes, etc. Como en el caso anterior, con independencia del grado de uso que hicieran de este libro los curas y los capellanes, puede afirmarse que éstos contaban con los medios apropiados para ejercer la cura de almas conforme a criterios seguros de la Iglesia, en el campo tan especial y delicado de las confesiones privadas.

Tanto en este caso como en el del *Sacramental* de Clemente Sánchez, no podemos saber desde cuándo las iglesias calatravas poseían estos libros –escritos en el primer cuarto del siglo XV–, puesto que los inventarios que conocemos sólo arrancan del último cuarto del siglo XV. No puede descartarse que hubieran existido en otras iglesias más, pero seguramente no fue así ya que la duración de los libros abarcaba bastantes décadas, y los inventarios los habrían incluido, aunque fuera describiéndolos como “viejos”. Así que es posible que se hubieran difundido por el Campo de Calatrava a lo largo de la segunda mitad del siglo XV, y quizás cuando afloran en los inventarios es la primera vez que algunos clérigos los han conocido. Por otra parte, tal vez el propio hecho de darse un amplio desfase cronológico entre, de un lado, la redacción de las obras --a comienzos del siglo XV y en 1423 respectivamente-- y, de otro, su disponibilidad en las iglesias calatravas, al final del siglo XV y primeras décadas del XVI, es una prueba de que, en efecto, se utilizaban, ya que había habido tiempo más que suficiente para que se difundiera la fama de esos libros y la conveniencia de consultarlos, y hubiera voluntad de hacerse con ellos en las iglesias a tal fin.

4.4. LOS PECADOS PÚBLICOS.

En la línea de las reflexiones incluidas al comienzo del presente apartado sobre los sacramentos de la penitencia y la eucaristía, desde el enfoque legalista de la autoridad calatrava y su consideración del pecado y el modo de castigarlo, tratamos también de los pecados públicos, que sin duda fueron motivo de preocupación para los visitadores. Aunque el tema no se identifica estrictamente con el sacramento de la penitencia, sí engloba el campo del pecado, sus consecuencias y el castigo, pero todo ello con una dimensión pública.

En el organigrama de la jurisdicción archidiocesana, estos pecados (el juego, amancebarse, blasfemar, practicar hechicería) los puede castigar el arcipreste. En el Campo de Calatrava los visitadores de la Orden implican a los

oficiales concejiles y, sólo en raras ocasiones, al cura. En el Partido de Zorita, a los primeros y a la autoridad del gobernador calatravo.

Sobre qué pecados públicos se consideran tales, y cómo la Orden asume su derecho y deber de corregirlos a través de los concejos, véase a modo de ejemplo la conminación de los visitadores calatravos dirigida a ciertos alcaldes (en este caso, del lugar de Mazuecos, aldea de Almoguera) ya en una fecha avanzada. Los freiles de la Orden les exigen declarar quiénes son los pecadores públicos del pueblo:

“... les mandamos que si saben que en este dicho lugar aya algunos pecados publicos, asi como amañebados, logrerros, adivinos, sortilegos, hechizeras, alcahuetas, blasfemadores e otros qualesquier pecadores publicos, que lo digan para que lo mandemos castigar e remediar como convenga al servicio de Dios Nuestro Sennor e de su magestad. Y por los dichos ofiçiales nos fue respondido que no saben que (...) ay pecado publico alguno dino de castigo”⁸⁷.

Hay que aclarar que el hecho de que los visitadores soliciten directamente información sobre estos pecados para mandarlos castigar (“que lo digan para que lo mandemos castigar e remediar como convenga”) no exime a los oficiales de los concejos de su deber de velar continuamente al respecto. La Orden entendía que la autoridad local debía aplicar el pertinente castigo cuando fuera necesario, sin esperar a su mandato expreso. Precisamente en la misma visita a la que corresponde el fragmento transcrito, más adelante y después de su mandamiento prohibiendo quebrantar las fiestas, los visitadores dirigen al concejo la admonición formularia siguiente:

⁸⁷ 1534, septiembre 9, Mazuecos. Ibid., Leg. 6.108, núm. 5, fol. 75v. El juramento ante los freiles de la Orden lo han realizado un alcalde, dos regidores y un receptor del concejo. En principio, ese juramento, como en anteriores visitas a los concejos, sólo era relativo al posible fraude o agravio existente en las cuentas que tales oficiales iban a declarar; pero ahora se aprovecha para interrogarles también sobre los pecadores públicos, bajo tal promesa de declarar la verdad.

“Asymismo tened mucho cuydado de castigar los pecados publicos conforme al mandamiento de los visitadores pasados, so las penas en ellos [sic] contenidas”⁸⁸.

Además del elenco de conductas referidas en el anterior texto, también era considerado entre los pecados públicos –o se igualaba a ellos en los criterios y modos de castigo– el no guardar los domingos y fiestas (realizando los trabajos habituales, y dejando de asistir a la misa y los demás actos de culto o haciéndolo de forma incompleta), como ya se vio al estudiar el comportamiento laico en los días festivos. Y en ocasiones, precisamente se asimila a lo anterior el incumplir el precepto anual de la confesión y la comunión laicas, lo que permite encargar el castigo a la autoridad concejil, según se ha explicado arriba.

4.4.1. La consideración calatrava de los pecados públicos.

Por muchos motivos hay que tratar este tipo de pecado aparte de los privados. En realidad, no parece ser tan nítida la separación entre unos y otros, ni, por otra parte, la diferencia entre la apreciación de *delito* y la de *pecado*. Pero en el caso de estas conductas la notoriedad, la contumacia, el escándalo, el desorden,

⁸⁸ Ibid., fol. 78r.

y la arrogancia de mantenerse en el quebrantamiento de la moral y los mandamientos, justifican su consideración como tales pecados públicos, punibles por la autoridad civil y, desde luego, competencia de la Orden según lo entiende la milicia.

En efecto, parece que las autoridades calatravas con jurisdicción eclesiástica en el territorio estaban muy imbuidas de su responsabilidad y su competencia en el campo de los pecados públicos. Estos fueron objeto de su atención más que la vida privada de pecado y la obtención del perdón y la gracia en la confesión, y desde luego los visitadores pusieron en aquello un interés mayor que en la comunión laica, que apenas mencionan (por ello, menos cabría en sus mentalidades el recomendar la comunión frecuente a los seglares, que tal como hemos señalado es algo que sólo hacen algunos tratadistas).

No extraña la que la Orden se atribuya la tarea correctiva de esos pecados en su señorío.

Lo explica el carácter público de estas faltas, y más aún, lo que podemos llamar la *dimensión cívica de lo religioso* que se da en ellas, por lo que tienen de escándalo, mal ejemplo y expresión de ofensa a Dios que –según parece entenderse– mancha a todo el pueblo si se dejan sin castigo: Dios deja de ser servido, eso es lo importante, más que el sujeto culpable de la desafección con su Señor, y ha de impedirse. En una mentalidad teocéntrica, donde la existencia del hombre y del mundo y la organización de las sociedades no son justificadas por sí mismas sino, contingentemente, por su razón de *ser para Dios* o según los planes de Dios, no puede consentir la autoridad terrenal ni conductas directamente ofensivas para Dios o la Virgen (adivinación, blasfemia) ni las que atenten contra lo que expresamente manda la Iglesia (guardar las fiestas), “lo qual es cosa de mal exemplo y de que Dios Nuestro Sennor es deservido”⁸⁹.

⁸⁹ Por ejemplo, en el Partido de Zorita: 1534, septiembre 9, Mazuecos (lugar dependiente de Almoquera), mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.108, núm. 5, fol. 78r.

Además, esos comportamientos atañen a la autoridad calatrava --quien encarga a los oficiales concejiles su corrección-- por lo que tienen de desorden público y, en muchos casos, de delito civil (“... espeçialmente en lo que toca al guardar las fiestas, que somos ynformados que en ello ay muy grand *desorden* y en la *justiçia* mucho descuido en el castigo dello”⁹⁰; “vos mandamos que castigueys ... *conforme a las leyes y prematicas* destes Reynos, executando en ellos las penas que las dichas leyes mandan”⁹¹).

En definitiva, se trata de asuntos de moral social, y en ellos se solapa la consideración como delito y como pecado: sobre ellos hay también legislación civil; y por lo tanto son delitos; pero atentatorios contra Dios.

Por ejemplo, el juego *prohibido por las leyes* acarrea desórdenes; pero, a la vez, mientras están jugando las gentes juran y blasfeman “con poco temor de Dyos nuestro Sennor e de la *justiçia* real de su alteza”⁹². Y es un agravante del pecado de quebrantar las fiestas, cuando algunos que dejan de asistir a las horas y a la misa se dedican, mientras se celebran, a jugar en las plazas y en los cementerios.

En todo caso, estos comportamientos son tenidos por *pecados* dignos de castigarse con la negación de sacramentos, o impidiendo públicamente a las personas entrar en los templos a oír los oficios divinos (en la normativa archidiócesana de Toledo): son infracciones de carácter religioso. En efecto, se trata de los pecados cometidos contra el primer mandamiento de la Ley de Dios, “adorar a un solo Dios, servirle, honrarle y amarle sobre toda cosa”⁹³, pues

⁹⁰ 1534, agosto 17, Borox, mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6.108, núm. 5, fol. 12v.

⁹¹ Aquí se refieren los visitadores a los que se dedican al juego “en tanto que la misa e bisperas se dizen”.- 1534, septiembre 16, Illana. Ibid., Leg. 6.108, núm. 5, fol. 133r.

⁹² 1510, agosto 17, Huerta de Valdecarábanos. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.108, núm. 2, fol. 3v.

⁹³ Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*, en M. MENÉNDEZ Y PELAYO

implican no reconocerlo como único Señor. Nos referimos a la hechicería y adivinación, vistos como idolatría en tantos tratados medievales⁹⁴; el que confía en supersticiones y brujerías traiciona al Señor único. Los visitantes recogen la condena a estos pecados siguiendo la tradicional expresión contenida en tantos sínodos y concilios. La *blasfemia* en público es tenida como grave ofensa directa a Dios, sus santos, la Virgen; va contra el primer mandamiento del Decálogo también (que ordena *amar* a Dios sobre todas las cosas: servirlo y honrarlo) y contra el segundo. También son pecados que atentan contra la moral social sexual (*amancebamiento*), derivadas del sexto y del noveno mandamientos de la Ley de Dios. Respecto a los amancebados públicos los visitantes se expresan con mayor dureza, si cabe, cuando amonestan a los oficiales concejiles para no ser negligentes, sacar información y aplicar los castigos. Y también los *logreros* y *usureros* incluidos en los textos de las visitas pecan contra la moral, la ética del uso del dinero, cayendo en el pecado capital de la avaricia y faltando al décimo mandamiento de la Ley divina. Igualmente se incluye la infracción notoria del mandamiento de la Iglesia sobre los domingos y días festivos, o tercer mandamiento del Decálogo (santificar las fiestas): el *quebrantamiento de las fiestas trabajando* y la *inasistencia o asistencia parcial a los oficios divinos* en esos días; a veces, como se ha visto en los epígrafes anteriores, aquí se consideraba también el *no confesar ni comulgar una vez al año*, por Pascua; son mandatos de la Iglesia aunque en el primer caso se reforzaba con leyes civiles.

(dir.): *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, XVI (*Escritores Místicos Españoles*, 1). Madrid, Bailly-Ballière, 1911, p. 4.

⁹⁴ La asociación entre las prácticas de hechicería y la idolatría, y ésta, relacionada con la actuación del demonio que es quien produce los efectos buscados, se da ya desde el célebre *De correctione rusticorum* de San Martín de Braga en el siglo VI (Martín de Braga: *Sermón contra las supersticiones rurales*. Texto revisado y traducción de Rosario Jové Clols. Barcelona, 1981) hasta la *Reprouacion de las supersticiones y hechizerias* del Maestro Ciruelo en 1530 (Pedro Ciruelo: *Reprouacion...*, Introducción y edición de Alva V. Ebersole. Valencia, 1978).

4.4.2. Los asuntos castigados y el modo de castigarlos.

Son tenidos por tales pecadores quienes públicamente cometen hechicería, blasfemia, practican alcahuetería, son logreros, conviven sin haber recibido la bendición nupcial, y los amancebados; los que juegan a dados y naipes⁹⁵; y también quienes quebrantan las fiestas y no asisten a la misa mayor completa.

A propósito de lo último, remitimos a la parte donde se estudiaron tanto la asistencia como el descanso laboral de domingos y fiestas⁹⁶. En cuanto a los amancebados y los que, estando sólo desposados, ya conviven, nos referiremos a ello bajo el epígrafe del sacramento del matrimonio.

Por lo demás, entre el resto de pecados destacan el de la blasfemia y el del juego, ambos unidos a veces, y el último relacionado también con la inasistencia a los oficios divinos en las fiestas. En la denuncia de aquellos, su descalificación y su punición, hacen más hincapié los freiles de la Orden, entrando, además, en

⁹⁵ Las penas pagaderas por los culpables del juego las llevan habitualmente los comendadores, con algunas variantes. Por ejemplo, el comendador de Almagro incluye en el inventario de sus pertenencias las penas “de los que jugaren dados y naypes” de esa localidad, Almagro, pero sólo en dos tercios; la tercera parte restante la cobrará para sí el Clavero. En cambio, las mismas penas percibidas en Granátula pasan íntegramente al mismo comendador de Almagro.- 1510, enero 10, Almagro, visita a la encomienda. *Ibid.*, Leg. 6.110, núm. 21, fols. 47v-48r.

⁹⁶ Remitir a la parte exacta.

ciertas circunstancias particulares que acreditan que, efectivamente, se incurría a menudo en ellos en las tierras del señorío visitadas.

Los demás, en especial la hechicería y la alcahuetería, en los que insisten menos, pudiera ser que fueran incluidos por los visitantes calatravos en sus admoniciones –cuando lo hacen-- sólo formulariamente. Tal vez no se tratara necesariamente de faltas extendidas específicamente en estas zonas del señorío. De hecho, constituye un lugar común el referirse en muchas constituciones sinodales de la baja Edad Media a los “adevinos, hechiceros, sortílegos, logrerros, alcahuetes”... --y también a los usureros, que los calatravos no mencionan--, quizás más como muestrario de los pecados merecedores del castigo público y severo, que como reflejo de la realidad en cada caso.

Ya hubo ocasión de abordar el modo de denuncia y castigo de estos pecados, a propósito de los conflictos jurisdiccionales entre el arzobispado de Toledo y la Orden (Primera Parte de este trabajo), concretados en la dimensión *judicial* de esa jurisdicción. Recuérdese que la Orden militar rechazaba que pudiera actuar en su señorío el fiscal del arzobispo (aunque la milicia estaba en mejores condiciones de evitarlo en el Campo de Calatrava que en las tierras de Zorita). Hubo una resistencia calatrava especial a comienzos del siglo XVI: en ese contexto se sitúan la concordia de 1510 con el arzobispo Cisneros y, en el mismo año, las prohibiciones calatravas de admitir al fiscal archidiocesano, dirigidas a concejos del partido de Zorita; así como cierta concordia de 1511 y, finalmente, la concesión papal a la Orden, de 1525, dándole ciertas facultades judiciales antes exclusivas de los jueces diocesanos. Parece que en todos estos litigios los motivos de fricción se referían, sobre todo, a la ejecución de diezmos y otras rentas, a la jurisdicción sobre las personas y los bienes de los clérigos, y en cuanto a los laicos, a las causas matrimoniales en particular. Pero cabría incluir eventualmente las censuras de excomunión con motivo de estos pecados públicos.

Teóricamente, en los territorios de la archidiócesis toledana donde el arzobispo ejercía plenamente la jurisdicción, las jerarquías competentes para

castigar estos pecados eran los *arciprestes*. Sin embargo, como se viene diciendo, la Orden se atribuyó la misma potestad en este terreno como en la mayor parte de los asuntos relacionados con la justicia del arzobispo. Recuérdese que los arciprestes o los vicarios (de las vicarías) aplicarían las *censuras o penas canónicas correspondientes, la excomunión* en esencia –aunque se suele dejar antes un plazo de quince días para que los culpables se arrepientan–, tal como les encomendaba el arzobispo Carrillo en la constitución 3ª del Sínodo diocesano de Alcalá de 1480; cada cura debería notificar esta disposición en su iglesia durante las misas de los domingos de Cuaresma. La norma afectaba también a los que convivían con gentes de religión judía y musulmana⁹⁷. En nuestras fuentes, según hemos indicado, aparece también la figura del “fiscal del arzobispo” como objeto de controversia en territorios de la Orden, cuando con su vara de justicia pretende ejecutar actualizar facultades judiciales archidiocesanas, tales como censuras eclesiásticas impuestas a los laicos (y la censura por excelencia era la excomunión); pero igualmente hay referencias a posibles convocatorias de laicos al tribunal arciprestal de Ciudad Real⁹⁸.

En todo caso, si las penas impuestas por la jurisdicción del ordinario son censuras eclesiásticas como la excomunión o apartamiento de los oficios divinos y de los sacramentos, y requieren el concurso de los curas parroquiales y de los arciprestes o arcedianos y otros jueces diocesanos, los castigos arbitrados por la

⁹⁷ Se refiere a adivinos y hechiceros; los casados en grados prohibidos; los que quebrantan el mandato de abstinencia de carne en Cuaresma y otros tiempos; los abarraganados; los que dan hijos a familias de judíos o de moros, o conviven con ellos; y los “publicos logreros e usurarios”.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV...*, Apéndice, p. 304.

⁹⁸ De nuevo remitimos a los conflictos jurisdiccionales ya estudiados. Sirva sólo como ilustración uno de los items habituales de los mandamientos de los visitadores calatravos dirigidos a los concejos en la década de 1490, recién incorporado el maestrazgo a la Corona: “Otrosy, porque en el dicho logar todo perjuisio de la horden sea guardado, defendemos vos de parte de sus altesas que no consyntays que ninguno lleve a otro qualquier vesyno çitado ni enplazado a Çibdad Real por forma de çitaçion de yglesia, salvo al Consejo de los Reyes nuestros sennores que resyden en la villa de Almagro, so pena de dos mill mrs. para la camara de sus altesas a cada uno que lo contrario fisiere”.- 1491, julio 2, Fernáncaballero. *Ibid.*, Leg. 6.075, núm. 11, fol. 249v.

Orden en sus dominios implicaban *penas corporales y pecuniarias* (encierro en la cárcel, multas), e involucraban a los *oficiales concejiles*:

“Otrosy vos mandamos a los alcaldes que agora soys o fueredes de aqui adelante que con mucha diligencia hagays castigar los pecados publicos asy de blasfemias como de juegos e amañebados e hagays executar en ellos las penas ...”⁹⁹.

Los calatravos pretendían asumir la corrección y castigo al respecto, valiéndose de la mediación de las autoridades de los concejos. Solían remitirse a las “leyes y pragmáticas” civiles vigentes. E imponían penas de cárcel y multas que podrían beneficiar a los comendadores pero también a la obra de las iglesias parroquiales en el Campo de Calatrava; mientras que en el partido de Zorita – sobre cuyas iglesias no ejerce jurisdicción la Orden-- era más corriente que los visitadores aplicaran una parte de las penas pecuniarias a ermitas y hospitales de la villa correspondiente y, en todo caso, a la cera del Santísimo Sacramento (además de destinar una porción al alguacil y, eventualmente, a los denunciante).

El pecado público, como se dijo arriba, afectaba a la comunidad religiosa-civil, comunidad cristiana en definitiva. Y si el pecado ante todo pone en peligro la salvación del alma del pecador (es “en grande cargo de su conciencia”), también de algún modo se entiende que ese pecado mancha a toda la comunidad local de cristianos; la reparación es pública (de cara al pueblo) y, por supuesto, ejemplar. Además, los visitadores calatravos ven natural recurrir a los medios coactivos civiles para castigar –pues aquéllos no disponen de otros, y en cambio en los concejos delega la Orden todo lo concerniente a las iglesias y sus fieles–. En efecto, así lo expresan los propios visitadores en algunas visitas hechas en 1502, al ordenar a los concejos que impongan multas a quienes quebranten las fiestas de guardar:

⁹⁹ 1510, julio, Fernancaballero. Ibid., Leg. 6.076, núm. 28, fols. 279v-270r.

“... por que los malos ayan castigo, e vale mas que sean buenos por fuerça que malos por su voluntad”¹⁰⁰.

Al parecer, importaba más impedir el incumplimiento objetivo, que el grado de libertad personal con la que se actuara obedeciendo el mandamiento.

Véase, a propósito de cada pecado público, cómo las admoniciones y disposiciones calatravas manifiestan los criterios explicados y cuáles son las penas concretas establecidas.

a) Quedó clara la responsabilidad atribuida a la autoridad concejil, y el empeño calatravo en impedir incluso por la fuerza la comisión de un pecado contra el mandato de la Iglesia, a propósito del quebrantamiento, siquiera parcial, de las fiestas. Es decir, el pecado en que incurrían *aquellos que asistían parcialmente a la misa*, sólo desde la Elevación de las especies consagradas:

“los domingos e fiestas ... se están en la plaça e en las carnesçerías con poco temor de Dios e de la justicia esperando que tanga la campanilla para entrar al tiempo del alçar...”.

Disponían los freiles calatravos que el alguacil del concejo hiciera entrar a todos en la iglesia después de la Epístola. El castigo que debía infligir al que se resistiera sería encerrarlo en la cárcel durante todo el día y hacerle pagar un real de multa¹⁰¹.

b) Los oficiales concejiles también deberán actuar contra *los que no guardan las fiestas*:

¹⁰⁰ Entre otros lugares: 1502, marzo 20, Villamayor. Ibid., Leg. 6.110, núm. 12, fol. 96r.

¹⁰¹ Son fórmulas incluidas de manera repetitiva en los mandamientos dirigidos a los concejos. Por ejemplo: 1502, enero 10, El Moral. Ibid., Leg. 6.075, núm. 25, fol. 76v.

“... vos mandamos que con diligencia sepais quien son los que quebrantan los dias e fiestas que la Madre Santa Iglesia manda guardar, y a los tales sabida la verdad les saqueis luego prendas a cada uno por dos reales de plata nuevos, la qual pena aplicamosle un real para la obra de la yglesia y el otro real para el alguasyl de la villa que lo esecutare”¹⁰².

c) Igualmente, los visitadores encargan a las autoridades locales el castigo de *los que blasfeman*:

“Otrosy por quanto fuymos ynformados que en ofensa de Nuestro Sennor e de Nuestra Sennora e de sus santos y santas y en condenaçion de sus conçiencias muchos blasfeman e disen mal dellos y a cabsa de no esecutar las prematycas destes Reynos en los tales dan ocasyon que muchos pequen, por tanto, de parte de sus altesas vos mandamos cada y quando questo fuere llegado a vuestra notiçia esecuteys en ellos con efecto las leys e prematycas y demas e allende paguen dos reales para la obra de la yglesia desta dicha villa”¹⁰³.

En las tierras de Zorita, los visitadores calatravos mostraron un gran interés por evitar la blasfemia, empleando el medio habitual: arbitrar castigos (prisión y multa). Incluso fomentaron la delación. Como en otros casos, había negligencia en aplicar las sanciones por parte de los oficiales concejiles; parece que incluso algunos se excusaban alegando que tal o cual juramento o expresión no aparecía citado en las leyes y pragmáticas que penaban la blasfemia. Los inspectores de la Orden también quisieron salir al paso de ello, o bien insistiendo en las expresiones blasfemas que tenían que pensarse, o bien fijando detalladamente todo el proceso que debería seguirse en los concejos, desde el pregón indicando el contenido del pecado y la pena, hasta la distribución del importe de la multa, incluyendo el papel que desempeñaba el denunciante y lo relativo a su recompensa.

Entendían los visitadores calatravos que si se blasfemaba tanto era por ser escaso el castigo; y que si los alcaldes se aplicaran más en ello, la gente se

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid.

abstendría de ofender a Dios y vivirían como cristianos. En especial, los visitantes advertían a los alcaldes contra el uso de hacer acepción de personas.

Por ejemplo, se establece así en la visita al concejo de Illana:

“Asymismo tened mucho cuydado de castigar los pecados publicos e blasfemias conforme a las leyes y prematicas destos Reynos. Y porque algunas blasfemias se dexan de castigar por no estar pasadas en las dichas leyes e permaticas, de parte de su magestad e orden mandamos a los alcaldes que soys e sereys de aqui adelante, que todas las personas que dixeren ‘voto a Dios’ o ‘como Dios es verdad’ o ‘por la verginidad de Nuestra Sennora’, o ‘por las barvas de Dios’ o de qualesquier santo, que executeys en ello a cada uno çient mrs. para la obra de Sant Roque, y esten çinco dias en la cadena, y lo hagays pregonar publicamente porque venga en notiçia de todos”¹⁰⁴.

En términos semejantes, pero con mayor severidad hacia los blasfemos y hacia los que lo consienten, y disponiendo con detalle las advertencias previas (incluida la ocasión de hacer el pregón¹⁰⁵) y el castigo, se dirigen los visitantes a los alcaldes del concejo de Borox. Comienzan haciéndose eco, con indignación, de lo extendida que está la costumbre de blasfemar, y después pretenden poner remedio a la negligencia de tales alcaldes, que alegan en su descargo la no tipificación de muchas expresiones como blasfemias. Los visitantes elaboran la relación de las locuciones que deben prohibirse como tales:

¹⁰⁴ 1534, septiembre 16, Illana. Ibid., Leg. 6.108, núm. 5, fol. 132v. Lo mismo se fijaba en otras visitas, como en la hecha en el mismo año al concejo de Albalate (Ibid., fols. 150v y 154r).

¹⁰⁵ El pregón, como se ve en el texto transcrito a continuación, deberá hacerse cuando se congregue la mayor cantidad de gente en la plaza de la villa de Borox: el domingo al salir de misa. Adviértase la diferencia con el Campo de Calatrava: en esta última zona, los visitantes solían prescribir que sus mandamientos de importancia (sobre todo, si el contenido se relacionaba con lo religioso) fueran notificados a la gente *durante* la misa mayor del domingo, por el mismo cura. En cambio, en el partido de Zorita ha de ser *después de haber salido de misa* cuando se haga pública la disposición calatrava. La causa está en que en estas tierras alcarreñas la Orden carecía de autoridad sobre el clero parroquial y sobre el espacio de los templos, por lo que se abstenía de cualquier conminación que les afectara.

“Y porque nos fue fecha relacion que en las blasfemias ay poco castigo, e que por esta cabsa muchas personas lo tienen por vizeo e casi costunbre, lo qual es en mucho deservicio de Dios Nuestro Sennor e de su magestad; e porque muchas blasfemias diz que dexais de castigar vos los dichos alcaldes porque dezis que las penas dellas no estan escriptas en ley. Y para lo remediar mandamos / que al domingo primero siguiente despues que este nuestro mandamiento vos fuere notificado y otros dos domingos primeros siguientes, hagays pregonar publicamente al tienpo que salieren de misa y la mas gente se pudiere aver junta en la plaça publica de la dicha villa, que ninguna persona, de ningun estado ni condicion que sea, no sea osado de dezir ‘voto a Dios’ ni ‘por vida de Dios’ ni de su Madre ni de ningun santo ni santa, ni ‘por las barvas de Dios’ ni ‘de Sant Juan Batista’ ni de otro santo ni santa, ni ‘por el escarnio de Nuestro Sennor Ihesu Christo’ ni ‘como Dios es berdad’. Que qualquiera que dixere qualquiera de las dichas palabras tenga çien mrs. de pena por cada vez que lo dixere [añadido: “demas de las penas contenidas en las leyes de los reynos que sobre ello hablan”], los quales aplicamos la terçia parte a quien le acusare, y la terçia parte para las obras del ospital de esta villa, y la otra terçia parte para la çera del Santisimo Sacramento. Y mandamos a los alcaldes que soys e a los que fueren de aqui adelante, que cada e quando lo oyeredes o vos fuere denunciado o viniere a vuestra notiçia, lo executedes e fagades executar con toda diligencia sin fazer exçeption alguna de persona, so pena que pagareys la pena doblada aplicada en la manera que dicha es. Porque desta manera se abternán de ofender a Dios e a su gloriosa Madre e a sus santos, e que viviran como catholicos e christianos”¹⁰⁶.

d) La *blasfemia asociada al juego* otorgaba a este último una dimensión aún más pecaminosa, que se añadía a las pendencias que podían suscitarse al hilo de las partidas y apuestas:

“Otrosy fuymos ynformados que muchos vecinos de la dicha vylla, con poco temor de Dyos nuestro Sennor e de la justiçia real de su alteza, juegan a naypes e otros juegos vedados, e juran e blasfeman en ofensa de nuestro Sennor e de nuestra Sennora e de nuestra santa fe catolyca, lo qual

¹⁰⁶ 1534, agosto 17. Borox, mandamientos al concejo. Ibid., Leg. 6.108, n.º cum. 5, fols. 11v-12r.

vos mandamos que no lo consyntays, e cada que lo supyeredes lo hagays punir y castigar”¹⁰⁷.

e) Y en general se recelaba de la extendida pasión por el *juego, muy mal visto en los días festivos* y aún más si las gentes se dedicaban a ello *durante los oficios divinos*:

“... y asimismo le mandamos [*al alguacil*] que a todos los que hallare jugando a qualesquier juegos en los dichos dyas [*festivos*] entretanto que se dizen las oras, que les pene por sendos reales, repartidos segun de suso”.¹⁰⁸

Este mandamiento, dirigido al concejo de Huerta de Valdecarábanos, se limitaba a condenar a los que jugaban durante el rezo de las Horas. Parece reflejar el uso de dedicarse al citado entretenimiento sólo mientras se decía el oficio canónico, quizás porque las gentes no se atrevían a hacerlo *también durante la misa* festiva. Pero puede deberse también esa condena específica al afán de los visitantes de hacer hincapié en la obligación de asistir a las horas en las fiestas; o tal vez, se trata de una omisión sin importancia en el texto.

En este sentido, ofrece un contenido más completo otro mandato semejante que, años después, dirigían los visitantes a los oficiales concejiles de

¹⁰⁷ 1510, agosto 17, Huerta de Valdecarábanos, mandamientos al concejo. Ibid., Leg. 6.108, núm. 2, fol. 3v. Se integra en un párrafo que incluye disposiciones, siempre dirigidas a los *alcaldes*, sobre los amancebados; los juegos y las blasfemias; el quebrantamiento de domingos y fiestas; la asistencia parcial a la misa, sólo desde la Elevación; y los que se dedican a jugar a cualquier juego los días de fiesta mientras se dicen las horas; se cierra, ya en otro orden de cosas, con medidas relativas a los bienes de los menores y a sus tutores. Muy parecido es el texto en la visita hecha en el mismo año a otros lugares de Zorita y Almoquera: Borox, Pastrana, Hontoba, Escariche, Yebra, Fuentenovilla, Albares, Mazuecos, Albalate e Illana. (*Vid.* Ibid., Leg. 6.108, núm. 2), y a otros concejos en 1518 (Leg. 6.108, núm. 4: El Pozo, Albares...).

¹⁰⁸ Dos partes para las obras públicas de dos templos: la iglesia parroquial de la villa (de Huerta de Valdecarábanos) y la ermita de Santa María del Socorro; y la tercera parte, para el alguacil que ejecutare la pena. Así queda fijado en el párrafo inmediatamente precedente, al establecer el castigo para quienes no entraban en la misa festiva sino tras oír la campanilla que indicaba la Elevación: el alguacil los metería en la cárcel durante dos horas y les cobraría la pena de 17 mrs., que se repartiría de la manera dicha.- 1510, agosto 17, Huerta de Valdecarábanos. Ibid., Leg. 6.108, núm. 2, fol. 4r.

Illana. Aquí, la costumbre de jugar en los días de fiesta se hace extensiva a los tiempos en que se están celebrando *tanto la misa como las vísperas*. Aparece como un uso de varones, adultos y jóvenes o adolescentes, que causa “muy grand desorden”. Y como no sólo juegan secretamente, sino en público, supone un mal ejemplo que hay que castigar, *aunque no se trate de los tipos de apuestas, o cantidades jugadas*, que estén penados por las leyes civiles. Los visitantes ordenan que, aún así, se castigue a los culpables “conforme a las leyes y prematicas destes reynos”. La cárcel durante un día, y la multa aplicable a la obra de una ermita de la villa reforzarán el castigo.

“Otro si fuymos ynformados que en esta villa ay muy grand desorden en los dias de fiestas e domingos, que muchos vecinos, casados e moços, en tanto que la misa e bisperas se dizen, estan jugando publica e secretamente, lo qual es muy mal fecho y cosa del exenplo digno de ser castigado. Por tanto, de parte de su magestad e orden vos mandamos que castigueys los que jugaren conforme a las leyes y prematicas destes Reynos, executando en ellos las penas que las dichas leyes mandan. Y si alguno se escusare diziendo que juegan cosas de comer o que juegan en menos cantidad de la por que pueden ser penados, vos mandamos que no enbargante (...) qualquiera que fuere hallado jugando en tanto que se dixere la misa e bisperas los domingos e fiestas, los hagays llevar a la carçel, y esten presos un dia y les lleveys a cada uno un Real para la obra de Sant Roque”¹⁰⁹.

Esta disposición debía ser pregonada públicamente, y los oficiales, alcaldes, regidores y alguacil, tenían que cumplirlo todo so pena de incurrir ellos mismos en una multa de 5.000 mrs. para la cámara real.

Como se ve, los freiles calatravos aprovechan las prohibiciones civiles sobre el juego para justificar la necesidad del castigo, que en realidad tiene por objeto una conducta poco religiosa.

¹⁰⁹ 1534, septiembre 16, Illana, mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6.108, núm. 5, fol. 133r.

La insistencia en las leyes de los reinos cuando los visitadores encargan a los concejos del Partido de Zorita ejecutar estas sanciones, hace pensar en una desafección notable por parte de los oficiales concejiles hacia esa misión supervisora de las conductas religiosas que les encomienda la Orden.

f) También era responsabilidad de los oficiales concejiles averiguar quiénes vivían *amancebados públicamente* y castigarlos, pero en este terreno aquéllos mostraban el mismo desinterés que en el de la blasfemia y el juego. Ahora bien, en el caso de este pecado se advierte un endurecimiento de los criterios de los freiles calatravos, que parecen auténticamente empeñados en reconducir las conductas al modelo adecuado de moral social. Todo ello se verá a propósito del sacramento del matrimonio.

4.4.3. El contraste entre el moralismo calatravo y el desinterés concejil por asumir la responsabilidad sobre los pecados públicos.

En ocasiones, como se ha podido comprobar, en el propio texto de las visitas los visitadores denunciaron que las autoridades locales se abstenían de aplicar los debidos castigos a los pecadores públicos; ese nulo o escaso castigo era una de las causas –a su entender-- de que proliferaran esas conductas. Pero en este aspecto la Orden, a través de sus visitadores, mantuvo una actitud firme, realmente empeñada en impedir que se incurriera impunemente en el desorden, desacato, ofensa a Dios y deshonor de los pueblos que tales costumbres acarreaban.

La fundada desconfianza de los propios calatravos en la diligencia de los oficiales de los concejos les llevó a tomar declaración bajo juramento a los

alcaldes y a los regidores sobre los pecados públicos de la localidad; además, añadieron las amenazas de incurrir en penas pecuniarias ellos mismos, si no se aplicaban a sancionar a los culpables.

Y aunque los visitadores insistían en la obligación que tenían perennemente las autoridades locales de castigar a tales pecadores públicos *de oficio*, de forma habitual, también empleaban la ocasión de la visita como medio para ordenar dichos castigos puntuales ellos mismos: hacían la averiguación pertinente, y con esa información sobre personas concretas en su poder, disponían la corrección, o la remitían al gobernador de la Provincia o a su teniente¹¹⁰.

En esta línea, encontramos en Almagro a los visitadores de 1534 aprovechando que los oficiales se encontraban bajo juramento (a propósito del estado económico de la villa) para inquirir sobre los pecadores públicos. En efecto, tras aprobar las cuentas del concejo, tomaron juramento a los alcaldes y regidores, y al procurador, para saber si había habido fraude en aquéllas; y bajo ese mismo voto les mandaron que

“declarasen lo que sabian açerca de lo susodicho *e ansy mismo de pecados publicos* ansy commo amañebados e alcahuetes e hechizeros e otros pecados publicos que fuesen dinos de punyçion e castigo. Los quales a la conclusion del dicho juramento cada uno dellos por si dixo: ‘sy, juro’, e ‘Amen’. Los quales declararon lo que sabian çerca de lo susodicho”¹¹¹.

Por lo tanto, hacia el final del periodo que estudiamos (década de 1530, eventualmente hasta 1550), los visitadores insistían conminatoriamente en la gravedad de tales conductas --procurando no perder ocasión de manifestar su autoridad en este campo--, y habían establecido un modelo para el sistema

¹¹⁰ *Vid.*, en el Partido de Zorita: 1516, mayo 16, Almonacid. *Ibid.*, Leg. 6.108, núm. 4, fols. 473r-473v. Es el “mandamiento para el teniente del governador de los partidos de Çorita e Almoguera, haga justiçia con çierta ynformaçion que le remitieron de pecados publicos”. El autor del mandamiento, y a quien había sido remitida tal información de los pecadores públicos de la villa de Almonacid, era el propio gobernador, que a la vez desempeñaba el cargo de visitador general junto con el Subprior del Convento de Calatrava.

¹¹¹ 1534, agosto 14, Almagro. *Ibid.*, Leg. 6.078, núm. 1, fol. 33v.

concejil de averiguar y castigar los pecados públicos. El párrafo que sigue recoge la obligación de los oficiales, bajo amenaza de ser multados, de hacer inquisición o pesquisa, la periodicidad, los pecados públicos concretos a los que afectaba, el perentorio apercibimiento de castigarlos conforme al Derecho, y la advertencia prohibiéndoles ser permisivos o privilegiar a ciertas personas (“syn disimulacion ni eçebcion de persona alguna”); y además, queda expresada la finalidad de estas actuaciones, que no es otra que el cese y la evitación de esos pecados (no hay reflexiones teológico-pastorales).

Los visitantes persisten en el empeño, como representantes de la autoridad señorial-eclesiástica, de salvaguardar una moral social que es a la vez orden público; y pretenden que ello se haga de forma más sistemática. Esto y sus advertencias de que no se hagan excepciones con nadie, revelan que el mandamiento procede de la experiencia real y que desde ella pretenden realmente ejercer su potestad punitiva:

“Otrosy mando a vos los alcaldes hordinarios desta villa que agora soys, e a los que sereys de aqui adelante, que en cada un anno de quatro en quatro meses agays ynformacion e sepays sy en esta villa ay algunos pecados publicos, ansy como amançebados, alcahuetes, hechizeros, logreros, blasfemadores, e otros quales quier que sean dignos de pugnicon e castigo, e si los hallaredes los peney e castigueys conforme a derecho por el rigor dél, syn disimulacion ni eçebcion de persona alguna, de manera que los dichos pecados çesen e se eviten, lo qual ansy hazed e conplid so pena de cada dos mill maravedis para la camara de su magestad”¹¹².

Cabe concluir que la Orden en sus dominios experimentaba las mismas dificultades que tenía la jurisdicción eclesiástica ordinaria, la diocesana, para evitar estas conductas calificadas de pecados públicos y para arbitrar medios coactivos lo suficientemente disuasorios. Seguramente las concepciones que a los ojos calatravos incrementaban la gravedad de esos usos (deshonra del pueblo,

¹¹² 1537, noviembre 24, Ballesteros. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fols. 159v-160r. La misma fórmula es incluida en visitas a otros lugares en el mismo año.

“deservicio” de Dios, mal ejemplo y escándalo...) no eran compartidas o sentidas con la misma intensidad por las gentes.

Además, probablemente tanto los laicos como sus autoridades locales distinguían cada vez más claramente los delitos civiles de los pecados, separados en sus respectivas esferas, en la época del final del Medievo y los comienzos de la Edad Moderna. Y posiblemente, los pecados se entenderían marcados sobre todo por la preocupación de una posible condenación eterna individual, una vez que llegara el momento. Más que por otras consideraciones teológicas ni de moral social. Ni, seguramente, en la mentalidad corriente, se relacionaría la vida moral con una especie de “bien común” cristiano (o cuerpo de la Iglesia, cuerpo místico) al que todo fiel debiera contribuir con su conducta y no menoscabar con sus yerros, pecados o vicios.

4.5. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL SENTIDO DEL PECADO.

No hay muchas referencias explícitas al “pecado” como ofensa a Dios y al prójimo, ni a lo que ello puede significar desde el punto de vista teológico. En la tradición doctrinal, el perdón del pecado requiere una triple secuencia: contrición, confesión y satisfacción. Tampoco sobre ello encontramos aseveraciones manifiestas.

Pero las correcciones y denuncias, y los mandamientos de los visitadores, sí permiten rastrear indicios de la mentalidad imperante sobre el pecado, o, más bien, sobre el sentido moral de la ofensa a Dios y de lo mal hecho, con sus

derivaciones y con sus circunstancias agravantes –el escándalo– . La actuación supervisora calatrava se orienta más, como ya se ha dicho, a los aspectos éticos y morales de las costumbres; en particular a las colectivas, y más aún a las que identifican un modo concreto de relacionarse el *pueblo*, como entidad, con Dios.

De los pecados públicos ya se ha visto la dimensión social que tienen y la confusión con la esfera civil que hay en la norma, el incumplimiento y el castigo, con una mayor carga de responsabilidad por parte de las autoridades locales civiles en la actuación calatrava que en el esquema de castigos del arzobispado. De hecho, los visitantes hablarán en a la vez de “pecado” y de “delito”: los pecadores son “delincuentes”¹¹³.

El pecado es, según los calatravos, causante de “grave peligro de sus animas” en los culpables. Y supone faltar a la honra, servicio y “temor” debido a Dios (pero también supone infringir leyes civiles: se habla de los que quebrantan los domingos y las fiestas de guardar “con poco temor de Dios Nuestro Sennor e de la justia real de su alteza”¹¹⁴).

Dios señorea el mundo y a los hombres, y éstos le deben honrar (obedecer, servir). Pecan y atentan contra ese deber. También se peca contra los mandamientos de la Iglesia (guardar las fiestas) y ello se describe como actitud de “poca devoçion e desacatamiento de nuestra santa fe catholica”¹¹⁵.

Y sin duda, se atiende en especial al ejemplo dado y el escándalo provocado. Preocupa a los freiles el “mal enxemplo” que dan los amancebados públicos; ordenan que el alguacil haga pasar al templo a todo aquél que

¹¹³ “Otrosy vos mandamos a los alcaldes que agora soys o fueredes de aqui adelante, que con mucha diligencia hagays castigar los pecados publicos asy de blasfemias como de juegos e amancebados, e hagays executar *en los delinquentes* las penas conforme a prematicas destos Reynos”.- 1510, julio 27, Piedrabuena. Ibid., Leg. 6.076, núm. 32, fol. 194r.

¹¹⁴ Por ejemplo: 1510, julio, Fernancaballero. Ibid., Leg. 6.076, núm. 28, fol. 269v-270r.

¹¹⁵ Se refiere a la costumbre de no entrar en misa mayor del domingo hasta que tocan la campanilla anunciando la Elevación.- 1510, julio 27, Piedrabuena. Mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6.076, núm. 32, fol. 194v.

permanezca fuera en lugar de acudir a los divinos oficios en las fiestas, en plazas, carnicerías o cementerios, donde pueden “ser vistos”. Reprueban actitudes de los clérigos que puedan dar lugar a murmuraciones...

Por otro lado, una serie de prácticas o realidades relacionadas con el espacio físico de los templos entran, en la mentalidad de las jerarquías calatravas, en la esfera de lo censurable porque suponen merma de la honra de Dios y la del pueblo, o porque determinada negligencia “pareçe mal en yglesia tan honrada como esta”¹¹⁶, o porque contribuyen a disminuir la devoción de las gentes. El servicio debido a Dios y la devoción son asociados a lo honesto, solemne y correcto en la presentación del culto, sus elementos litúrgicos, el uso de los espacios sagrados y las acciones.

En esos argumentos suelen apoyarse las denuncias o los mandatos sobre la apariencia de las iglesias, los sagrarios, las actitudes de los clérigos durante la misa –los calatravos defienden la idea del comportamiento digno y solemne del sacerdote, con un aporte de conveniente distanciamiento de los fieles–, la suntuosidad de las vestiduras litúrgicas y demás ornamentos... Y también las correcciones a las conductas de los laicos, sea por su excesiva familiaridad con los elementos del templo, o por actitudes de poca reverencia al sagrario o durante el culto, o por la indebida mezcla de hombres y mujeres... Así, determinados usos en el interior de los templos serán prohibidos por los visitantes calatravos porque, al dañar o afean su fisonomía, provocan “yndeuoçion” (el pegar candelas en pilares y paredes de las iglesias¹¹⁷); la misma razón dan para ordenar cambiar el aspecto de alguna imagen mal pintada, “por ques cosa de poca devoçion estar tan mal pintado e tan mal proporçionado” (se trataba de cierta figura pintada en la iglesia de Santa

¹¹⁶ En la exhortación que dirigen los freiles en 1502 a los oficiales del concejo de El Viso para que compren los libros para la iglesia, según habían ordenado ya los visitantes pasados: porque “allende de ser seruiçio de Dios, paresçe mal en yglesia tan honrada...”.- 1502, enero 1, El Viso. Ibid., Leg. 6.075, núm. 22, fol. 14r.

¹¹⁷ Por ejemplo: 1491, abril 11, Daimiel. Mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6.075, núm. 8, fol. 168v.

Catalina de Tirteafuera, que los visitadores ordenaron se tornara a pintar “conforme al su abito”, quitándole los pies bermejos y el jubón colorado)¹¹⁸.

Del *Sacramental* de Clemente Sánchez Vercial, manejado con seguridad en las parroquias del Campo de Calatrava –en algunas, al menos-- para administrar el sacramento de la penitencia, se desprenden una serie de concepciones sobre el pecado y el perdón que están en línea con las que se aprecian en tratados de la época. Así, las que siguen: el fuerte sentido del pecado como ofensa a Dios, la convicción sobre la indignidad del pecador y su condición de merecedor de castigo, y al mismo tiempo la confianza en los méritos de Jesucristo que salva a los hombres con su Pasión, muerte y resurrección, y en la intercesión de los santos y de la Virgen; y la confianza, en suma, en la misericordia de Dios que perdona. Pero estas ideas implícitas en la confesión sacramental también sostienen otros actos y prácticas organizadas propios de lo que suele llamarse “religiosidad popular” (culto a imágenes en iglesias parroquiales y, sobre todo, ermitas; cofradías bajo advocación mariana o de santas y santos...), y también la noción de culpa y posibilidad de intercesión se materializan en las disposiciones de los testamentos (cláusulas de encargos de misas). Por otra parte, las ideas sobre la posibilidad de satisfacer y compensar los propios pecados mediante acciones positivas más o menos ritualizadas, como limosnas a un número de pobres, promesas, peregrinaciones..., etc., basculan más del lado de esa “religiosidad popular” que del lado del sacramento de la penitencia.

En otro orden de cosas, en cuanto a las tres condiciones para la absolución del pecado, puede afirmarse que es sobre todo la tercera, la *satisfacción* o *expiación* o *reparación*, la que se conoce y se valora: se siente como imprescindible el contar con los frutos de la redención de Cristo, por su Pasión; pero también –en la medida humana-- se practica aquella expiación o reparación:

¹¹⁸ 1502, marzo 8, Tirteafuera. *Ibid.*, Leg. 6.110, núm. 10, fol. 68r.

se sabe qué es, y se procura, *compensar* o *reparar* los pecados con buenas obras, limosnas, oraciones y prácticas piadosas. Hay que añadir que, en apariencia, no se llega al pelagianismo: la acumulación de méritos en vida o tras la muerte (a través de las mandas piadosas y las misas encargadas) se combina con la fe en la fuerza salvadora del Hijo de Dios y de los santos intercesores.

En este terreno cabe incluir la existencia de *bulas de perdones* en algunas iglesias. Su éxito refleja la convicción sobre la posibilidad del castigo en la otra vida; y por lo tanto, refleja la extensión de una conciencia del pecado; del mal y de la responsabilidad personal sobre el mismo.

Concedidas a ermitas, cofradías, iglesias parroquiales..., las bulas pueden significar para los que las visitan y dan limosna la remisión parcial o total de las *penas* del purgatorio, bajo condiciones distintas en cada caso. Nos remitimos al apartado dedicado a la devoción eucarística para lo referente a las “bulas del Santísimo Sacramento” que daban lugar a cofradías del Corpus Christi o asociaciones integradas por los tomadores de las bulas¹¹⁹. Inventarios de bienes y ornamentos de iglesias, hermandades o santuarios mencionan estos documentos. Por ejemplo, ya en 1491 una “bullas con syete sellos con sus filos pendientes, de las perdonanças”, es propiedad de la ermita de Santa María de Las Cruces, en Daimiel –de gran devoción, incluso hasta nuestros días--, y de cofradía homónima que venera a la Virgen allí¹²⁰.

Añádase la tendencia a despersonalizar el sentido de culpa, lo mismo que los efectos del pecado causados personalmente, y también los modos de repararlo (seguramente todo ello influiría también en una menor interiorización y personalización de la contrición o sentimiento de dolor de haber ofendido a Dios).

¹¹⁹ Una empresa muy relacionada con el impulso de doña Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”, y documentada en las tierras del Campo de Calatrava y de La Alcarria Baja en los años iniciales del siglo XVI. *Vid. Infra*, Parte Segunda: Devoción eucarística, I.3, cap. 3º.

¹²⁰ 1491, abril 11, Daimiel. Ermita Sta. M^a de las Cruces (y cofradía). *Ibid.*, Leg. 6.075, núm. 8, fol. 173r.

En efecto, recuérdese que parecía desprenderse de los mandatos de los visitantes que, al castigar pecados públicos, se trataba de evitar la comisión objetiva de esas lacras. Pues bien: también con las reparaciones ocurre lo mismo: aunque ya no sean personales porque las cumplirán los albaceas a quienes se encargan –se encargan en los testamentos ciertas misas por penitencias mal cumplidas–, parece que lo importante es que esos actos de reparación *queden hechos*, y esto es importante para acceder a la vida eterna.

El pecado es una condición objetiva que hace peligrar la salvación; hay que poner los medios adecuados para que el peligro desaparezca, por lo tanto. Pero la relación personal con Dios, el sentido redentor de la Cruz que gana el perdón, quizás quedan oscurecidos (de hecho, tal como se expuso en su momento, en la vivencia de la misa parece poco sentido su significado como Sacrificio, el del “Cordero de Dios que quita los pecados del mundo”).

Si las gentes tienen esta mentalidad, al menos en parte, hay que decir que las propias jerarquías calatravas contribuyen a crearla: la noción disciplinar, normativa, legalista y condenatoria sobre el pecado parece primar en las concepciones que guían a los freiles, más que un sentido pastoral. Aquello y, como ya se ha indicado, la preocupación de que las villas que forman parte de su señorío, con los cristianos que en ellas moran, no dejen de honrar a Dios como es debido. Por esto las costumbres colectivas resultan muy vigiladas, más que la formación particular sobre el mal moral, los vicios, las virtudes, la confesión y la vivencia del arrepentimiento. De todos modos, la actividad de los rectores en sus parroquias exhortando a acudir a la confesión, las amonestaciones hechas durante las misas en general, los sermones especiales, y la eventual tarea de catequesis, todo ello actividades de las que hay indicios en las iglesias calatravas, podrían cubrir la aparente laguna en los terrenos citados.

4.6. COMUNIÓN Y DEVOCIÓN EUCARÍSTICA.

Lo expuesto arriba a propósito del incumplimiento del precepto anual para los laicos, es aplicable tanto a la confesión como a la comunión. Recuérdese lo indicado sobre las exigencias de la Orden a los fieles, en las tierras de Zorita y en el Campo de Calatrava; la noción formalista sobre estos sacramentos manejada por la milicia, que considera merecedores de cárcel y multa a los infractores; el análisis comparativo de los argumentos y los castigos con los impuestos en las sinodales diocesanas, etc.

En ese sentido, recordamos que probablemente la mayor parte de la gente se limitaría a comulgar una vez al año, por Pascua, y que algunos ni siquiera lo harían entonces (“...fuy ynformado que *munchas personas* desta villa, hombres e mugeres, no se confiesan e comulgan como son obligados por preçebto de la santa madre Yglesia, aunque son amonestados para ello...”¹²¹). Dejarían pasar el tiempo

¹²¹ Mandamientos a concejos y curas de diversos lugares del Campo de Calatrava en las visitas de 1537, 1538, 1539 y 1549. Ibid., Legs. 6.079 y 6.080, para Ballesteros, Aldea del Rey, Alcolea, Miguelturra, El Moral, Malagón, Torralba, Valenzuela, Villarrubia, etc. Los curas tenían que amonestar a los parroquianos por Cuaresma para que acudieran a confesar y comulgar. *Vid. supra*.

sin recibir la comunión, hasta que, creyéndose en peligro de muerte, les administraran los últimos sacramentos –extremaunción-- y recibieran el Viático.

Por otra parte, también atañen a la comunión los datos que se han referido en el epígrafe que se dedicó a poner de relieve una serie de datos que evidenciaban la práctica de la confesión sacramental: una información positiva sobre modos y medios empleados para las confesiones, que por lo tanto preludian comuniones. No hay duda de que se comulgaba, si bien *no todos* los fieles lo hacían, siquiera con la frecuencia mínima anual que se les exigía. Y seguramente eran muy pocos los que seguían las recomendaciones piadosas de comulgar más a menudo (por ejemplo, en las tres Pascuas y en la fiesta del Corpus Christi, según la exhortación de Hernando de Talavera¹²² o, más aún, a los muy devotos este mismo autor les exhortaba a comulgar en catorce fiestas al año, como se refirió anteriormente).

Las condiciones en que debía encontrarse el fiel para acudir a recibir la comunión eran muy exigentes, al menos en teoría: prácticas ascéticas externas “antes, durante y después” de comulgar, incluyendo los preceptivos ayunos y el abstenerse durante las horas previas del “ayuntamiento matrimonial” que “siempre embota el spiritu”; y con ello, disposiciones interiores. Todo ello afectaba al día anterior, en el que deberán predominar las ocupaciones no mundanas, sino espirituales; al día de la comunión antes de la misa; al modo de conducirse en esa misa, que había de oírse con particular devoción, y, finalmente, al momento de comulgar, cuando el comulgante se entregaría a fervientes consideraciones devotas, súplicas y alabanzas. Aún hay recomendaciones sobre el comportamiento del fiel durante todo el resto de la jornada, después de la comunión (que habría hecho en la misa mayor matutina): comer templadamente, oír muy devoto las vísperas, esforzarse mucho mejor por guardar los mandamientos, evitar las conversaciones superfluas..., tendente todo a conservar

¹²² *Breve forma de confesar*, p. 12.

un clima de recogimiento que bellamente compara Hernando de Talavera con “cerrar con gran piedra y sellar la sepultura de Nuestro Redentor”.

En suma, se unen en estas exhortaciones tanto los actos externos debidos o recomendados, las penitencias, la templanza...; como, por otro lado, la oración: oración de meditación evangélica –a base de analogías entre hechos y palabras de Jesús con las circunstancias actuales del fiel que va a comulgar–, oración vocal recitada, de plegarias compuestas para prepararse mejor y para mejor dar gracias y considerar los frutos de la comunión después de recibirla, y oración mental de unión amorosa y reverencial con el Señor que sana, lava, ilumina y alimenta, y que prefigura la vida eterna¹²³.

Por un lado, entendemos que todo ello implicaba marcar claramente la solemnidad y la *excepcionalidad del hecho de comulgar*. Y por otro, las profundas consideraciones del arzobispo de Granada que identificamos como enseñanzas para una oración mental discursiva y también contemplativa de hechos evangélicos --todo destinado a vivir con la dignidad debida la comunión y aprovecharla con fruto–, dan por supuesta una vida interior que, indudablemente, resulta difícil de improvisar.

No se prodigarían, pues, las comuniones, por diversos motivos: por el temor de caer fácilmente en sacrilegio; por la necesidad de confesar siempre previamente; por el resto de exigencias que conllevaban. Y también influiría en ello, simplemente, la falta de costumbre de hacerlo los laicos.

Quizás no se ha llamado la atención suficientemente sobre lo último. En una época en que la costumbre –más que la ley-- era norma rectora, añadido esto al carácter *coral* que tenía la vida en general en localidades pequeñas, y en concreto también la vida religiosa, y al recelo que podrían causar hábitos o actos

¹²³ *En qué manera se deve haver la persona que ha de comulgar, antes que comulgue y cuando comulga y después que ha comulgado. Vid. también L. RESINES: La “Breve doctrina” de Hernando de Talavera. Granada, 1993, pp. 74-75.*

de piedad extraordinarios o infrecuentes, el mero uso acuñado tendría que obrar como un poderoso freno a la hora de introducirse novedades en la práctica de los creyentes. El llevar una vida de piedad donde tuviera lugar la comunión frecuente, en estas sociedades rurales a las cuales llegarían con retraso las corrientes de interiorización religiosa, habría requerido de una toma de conciencia especial, que además tendría que darse no colectivamente, sino de modo individualizado, y no por una prescripción, sino voluntariamente. Ambos supuestos no eran los que habitualmente sostenían la práctica religiosa. En particular, parece que constituiría un fenómeno raro el primero de ellos; es decir, el asumir como centrales para la propia vida religiosa ciertos aspectos de la práctica no común, y ello de un modo personal, sin el cobijo de unos comportamientos socialmente admitidos, o sin el apoyo, siquiera, de una comunidad o de fraternidades del tipo de las europeas encuadrables en la *devotio moderna*¹²⁴, de las que no hemos encontrado rastro alguno en las localidades estudiadas. (No nos referimos a las cofradías como posible cauce para una vida piadosa que incluyera el deber de comulgar, porque aquéllas no tenían ese carácter en esta época, ni siquiera, según parece, las cofradías eucarísticas.) Quizás la comunión frecuente en el hombre o en la mujer seglar podría considerarse incluso un acto de arrogancia sacrílega.

¹²⁴ Como las comunidades de los “Hermanos de la Vida Común” y otras, con su programa de vida devocional metódica, de cultivo de la piedad y de las virtudes, su espiritualidad de relación afectiva con Cristo, etc. Ya en sus medios (Francia, Holanda), estas formas colectivas de religiosidad resultaron “insólitas y originales”, desde el final del siglo XIV y en el XV, como recuerda Francis RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona, 1973, pp. 190-196.

En efecto, la comunión frecuente, bien preparada, como vía de presencia de Jesucristo en el alma del creyente, que así se va purificando y transformando, sí era objeto de cuidadosa atención en escritos de la *devotio*; en especial, en la divulgadísima *Imitación de Jesucristo* terminada, al menos, por el canónigo neerlandés Tomás de Kempis hacia 1427.- *Vid. Imitación de Cristo por Tomás de Kempis*, introd. y ed. Francisco MARTÍN HERNÁNDEZ. Madrid, BAC, 1978. El tratado IV con sus 18 capítulos se ocupa íntegramente de la comunión, ponderando la dignidad del sacramento y sus frutos santificadores para el alma, defendiendo con énfasis “que es cosa provechosa comulgar muchas veces” (título del cap. 3), y exhortando al devoto a prepararse con un buen examen y con “encendido deseo” (cap. 14) y “abrasado amor” (cap. 17), etc.

Y en la misma línea, remitimos a nuestras reflexiones sobre las concepciones relativas a la misa que parecen derivarse de los modos de vivirla¹²⁵. En efecto, las ideas sobre esta celebración, como un acto de culto *clerical* del cual los fieles son espectadores, constituirían un marco poco apropiado para la *iniciativa* seglar de purificarse y acudir a recibir la comunión. Aquí resulta de primordial importancia, también, observar que probablemente otros ritos, litúrgicos y paralitúrgicos (tomar la paz y recibir el pan bendito) eran vividos por los fieles como sustitutivos de la comunión¹²⁶, como después se recordará.

La falta de indicios positivos sobre la comunión laica frecuente, junto con los argumentos lógicos contrarios, autoriza a suponer que aquella *no* se produciría en las tierras del Campo de Calatrava (nos referimos a ellas, y no a las de Zorita, también de la Orden, porque en las primeras los datos procedentes de los inventarios de iglesias y de las visitas a los templos aportan, en cambio, información relativa a otras manifestaciones religiosas en el marco parroquial)¹²⁷. En general, resulta difícil confirmar para zonas concretas la idea general, expuesta en algunos estudios, de que en la baja Edad Media se empezaba a extender la comunión frecuente entre el laicado. No obstante, cierta curiosa referencia, inserta

¹²⁵ *Vid.* reflexiones acerca de concepciones sobre la misa en la parte anterior a la presente, “III: La Misa Mayor”, en el análisis derivado de “La asistencia a la misa mayor” (cap. 6).

¹²⁶ *Vid.* “III: La Misa Mayor”, capít. 10: “La vivencia diferenciada del desarrollo del culto”.

¹²⁷ Para la zona alcarreña, como se sabe, carecemos de ese tipo de documentos relativos a las iglesias mayores y a la práctica sacramental que en ellas tuviera lugar. La razón, recordamos, reside en que el carácter más restringido de la jurisdicción religiosa de la Orden sobre las villas y lugares de Zorita y Almoguera no lo permitía; las noticias de la religiosidad proceden de las visitas a los asuntos públicos, dirimidos con los concejos –que incluyen el cumplimiento de la obligación de recibir en Pascua los sacramentos de la penitencia y la comunión, pero ello es por considerarse una cuestión pública, de deber legal-- o de visitas a cofradías, ermitas y hospitales; en todo caso, hay intervención calatrava en cuanto a devociones eucarísticas en las iglesias (por ejemplo, a propósito de las bulas del Santísimo Sacramento, y sobre cómo se invertía en la mayor honra de la Eucaristía el dinero recaudado por ese concepto...).

en la constitución 7ª del Sínodo de Alcalá de 1481, podría estar reflejando indirectamente esa realidad para algunos lugares de la archidiócesis toledana, en la que se encuadran los arciprestazgos de Calatrava, Almoguera y Zorita, aunque podría tratarse más bien de la propia ciudad de Toledo:

“Quando en la Iglesia alguno viniere a comulgar que el cura e clerigo que diere el sacramento faga desir al que comulga solamente confesion general con la absolucion acostumbrada, domine non sum dignus, sin otras oraciones nin interrogaciones, los que lo contrario fisieren que los Arciprestes los suspendan por ocho dias, e si alguno fisiere error notable en la dicha forma de comulgar o tal que cause escandalo, que nos sea referido por el tal arcipreste para que le mandemos castigar”¹²⁸.

A tenor del texto, había descontento y escándalo entre los seglares ante la costumbre de algunos clérigos de interrogarles en público antes de darles la comunión. Esa costumbre vendría a explicar, como el resto de factores, la renuencia de los fieles a acercarse a recibirla. Pero también puede reflejar –y esto sería interesante-- la actitud de recelo por parte del clero ante una costumbre novedosa, que quizás estaba empezando a extenderse más que en tiempos anteriores: los clérigos desconfiaban de que un feligrés que quisiera comulgar estuviera en gracia, y lo manifestaban, quizás porque se estaban encontrando con un fenómeno nuevo.

En el señorío calatravo, por lo tanto, no hay ninguna seguridad –probablemente ocurre lo contrario-- de que los feligreses comulgaran fuera del tiempo prescrito por el mandamiento de la Iglesia y fuera de la recepción del Viático. Desgraciadamente, carecemos también de noticias relativas a las *primeras comuniones* de niños y niñas, actos que, aunque se diluyeran entre la comunión de los adultos por Pascua, debían de tener una relevancia especial e implicarían a muchas familias. Sí hay datos en la documentación que reflejan que

¹²⁸ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*. Apéndice, p. 337.

el hecho de comulgar se producía: por ejemplo, las “toallas de comulgar” tan profusamente nombradas en los inventarios, y otros paños y paramentos semejantes existentes en las iglesias, ricos en tejidos y adornos. Pero podría limitarse su uso a la comunión clerical o, en todo caso, a la de los fieles en Pascua.

Ahora bien: la abstención de recibir este sacramento no implicaba desprecio ni indiferencia hacia él. Más bien se debería a ese conjunto de factores citados. Tampoco cabría deducir escepticismo sobre la presencia real de Jesucristo en las especies consagradas.

En todo caso, habría que hablar de un *exceso de rigorismo* como rasgo predominante de la formación recibida por los laicos sobre este sacramento, rigorismo que implícitamente presentaba como preferible la excepcionalidad de comulgar, y ello se acomodaba a los usos vigentes, como se ha dicho.

Y también la concepción de la comunión que se transmitía acusaba, seguramente, una *minimización de lo cristológico*. En efecto, si no se ponía el acento sobre sus efectos en el alma, en el sentido unitivo con Jesucristo con su gracia transformante para la vida cristiana habitual, y sólo se resaltaban los merecimientos que debía acumular previamente el fiel, junto con el elemento escatológico (la comunión como prenda de vida eterna¹²⁹), parecería lógico pensar que no era imprescindible salvo antes de morir.

Y si se hacía hincapié, no tanto en los frutos dichos para el alma (salud y alimento, ayuda para vencer la tentación, confirmar la fe y activar las virtudes, asemejarse con Cristo), sino, por el contrario, en la Eucaristía como epifanía de Dios y , por ello, en la reverencia, veneración y honra que le era debida, todas estas últimas actitudes podían practicarse también sin comulgar, sólo por la adoración al Sacramento.

¹²⁹ “El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día”.- Jn. 6, 54.

Esta última postura espiritual parece remitirse preferentemente a la noción de la *omnipotencia de Dios*, que tan importante parece en la forma de percibir la Eucaristía (a ello nos referíamos al hablar de la minimización de lo cristológico). Y en esa línea, podría entenderse que la presencia plena del Dios infinitamente poderoso e infinitamente justo en un simple hombre podía llegar a causar efectos trágicos, si éste estaba en pecado. El maestro teólogo Pedro Ciruelo, en su *Reprouacion contra las supersticiones y hechizarias* (1530), denuncia entre las ordalías practicadas (las “saluas y desafíos”) para descubrir al sospechoso de un pecado o delito, la de comulgar sin previa confesión. Así, al mismo nivel que agarrar un hierro candente o batirse con otro sin salir dañado en ningún caso, es situada la comunión de uno que *no* ha confesado, pero que al no sufrir por ello efectos destructivos, demuestra su inocencia:

“Y algunos religiosos hallaron la salua de tomar el sancto sacramento de la comunion sin confessarse (...) El que lo tomaua juraua que si tenia culpa, que reuentasse con ello”¹³⁰.

Este uso constituye un buen testimonio de que la presencia de Dios en las especies consagradas, que consumía el comulgante, no era objeto de increencia, ni menospreciada. Sino al contrario, era tanta la conciencia de la grandeza y del poder de Dios, que se exigía la extrema pureza del alma que lo recibía. Por otro lado, es muy revelador el hecho de que fueran *religiosos* aquellos que practicaban este tipo de ordalía: el comulgar se entiende como una práctica reservada o propia de clérigos y consagrados.

¹³⁰ P. CIRUELO: *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*. Introd. y ed.: A.V. EBERSOLE. Valencia, 1978, p. 67 [Parte II, cap. 7].

Ahora bien: no hay que descartar que estuviera difundida la noción de que era posible *comulgar espiritualmente*, y que, con esos términos o con otros, así lo recomendaran los clérigos a sus feligreses. Unas líneas más abajo recordaremos que había ciertas ocasiones, rituales o no, en que las disposiciones recomendadas a los fieles, al menos por los tratadistas, y que parece estaban generalizadas en el sentir general, se asemejaban a lo que en la literatura piadosa se llama *comuni3n espiritual*, aunque sin una plegaria determinada para ello (como la que se difundió más tarde), y que debía de llevar aparejada la transferencia del foco de piedad: desde el Padre, *al Hijo como centro*, a *Cristo y su Pasión y Redenci3n*.

En todo caso, si no se comulgaba, en cambio el *auge de la devoci3n a la Eucaristía* –considerada aparte de la comuni3n o de la comuni3n como Viático-- precisamente sí ha quedado ampliamente documentado entre las gentes del Campo de Calatrava y también en la zona septentrional de los dominios de la Orden o tierras de Zorita.

En otra parte de este estudio se tratará en detalle de esta devoci3n a la Eucaristía dentro de la misa y fuera de la misa: en el primer caso, recuérdese lo relativo a la Elevaci3n; y en cuanto a la devoci3n eucarística fuera de la misa, todo lo que toca a la honra y ornato del sagrario, los posibles actos de culto al Santísimo Sacramento –exposiciones en su custodia desde el tabernáculo abierto–, las cofradías del Corpus Christi, la toma de bulas del Sacramento, las procesiones eucarísticas y, por supuesto, la de la fiesta del Corpus en particular..., y la veneraci3n al Sacramento manifestada en el acompañamiento de la conducci3n del Viático, que se convierte en una auténtica procesi3n, llevado en custodia, bajo palio, con luz y campanilla y, eventualmente, cofrades. Coinciden las preferencias de las gentes –como donantes-- con las de autoridades locales y clero parroquial,

que invierten dinero en los ornamentos y paños más suntuosos para realzar todo lo relativo a la reserva sacramental y su traslado hasta los moribundos¹³¹.

Pero el sentido de este culto a la Eucaristía no se agotaba en la adoración. También se vivía el sentido del Cuerpo de Cristo como pan de salvación, aunque sin la manducación: como alimento para el alma y también salud para el cuerpo (con todos los interrogantes antedichos sobre la espiritualidad de la comunión). Es decir: existían *otros medios sustitutivos de la comunión* para los fieles, y hemos documentado que se practicaban al menos en las iglesias del Campo de Calatrava.

Nos referimos al uso de distribuir el *pan bendito* hacia el final de la misa. Para los testimonios encontrados al respecto en la zona calatrava, remitimos a la exposición dedicada a la celebración de la misa¹³². Recuérdese que incluso tratadistas como el mismo Hernando de Talavera sancionaban esta devoción popular, estimulándola y relacionándola directamente con la misma comunión. Él sitúa este uso después del rito de la paz y antes de consumir la comunión el sacerdote bajo las dos especies.

“Dan otrosí entonces el pan bendito en los domingos –dice el fraile jerónimo-- ... *Representa eso mesmo la comunión* cotidiana e despues de domingo a domingo que en el comienzo de la fe cristiana los fieles rescibían”¹³³.

Es cierto que Hernando de Talavera asignaba a la distribución de ese pan bendito el significado directo de recordar cómo Dios sació a su pueblo de pan en el desierto, así como la multiplicación de los panes realizada por Jesucristo. Pero estas mismas alegorías prefiguraban teológicamente la propia comunión, la entrega

¹³¹ *Vid.* la parte correspondiente en la devoción eucarística, y también lo relativo a las vestiduras litúrgicas.

¹³² *Vid. supra*: “La vivencia de la liturgia de la misa mayor”.

¹³³ *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa y de lo que en cada una se debe pensar y pedir a Nuestro Señor*, capít. XL, p. 91.

por Cristo de su mismo Cuerpo y Sangre en alimento¹³⁴. Y además, el obispo de Granada recuerda, para animar a los fieles a tomar de ese pan bendito con devoción, que al bendecirlo el sacerdote ruega al Señor “que todos los que dello gustaren reciban sanidad del anima e del cuerpo”. Es decir, frutos análogos a los de la comunión: sanar, salvarse, alcanzar la eternidad. Igual que la comunión es prenda de vida eterna¹³⁵, los fieles deben pedir, al recibir el pan bendito, el gozo eterno recibiendo a Dios para siempre: “... roguemos a Nuestro Señor que de sí mesmo, que es pan bivo e celestial, nos quiera por siempre en su gloria hartar”¹³⁶. Finalmente, el mismo autor, en otra de sus obras, asegura que debe abstenerse de recibir este pan bendecido aquél que esté excomulgado¹³⁷.

Es una costumbre litúrgica popular, por lo tanto, que probablemente se vivía muy seriamente como un trasunto de la comunión.

En segundo lugar, y en esta misma línea, quizás la contemplación del Cuerpo de Cristo durante la Elevación, el “ver a Dios”, se identificaba con la comunión¹³⁸. Carecemos de datos que confirmen para nuestros territorios esta interpretación que se otorgaba al hecho de asistir al “alçar”, que al parecer estaba muy extendida: según la literatura religiosa, incluso se requería una pureza de

¹³⁴ “En verdad, en verdad os digo: Vosotros me buscáis no porque habéis visto los milagros, sino porque habéis comido los panes [*multiplicación de los panes y los peces relatada en Jn. 6, 1-15*] y os habéis saciado; procuraos no el alimento peredecero, sino el alimento que permanece hasta la vida eterna, que el Hijo del hombre os da” (Jn. 6, 26-27). “Yo soy el pan de vida; vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron. Este es el pan que baja del cielo, para que el que lo coma no muera”. (Jn. 6, 48-50).

¹³⁵ “Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan, vivirá para siempre, y el pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo ...” (Jn. 6, 51). “El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día”. (Jn. 6, 54).

¹³⁶ *Tractado de lo que significan las cerimonias de la misa*, p. 91.

¹³⁷ *Breue doctrina y enseñança que ha de saber y de poner en obra todo christiano y christiana...*, ed. L. RESINES: *La “Breve doctrina” de Hernando de Talavera*, [fol. 13v] p. 114.

¹³⁸ Recuérdense, de nuevo, las aseveraciones de Hernando de Talavera, al explicar “lo que significan las cerimonias de la misa” respecto a la consagración del Cuerpo del Señor: “que cuando nos lo muestran para adorar, parece que en alguna manera nos lo dgan a comunicar” (Ibid., p. 89).

corazón para mirar las especies elevadas por el celebrante rayana a la adquirida tras la confesión; y desde luego se vedaba esa contemplación a quienes estuvieran en pecado mortal¹³⁹.

Sí contamos con testimonios sobrados de la vehemencia que se ponía en esta devoción, como queda explicado en las páginas de este trabajo dedicadas a la devoción eucarística.

Lo mismo cabe decir de la acción de *tomar la paz*, una tercera posible vía para sustituir la comunión: “Devémosla tomar con mucha devoción, proponiendo firmemente de confesar y emendar todo pecado y error e quitando de nuestro corazón todo odio, ira y rencor, *ca el tomar de la paz es una manera de comunión que se debe hacer con grande pureza de corazón*”¹⁴⁰.

Y por último, quizás también habría cristianos que vivieran con intensidad, y en la línea de la actitud citada, el momento en que comulgaba el presbítero celebrante de la misa. Se quería hacer ver que en esa acción estaba representando a todos los demás fieles, y éstos podían pensar, al ver al clérigo consumir el Cuerpo y la Sangre, que entonces ellos comulgaban también, aunque espiritualmente¹⁴¹.

De todo lo expuesto, se aprecia que la comunión, convertida en acto normalmente fuera del alcance de los fieles, no tenía mucho éxito como obligación legalista a pesar de sus extraordinarios frutos, dado el obstáculo que se debía salvar previamente: una purificación total pasada por el tamiz humano del

¹³⁹ Son los criterios manejados en sus obras por Hernando de Talavera.

¹⁴⁰ *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa*, cap. XXXIX, p. 91.

¹⁴¹ Cuando el sacerdote se hiere los pechos confesándose pecador, los fieles deben hacer lo propio, declarar también su condición pecadora y su indignidad –como el centurión del evangelio: “no soy digno de que entres en mi casa-- para recibir al Señor, “pues comulga luego [*el sacerdote*] y rescibe aquel santísimo sacramento por sí e por nos, ca él lo recibe sacramentalmente y nos lo recebimos espiritualmente”.- *Tractado...*, cap- XLII, p. 91.

confesor propio, que además debía ser una purificación sostenida durante un tiempo (unos días, al menos), con tales expresiones externas e internas que no facilitaban el integrar la recepción del sacramento en la vida habitual.

Ahora bien, una vez que dejaba de sentirse como imprescindible la propia perfección como condición necesaria para acceder al sacramento --desde el momento en que asumían que ellos no comulgaban-- parece que los fieles se acercaban a la Eucaristía de un modo afectivo. Con actitudes quizás supersticiosas o quizás de alabanza, súplica, emoción y temor. Concentrada su devoción en Jesucristo o en una noción más general de Dios. Con el respaldo y la seguridad que les daría el hacerlo colectivamente (de rodillas ante un sagrario abierto para impetrar el fin de una catástrofe natural¹⁴², o presenciando una procesión en la calle). Pero, seguramente, siempre con intensidad.

Así, es posible que, paradójicamente, el sentido de la comunión como alimento para el hombre y como recepción de Dios en la propia alma, fuera vivido con más fervor o vehemencia cuando no hubiera manducación que cuando ésta fuera obligada. Con más fervor, en el primer caso, que cuando se comulgara pero en el contexto de cumplir un deber marcado.

Es decir: quizás ocurría que en la observancia del precepto durante días prefijados, y con unos cauces y modos sabidos de antemano, cabría menos la actitud expectante y abierta a recibir unos frutos espirituales, que cuando los feligreses acompañaran por las calles al Sacramento llevado a un moribundo, cuando lo vieran alzado en la misa, o cuando identificaran la *lumbraria* --luz ardiendo permanentemente ante el sagrario-- con sus propias donaciones, o tuvieran conciencia de haber contribuido a que en el interior del tabernáculo la reserva sacramental estuviera más delicadamente tratada, a base de mandas de paños o recipientes ricos.

¹⁴² Vid. las recomendaciones al respecto de Pedro Ciruelo en su *Reproucion de las supersticiones y hechizerias*, comentadas al hilo de la devoción a la eucaristía en este trabajo.

Aunque “en el tiempo ordenado, debe –el fiel-- recibir el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo con amorosa reverencia”, dice el autor de la *Imitación de Cristo*, cuando no lo pueda hacer ha de comulgar “secretamente”, y con su anhelo y el recuerdo de la Pasión, “se enciende en su amor”¹⁴³.

4.7. LA UNCIÓN DE ENFERMOS O *EXTREMAUNCIÓN*.

Se trata aquí, someramente, del *sacramento*; pensando en la unción aplicada a los moribundos, no nos referimos a los rituales funerarios en conjunto¹⁴⁴.

No disponemos de noticias explícitas al respecto, y poco puede añadirse a lo ya expuesto al tratar del *óleo* y *el crisma* como materia de varios sacramentos. Remitimos a ese apartado¹⁴⁵, pues el primero, el óleo consagrado o bendecido por

¹⁴³ Pero este autor exhorta a comulgar a menudo, pues quien sólo busca prepararse a comulgar en el tiempo obligado normalmente lo hará mal: “el que no se apareja en otro tiempo sino para la fiesta, o cuando le fuerza la costumbre, muchas veces se hallará mal aparejado”, afirmación que no oscurece su recomendación sobre la comunión espiritual. *Imitación de Cristo por Tomás de Kempis*, Libro IV, cap. X [pp. 226-227 de la ed. citada].

¹⁴⁴ *Vid. infra* en la última parte de este trabajo, dedicada a las devociones – fundamentalmente a la Virgen y a los santos–, en el capítulo sobre “Otras vertientes de la devoción del pueblo: limosna piadosa y prácticas funerarias”, el epígrafe de las prácticas funerarias: enterramientos, celebraciones por los difuntos, actitudes ante la muerte.

¹⁴⁵ *Vid. supra* en esta misma parte IV sobre “Los Sacramentos”, el final del capítulo 12 dedicado a tratar de libros y otros elementos litúrgicos que se utilizan en

un obispo¹⁴⁶, es la “materia” auténtica e imprescindible para la unción de enfermos, hasta el punto de que, sin aquél, el sacramento queda sin efecto.

Cabe preguntarse sobre cuál es la ocasión de administrarlo, y a quiénes: ¿a los moribundos? ¿o bien a los enfermos, aunque no se tema por su vida? Los documentos, en particular los inventarios de las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava manejados, hablan del “oleo infirmorum”, óleo de los enfermos que serviría para ungirlos. Pero según los testimonios de los tratadistas bajomedievales, el sacramento se tiene verdaderamente como “extrema unción”, más que como “unción de enfermos”. Explícitamente advierte el obispo de Ávila Diego de los Roeles en el sínodo abulense de 1384 que ha de reservarse para aquellos que están muriendo: “no se deve dar salvo al enfermo quando han dél mas esperançã de muerte que de vida”¹⁴⁷. La misma posición toman otros tratados sobre sacramentos, como el compendio recogido por el obispo de Segovia Pedro de Cuéllar en el Libro Sinodal de 1325: es cierto que lo refiere a los *enfermos* en general, y tiene en cuenta que un efecto que puede producir esta unción es la salud o alivio corporal; pero también explica que se da la unción al que va “a entrar en el talamo de su Esposo a alegría perdurable”, es decir, la vida eterna, y el sacramento le ayuda a que lo haga con dignidad¹⁴⁸. Es el sacramento de la “*postrimera unción*” (Diego de los Roeles)..

Con toda probabilidad la administración de este sacramento estaría asociada al hecho de llevar el Viático a los enfermos. También aquí hemos de

general para los sacramentos o para varios de ellos. De “Los óleos y el crisma” se ocupó el último apartado.

¹⁴⁶ Ya se indicó que habitualmente habrá de ser el toledano, y se hará llegar a los curas a través del arcipreste de Calatrava (llamado también de Ciudad Real), que no podrá cobrar por ello; de todos modos, la Orden de Calatrava tenía privilegios apostólicos defendiendo su derecho de recibir el óleo y el crisma de cualquier obispo para sus parroquias. *Vid.* “Los óleos y el crisma”, *supra*.

¹⁴⁷ Sínodo de Ávila en Bonilla, 4 de julio de 1384, 4.- Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon hispanum*, VI. Madrid, 1993, p. 16.

¹⁴⁸ Libro Sinodal de 8 de marzo de 1325, en Segovia, 47.- Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon hispanum*, VI. Madrid, 1993, p. 327.

remitir a lo indicado al respecto en otro lugar¹⁴⁹; el realce progresivo de esta “procesión” en que se convierte la conducción del Viático es indudable, y esta solemnidad alcanzaría al sacramento de la unción.

Estos elementos son los que pueden aportar indicios sobre la administración del sacramento, además de la existencia de libros litúrgicos conteniendo exclusivamente el rito, según se explicó arriba¹⁵⁰. No hay rastro del temor supersticioso a recibir esta unción “extrema”, algo que, según parece, no era infrecuente en la mentalidad popular al final de la Edad Media (se temía que provocaría efectos no deseados para el que siguiera vivo).

Sí puede afirmarse sin lugar a dudas que se trataba de un sacramento apreciado. De hecho, la valoración de que es objeto parece ir en aumento al final del siglo XV y comienzos del XVI, tanto entre los responsables locales de las iglesias (clero, mayordomo, oficiales concejiles), como en el sentir de los visitantes calatravos. Se intensifican los signos de respeto que rodean al “*olyo ynfermorum*” que constituía, en efecto, la materia del sacramento, con el que se ungían los cinco sentidos del enfermo para suplicar perdón por los pecados que hubiera cometido con la vista, el oído, el olor, el gusto y el tacto (como se sabe, la unción perdonaba los pecados veniales y fortalecía al enfermo en las virtudes, además de contribuir al alivio corporal).

Al menos, sabemos que se cuidaba el modo de guardar y custodiar el óleo: en lugar privilegiado, en ampollas o “crismeras” (sic) de plata, con “tapador” del mismo metal preferentemente a otros recipientes de estaño. El óleo de enfermos, bendecido, era guardado con honor, en definitiva: en muchas ocasiones era

¹⁴⁹ *Vid. infra*: en la *Devoción a la eucaristía*, y en el marco de la veneración de que es objeto *fuera de la misa*, el capítulo sobre “Los ritos de veneración al Sacramento fuera del templo: el Viático llevado a los enfermos, objeto de culto”.

¹⁵⁰ Recuérdese que junto con los libros para los sacramentos en general, hemos documentado en el Campo de Calatrava libros, opúsculos o cuadernos con la “extrema unção”, o “para bautizar e olear”.- *Vid. supra*: capítulo 12, “Los libros y otros elementos litúrgicos para la administración de los sacramentos”.

albergado en el sagrario (junto con el crisma y el resto de objetos más valiosos del templo, además de la Eucaristía). Como ya se dijo, coincidía el esmero con que se custodiaba en las iglesias, con el deseo de los visitantes calatravos, que coincidían con el aprecio local y también indicaban el sagrario como el lugar idóneo para guardarlo. Es cierto que desde la década de 1530 los visitantes ordenan disponer otro modo de tener el óleo de los enfermos: las crismas estarían en una alhacena bajo llave junto a la pila de bautizar, todo ello rodeado de una verja también con cerradura (dentro de lo que hemos dado en llamar una especie de “recinto bautismal”). Resulta significativo también el hecho de que en esta época se haga expresamente una “visitaçion a los sacramentos santos del olio e crisma e el olio de los enfermos”.

En todo caso, son manifestaciones de la estima por el sacramento, algo de lo que las gentes participan igualmente con sus mandas piadosas a favor de las iglesias (hacen donación de objetos de plata destinados a convertirse en tales crismas, por ejemplo).

Nótese, finalmente, que aún careciendo de testimonios sobre la administración de la unción en sí, es lógico suponer que, vinculada a la conducción del Viático, resultaría muy solemne. Piénsese en el desplazamiento desde la iglesia hasta la casa del moribundo: el cura y otros clérigos revestidos con suntuosidad, en lo posible (con capa, estola, paño sobre los hombros, etc., porque llevan también la eucaristía), con el relicario en sus manos portado mediante paños; con un acompañamiento de palio, linterna, velas, campanilla; y mozos o muchachos, o el sacristán, que tendrían que llevar también un libro para poder administrar la penitencia y la comunión, y la propia extremaunción, además de la crisma o ampolla de plata con el óleo consagrado.

Por último, cabe suponer también que, al menos en muchos casos, todo ello se realizaría ante un “público” que presenciaría la administración de la unción. Ya tendría acompañamiento la “procesión” llevando el Viático, a modo de cortejo piadoso (era una práctica apreciada, fomentada por la concesión de indulgencias a los que acompañaran la eucaristía). Pero además, es muy probable

que también hubiera gente –familiares, vecinos– mirando cómo se procedía a ungir al enfermo; es muy significativo lo que a este respecto sugiere indirectamente el sínodo diocesano de Alcalá de 1481, del arzobispo toledano Alfonso Carrillo: denuncia que muchos clérigos, con ocasión de dar el Santo Sacramento a los enfermos, dicen cosas que no vienen al caso, y cometen errores, por lo llevar la fórmula escrita y *no querer parecer ignorantes ante el pueblo*¹⁵¹

El acto *coral* en que se convierte la muerte englobaría también la administración de esta unción extrema con unos óleos tan reverente y celosamente preservados.

Como se indicaba en la introducción a este capítulo que ahora se cierra, el cristiano a quien se administran los sacramentos es *feligrés* de su parroquia –ésta, como cauce natural para esa vida sacramental–, pero también como mero *vecino* en una *comunidad política y social* se ve afectado por las nociones morales anejas a la vida sacramental. Como ser humano socializado en un medio confesionalmente cristiano, es despedido de este mundo y preparado para el otro por los clérigos que traen los sacramentos desde la parroquia hasta su casa, acompañados probablemente por otros vecinos de la localidad.

En todo caso, en mayor o menor grado según el sacramento del que se trate, la imbricación entre lo social y lo moral-religioso ha de tenerse en cuenta como telón de fondo para el estudio de los sacramentos en esta época, y desde esa

¹⁵¹ El texto se refiere literalmente a la administración de la comunión a los enfermos, pero no deja dudas sobre la afluencia o, al menos, reunión de gentes alrededor, cuando habla de clérigos del arzobispado que no guardan la forma de los libros “sacramentales”, “e dicen diversas cosas a las veces ajenas del proposito, e unos disen convenientemente de coro aquellas santas palabras, e otros, queriendolos omitir, e por no ser vistos inorantes delante el Pueblo, por no desir los articulos por escrito ... disen por su inorancia o por impedimento de lengua algunos errores”.- Sínodo diocesano de Toledo: Alcalá, 12 de mayo de 1481, 7.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*. Apéndice, p. 337.

perspectiva abordaremos en el siguiente capítulo el que resta por tratar en lo que se refiere a los laicos: el matrimonio.

Capítulo 5

EL MATRIMONIO Y LOS PECADOS PÚBLICOS CONTRA LA MORAL SEXUAL.

Considerado como sacramento --tal como también ocurre habitualmente con los demás--, no aparecen en las visitas consideraciones enunciativas ni reflexiones pastorales sobre el matrimonio, del tipo de las que pueden hallarse en la literatura canónica y la doctrinal. Por ejemplo, del tipo de las incluidas en sínodos toledanos de las últimas décadas del siglo XV, tal como el de Alcalá de 1480¹ celebrado por el arzobispo Carrillo, que se refiere al matrimonio como institución natural y divina, a sus propiedades y condiciones, sus fines, sus impedimentos, etc. También contrasta el silencio que se guarda al respecto en las visitas calatravas con las exposiciones sobre la teología y la disciplina de este sacramento (y de otros), contenidas en los ya reiteradamente citados tratados catequéticos y doctrinales del bajo Medievo y de los comienzos del siglo XVI.

La competencia de la Orden militar en el terreno del matrimonio es, sobre todo, de índole *moral*. Desde la actitud legalista característica de los visitantes, vigilan la existencia de pecados de clara repercusión social relacionados con el vínculo entre hombre y mujer, pero apenas entran en el campo de la naturaleza sacramental del matrimonio (salvo para darlo por hecho como referente normativo, criterio de vida en pecado o no). Ni siquiera inciden en los aspectos disciplinarios internos del sacramento que pueden concurrir en la nulidad, a pesar de que siempre la milicia protestó contra la actuación judicial arzobispal en las causas matrimoniales de sus vasallos, y a pesar, incluso, de que tal competencia le fue concedida a autoridades religiosas de la Orden por privilegio papal.

¹ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV, pp. 301 ss.

Menos aún dejan traslucir una mínima imagen mental relacionada con la teología del matrimonio, ni justifican con argumentos la gravedad de los pecados del amancebamiento y otros similares.

5.1. EL MATRIMONIO COMO SACRAMENTO Y CELEBRACIÓN, Y COMO CAUSA JUDICIAL ECLESIAÍSTICA.

5.1.1. El modo de contraer matrimonio.

En cuanto al rito litúrgico para la celebración del sacramento en sí mismo, a falta de descripciones remitimos a lo que pudo exponerse sobre los libros de liturgia sacramental: las iglesias parroquiales cuyos inventarios nos han llegado (en el Campo de Calatrava) disponían adecuadamente de *manuales* y *sacramentales* del tipo que llamábamos “plenario”, con las fórmulas para todos los sacramentos de administración presbiteral y, además, las fórmulas para las *bendiciones*, que incluirían las del matrimonio (además de otras acciones “sacramentales” como las procesiones). Por otra parte, minoritariamente hemos documentado la existencia de libros u opúsculos para velaciones, como el “*manual para velar y bautizar*” en pergamino que tenía la iglesia parroquial de Santiago en Carrión en 1493.

Sí queda acreditada la distinción entre dos ceremonias: los *desposorios* y las *velaciones*. En la primera, los desposorios, es de suponer que, como en otros lugares, los novios suscribían su compromiso, “con palabras de futuro” (aunque los sínodos de la archidiócesis de Toledo se refieren también a esponsales “con palabras de presente”: la diferencia, pensamos, estaría en la edad de los desposados y, en función de ella, el grado de actualización del compromiso).

Ignoramos si era costumbre en las tierras calatravas al final de la Edad Media que interviniera la Iglesia en esta ceremonia del esponsal. En otras partes esta acción era realizada en presencia de un clérigo². Muchos siglos antes, en la primitiva Iglesia hispánica en los esponsales el sacerdote bendecía a la futura esposa –imponiéndole las manos–, e incluso ese rito otorgaba a los desposorios previos al casamiento una consistencia “equiparable a la del mismo matrimonio”³.

Lo que parece claro es que en nuestra zona los desposados que así se prometían o comprometían para el posterior matrimonio eran adultos, al menos en bastantes casos. Muchos empezaban ya entonces a convivir y hacer vida marital.

La celebración religiosa del matrimonio “*en fas de la Santa Yglesia*”⁴ o “ante la faz de la Iglesia” (consentimiento libre de los esposos y bendición del sacerdote) tendría como núcleo la expresión pública del mutuo consentimiento por parte de los contrayentes, como se conoce para la época en otros lugares y también en la archidiócesis de Toledo; mientras lo declaraban, el sacerdote les tomaba las manos⁵. Con la temprana introducción de un diálogo en la ceremonia⁶, el presbítero les inquiría sobre su libre voluntad pero también, en ciertas zonas,

² Un sacerdote interrogaba a los jóvenes, quienes pronunciaban tales “palabras de futuro”, tomándose la mano derecha (el gesto, según cierto manuscrito de Upsala del siglo XV).- E. DELARUELLE, E.-R. LABANDE y P. OURLIAC: “La práctica religiosa”, en Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días (dir. A. FLICHE y V. MARTIN), XVI: La crisis conciliar. Valencia, p. 148, n. 75.

³ Llegaba a prohibirse que una joven desposada con un hombre contrajera matrimonio con otro: no era posible, según contestaba el papa Siricio a la consulta de Himerio de Tarragona, a causa de la citada bendición recibida por la desposada.- M. SOTOMAYOR Y MUÑOZ: “La Iglesia en la España Romana”, en Historia de la Iglesia en España (dir.: R. GARCÍA VILLOSLADA), I: La Iglesia en la España romana y visigoda. Madrid, 1979, pp. 291-292.

⁴ Por ejemplo, en el mandamiento de los visitadores de enero de 1502 al concejo de Daimiel.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg.- 6.075, núm. 27, fol. 140r.

⁵ Sínodo diocesano de Alcalá de 1480, 32.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: Ibid., p. 322.

⁶ El diálogo entre el celebrante y ambos contrayentes se establece “desde muy pronto” en la celebración religiosa del matrimonio, según afirma Jacques Paul al explicar los rituales recogidos por libros del siglo XII pero que, sin duda, proceden de costumbres muy anteriores.- La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII), 1: El despertar evangélico y las mentalidades religiosas. Barcelona, 1988, p. 509.

sobre su grado de consanguinidad. No podemos verificar si –como era habitual– tal consentimiento de los casados, el uno para con el otro, tenía lugar ante la puerta del templo⁷ (como trasunto del rito doméstico muy anterior). En todo caso, inmediatamente seguiría la bendición del sacerdote, la unión de la mano derecha de ambos, y la entrega de anillos y arras. Y después, entrando al templo, la misa de matrimonio. Esta incluía, por lo que se sabe –aunque no tenemos testimonios, repetimos, para nuestra zona–, la bendición nupcial previa al rito de la paz. Le seguía la imposición del “velo” o palio sobre los cónyuges, indicando el yugo que los une, según ejemplos para los siglos XIV y XV en el Occidente europeo.

Los visitantes calatravos, en las inspecciones visitas realizadas a villas y lugares del Campo de Calatrava, dejan traslucir lo que para ellos es lo esencial en la ceremonia donde es contraído matrimonio: la *velación* y las *bendiciones nupciales en fas de la Santa Yglesia*⁸. Ignoramos si era habitual tener la misa con los novios. El “manual para velar” (en realidad, “para velar y bautizar”) apuntaría a un rito aislado, no necesariamente incluido en la misa. Pero por otro lado, podría tratarse de la guía litúrgica para casar que, cuando fuera necesario, acompañara a los misales: no está fuera de los usos de este tiempo, ni mucho menos, la adición de opúsculos, partes o porciones de las celebraciones litúrgicas. Por otro lado, la “velación”, a la que tanta importancia dan los visitantes calatravos, al parecer se daba en el seno de la misa nupcial –tomada como rito concreto de cubrir con el velo a los contrayentes, y no con un significado más amplio, como sinónimo de “casamiento”–.

⁷ Por ejemplo, según el Sínodo de Salamanca de 1451.- J. SÁNCHEZ HERRERO: Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV. León, 1978, p. 277, n. 93. En algunas zonas europeas, en el siglo XV había iglesias con una puerta especial para ello (decorada al efecto, y abierta sólo en esas ocasiones); así en ciudades de diócesis alemanas, como Nuremberg; y también en Inglaterra. En templos de zonas rurales, la puerta era sustituida por un baldaquino.- E. DELARUELLE, E.-R. LABANDE y P. OURLIAC: “La práctica religiosa”, en Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días (dir. A. FLICHE y V. MARTIN), XVI, p. 149, n. 77.

⁸ 1502, enero 26, Daimiel. Mandamiento al concejo.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.075, núm. 27, fol. 140r.

Respecto a esa celebración eucarística, sólo muy tardíamente hay referencias, en documentación de la Orden de Calatrava, a las “velaciones y *missa*” (con ocasión de las limosnas dedicadas a ello), con lo cual queda claro que la misa de bodas sigue a continuación de la escueta bendición nupcial que acompaña al consentimiento recíproco y a la consiguiente declaración de casados para los contrayentes (pero esto nos es conocido ya para el siglo XVII). En el mismo contexto, además, hay otras noticias sobre dicha misa: se alude a las velas, las ofrendas, las arras y un cantor como elementos de esta celebración. Igualmente, en el mismo documento, pero en este caso a propósito de los aranceles de derechos parroquiales, se citan los derechos por las *amonestaciones* para los matrimonios: ciertas cantidades para el rector y el sacristán, que se duplicarán si las partes piden que aquéllas sean leídas desde el altar⁹. Los textos del final del siglo XV o comienzos del XVI (visitas al Campo de Calatrava) tampoco se referían a estas amonestaciones; los visitantes no las exigían: las daban por realizadas o no les concedían importancia por quedar sus efectos fuera de su competencia. Pero la Iglesia en general, a través de los sínodos y concilios, otorgaba mucha trascendencia a este requisito previo¹⁰. Y en especial, los sínodos toledanos los exigían, denunciando con vehemencia los desposorios y matrimonios clandestinos: los clérigos de las iglesias tenían que dar publicidad a la voluntad de desposarse o casarse que tuvieran el hombre y la mujer concretos, en un número de veces y con tiempo suficiente para que quien conociera algún impedimento para ello, tuviera ocasión de manifestarlo. Sin embargo --se lamenta el diocesano en la asamblea de Alcalá de 1480-- esta norma canónica no se guarda, “en gran cargo de las conciencias de los que tales matrimonios e desposorios contraen”:

⁹ 1660, octubre 18, Madrid. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.065, s.n., respectivamente fols. 3v (para las velaciones y misa) y 2v (para las amonestaciones).

¹⁰ Por ejemplo en diócesis del Reino de León sus sínodos establecen que sea pregonado el matrimonio --antes de celebrarse-- en la misa, después del evangelio, a lo largo de tres domingos o fiestas sucesivos. Lo ordenan sínodos de León de 1267 y de 1303, los de Salamanca de 1396 y 1491, etc.

“Con grand causa e por muchas raçones los derechos interdixeron los matrimonios y desposorios clandestinos, e dispusieron que antes que fuesen los desposorios celebrados, se denunciase e publicase por los clerigos de las iglesias como fulano e fulano quieren casar, por que, si alguno pareciese diciendo haver impedimento entre ellos, non se concluyria el matrimonio, y por que, si después se dubdase interviniendo palabras de matrimonio, conste por los testigos que intervinieron, lo qual por negligencia de los curas e por malicia de los contrarios non se guarda”¹¹.

Las fiestas de bodas profanas, según diversas costumbres, se celebraban indudablemente en las tierras del señorío calatravo. Contamos con un testimonio que aflora en las fuentes porque constituye motivo de reprobación de los visitantes. Pero no tenemos datos sobre convites, danzas y otras solemnidades y placeres que incluían el espacio del templo, puesto que –a tenor de otras descripciones-- la comitiva acompañante de los novios acudía al casamiento entre músicas y bailes, y así llegaba hasta la iglesia. Lo refieren, entre otras fuentes, sínodos toledanos al prohibir que esos festejos tengan lugar en tiempos vedados para velaciones por el derecho canónico¹²).

En nuestro caso, sólo podemos acreditar que las fiestas de bodas eran importantes en la vida de la villa o lugar, y que se realizaban con toda la proyección social posible: tanto, que había concejos que invitaban a colación y bebidas a todo el pueblo cuando un vecino se casaba. Esto pone de manifiesto que el acontecimiento era vivido comunitariamente, y que lo privado y lo cívico se solapaban. Los visitantes, conocedores de ello, prohibieron esta práctica, que ha quedado por ello documentada en un lugar del partido de Zorita, Huerta de Valdecarábanos:

¹¹ Sínodo diocesano de Alcalá del 10 de junio de 1480, 33.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos. Apéndice, p. 322.

¹² Sínodo diocesano de Alcalá de 1480, 37.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: Ibid. 37, pp. 24-25. Entiende el arzobispo Carrillo que la intención de prohibir los casamientos en esos tiempos vedados no reside sólo en excluir el ayuntamiento carnal, sino también en evitar tales placeres y banquetes.

“Otrosy esaminando las cuentas del conçejo de la dicha villa fallamos que *de los bienes del dicho conçejo al tiempo que algund fijo de vesino se casa dan de beber*, lo qual es mucho desonesto non enbargante que lo teneys por costunbre. Por tanto, de parte de sus altesas e horden vos mandamos que de aqui adelante de los bienes del dicho conçejo *non se dé colaçion ni bebida* en semejantes actos, con aperçebimiento que sy lo contrario fisyeredes non se vos resçebira en cuenta e lo pagareys el dicho conçejo de vuestros propios bienes”¹³.

Es posible que en otros concejos, ciertos gastos --anotados en la “data” de las cuentas que presentan en las visitaciones-- respondan al mismo contenido, pues se trata de comidas y bebidas ofrecidas con dinero público de las villas, sin especificar la ocasión. Habitualmente, ésta suele estar asociada a una fiesta religiosa (fiesta patronal o voto del pueblo, y caridades). La actitud de los visitantes era de rechazo ante estos gastos en banquetes pagados con dinero público.

El mismo recelo, con la prohibición consiguiente, se observa en cierto fragmento de la visita hecha en abril de 1502 a la iglesia de Santa María de Gargantiel en Almadén. Ignoramos si la fiesta aludida es una celebración de bodas, pero podía serlo, dado el contexto y el hecho de tratarse de la misma visitación que había incluido el lugar de Huerta de Valdecarábanos. Desafortunadamente, falta en el legajo el folio inmediatamente anterior donde se expondría la situación condenada, y sólo se conserva el texto conteniendo la prohibición. Pero el tenor de la misma alude inequívocamente a festines con convites y --lo que es muy característico de las fiestas de bodas-- también bailes. Era el templo, con sus bienes, el que sufragaba el festejo:

[En el desaparecido folio anterior, los visitantes denunciarían la situación y amenazarían con imponer cierta pena a los responsables, presumiblemente el concejo del lugar y el mayordomo del templo; castigo o multa de los que ahora les dispensan.]

“... pero usando con vos de benenydad, çesa. Por tanto, de parte de sus altesas mandamos al mayordomo ques o fuere de la dicha yglesia que de

¹³ 1502, mayo 22, Huerta de Valdecarábanos, mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.110, núm. 17, fol. 216r.

aquí adelante non dé las tales bevydas ni comydas de los bienes de la dicha yglesia, salvo sy los tales [?] quisieren dançar o baylar para se deleytar e aver plaser, que se vayan a comer e beber a sus casas. Con aperçebimiento que sy lo contrario fisyere el dicho mayordomo, que lo pagará e tornará a la yglesia de sus propios bienes”¹⁴.

Por último, aunque más abajo se aludirá a este uso, no se puede dejar de apuntar aquí que era relativamente frecuente la práctica de conformarse con los desposorios como expresión del vínculo entre un hombre y una mujer (¿ante la Iglesia? ¿como una suerte de compromiso sin bendición ni presencia de clérigo?), que ya entonces comenzaban su vida en común. O bien postergaban la ceremonia de las velaciones para un momento ulterior, o bien no proyectaban en ningún caso el velarse (así, en ciertos lugares se alude a parejas que llevaban mucho tiempo en tal situación de convivencia e incluso tenían hijos). Las razones podrían ir desde el rechazo o temor a la indisolubilidad, a los requisitos que pudieran exigirse a los novios al ir a casarse (confesión).

5.1.2. Matrimonio y justicia eclesiástica.

En cuanto a los aspectos del vínculo matrimonial sujetos a la normativa canónica, con las posibles consecuencias sobre la ilegitimidad o invalidez de aquél, no son materia de indagación de los visitantes calatravos. Pero sabemos que precisamente las “causas matrimoniales” fueron motivo de pugna entre la Orden y la iglesia de Toledo.

¹⁴ 1502, abril 6. Almadén. Ibid., Leg. 6.110, núm. 15, fol. 159r. Falta el folio 158.

En efecto, preocupaba mucho en la archidiócesis de Toledo el aspecto jurídico del contrato matrimonial; en concreto, la cuestión de los desposorios y matrimonios clandestinos, y por ello insistían los sínodos (los de las últimas décadas del siglo XV) en su prohibición y en las sanciones para los clérigos que asistieran, en la fijación en detalle de los testigos (familiares y vecinos) y su número, etc. Y en general, la normativa canónica insistía habitualmente en los *impedimentos del matrimonio*, que, de celebrarse en esas circunstancias, lo invalidaban, tales como los grados de consanguinidad prohibidos –que el Concilio IV de Letrán había reducido a los cuatro primeros grados–, los parentescos espirituales por ser padrinos y madrinas de un mismo bautismo (o compaternidad), la bigamia, la ordenación clerical o consagración religiosa, la violencia ejercida sobre uno de los contrayentes, etc.¹⁵

En las tierras de la Orden de Calatrava los visitantes de la milicia dejaban fuera de su intervención estos aspectos. Así, podría haber desposados y velados en grados y situaciones prohibidas de derecho, pero de cara a la inspección calatrava esto no se traducía en actuaciones judiciales.

Sí se interesaban los visitantes por la existencia de los libros de registro de bautismos, mandaban perentoriamente que se realizasen y especificaban las anotaciones que debían contener. Como se pudo ver a propósito del sacramento del bautismo, el uso de estos libros de registro bautismal se extendió a lo largo de la primera mitad del siglo XVI en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava. Ahora bien: los enviados de la Orden, si bien reproducen las directrices diocesanas al ordenar los registros, no expresan nunca el argumento de lo necesarios que eran para identificar los parentescos espirituales generados por los

¹⁵ J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV, pp. 134-135. Vid. el Libro Sinodal del obispo de Segovia Pedro de Cuéllar (Sínodo de Segovia de 1325), en su constitución 44, “Maneras en que se embarga el matrimonio”: Pedro de Cuéllar cita y explica por extenso (en romance) los de “error, condicio, uotum, cognatio, crimen / cultus disparitas, uis, ordo, ligamen, honestas / census et affinis, si forte coire nequibis”.- Publ. y ed. A. GARCÍA Y GARCÍA: Synodicon hispanum, VI. Madrid, 1993, 319-320.

apadrinamientos, parentescos que afectarían a los posibles contrayentes de matrimonios. En efecto, es ésta la razón más importante que manejan las disposiciones sinodales –de Toledo y de otras diócesis–, dados los frecuentes problemas que se creaban por este motivo. De hecho, según denunciaba el obispo de Ávila en 1481, muchos matrimonios eran en realidad ilegítimos, porque las gentes “combidan al baptismo a muchos y muchas por compadres y comadres, de lo qual, asi entre ellos como entre los baptizados y los fijos de sus padrinos y madrinas nasce impedimento de cognacion espiritual, por la qual acaesce a muchos que no son legitimamente casados en nuestro obispado”¹⁶. Y a la inversa, los tribunales diocesanos sufrían una gran inseguridad probatoria cuando les eran solicitados divorcios aduciendo compaternidad, con aportaciones de testigos falsos en ocasiones (así lo denunciaban sínodos toledanos del final del siglo XV¹⁷).

Estos tribunales, en la archidiócesis de Toledo a la que corresponden los señoríos calatravos del Partido de Calatrava y Partido de Zorita, eran las audiencias arzobiscales de Toledo y de Alcalá, y entendían en los asuntos de nulidad matrimonial (“en las audiencias de las nuestras cortes e audiencias de Toledo y Alcala ay muchas causas matrimoniales en las quales se pide muchas vezes divorcios...”), según refieren los sínodos que el arzobispo Cisneros celebró en Alcalá en 1497 y en Talavera en 1498¹⁸. Cabe aventurar la deducción de que

¹⁶ Sínodo diocesano de Ávila de 1481 del obispo don Alonso de Fonseca, VI, 1ª parte, 1.- Publ. A. GARCÍA Y GARCÍA: *Synodicon hispanum*, VI, pp. 194-195.

¹⁷ El Sínodo diocesano de Alcalá de 1497 y el de Talavera de 1498, en la constitución 15 de ambos. Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, p. 359: “... ay muchas causas matrimoniales en las quales se piden muchas vezes divorcios, e las mas allegando cognacion espiritual, e por esperiencia se a fallado que algunas personas con instinto diabolico alleguan el dicho impedimento e falsamente sobornan testigos falsos para esto (...) estatuímos que de aqui adelante todos los curas (...) tengan perpetuamente en cada yglesia un libro de papel blanco encuadernado (...) en el qual el cura o su lugar teniente escriban los nombres de los bautizados e de sus madres e madres, si se saben, e de los padrinos e madrinas que le tienen al sacro fonte”.

¹⁸ En la constitución 15 en los dos casos. *Ibid.*, pp. 349 y 359.

no resultaba demasiado difícil, al menos no era imposible, obtener las nulidades. Adviértase que, cuando el sínodo de Alcalá de 1480 denuncia y condena la práctica de desposarse o casarse con un segundo esposo, marido o mujer sin haber muerto el primero, justifica la imposición de cierta pena a quienes hayan incurrido en ello –dos marcos de plata o uno– por el hecho de que los culpables hubieran omitido presentar la alegación de los impedimentos que habían invalidado la primera unión (parentesco, afinidad, etc.), fuera un desposorio o un matrimonio. De algún modo, se daba por hecho que era relativamente fácil que concurrieran impedimentos. Por ello, se daban plazos para aportar los documentos acreditativos de dispensas –en el grado de matrimonios en grado prohibido– o, como se acaba de mostrar, se sobreentendía que se alegarían dichos impedimentos ante jueces eclesiásticos para sancionar la disolución de la primera unión; pero no se advertía que la segunda fuese inválida¹⁹.

Como tuvimos ocasión de estudiar al referirnos a la vertiente judicial de las disputas jurisdiccionales entre la Orden de Calatrava y el arzobispado de Toledo²⁰, esta cuestión de las causas matrimoniales que afectaban a los vasallos de la Orden era uno de los motivos de fricción entre ambas instancias. La Orden protestaba, en la primera mitad del siglo XV, contra el fiscal del arzobispo cuando actuaba como ejecutor de los mandatos de los jueces eclesiásticos toledanos; y en particular, aún tras la Concordia de 1511, la milicia calatrava alegaba que los jueces ejercían su jurisdicción de un modo indebido, “molestando” a los vasallos con censuras relativas a “diezmos, *matrimonios* y otras causas”²¹. Además, tales jueces obligaban a los vasallos a trasladarse a sus sedes, causándoles trabajos y gastos, con gran perjuicio para los súbditos y para la Orden.

¹⁹ Sínodo de Alcalá de 1480, 34.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos, Apéndice, p. 323.

²⁰ Vid. en la Parte Primera de este estudio la exposición relativa a la actuación de los jueces eclesiásticos toledanos y los conflictos con la autoridad calatrava en sus dominios.

²¹ Estas argumentaciones de la Orden, recogidas en la bula de 6 de noviembre de 1525 de Clemente VII.- Bulario, pp. 348-350.

Los asuntos matrimoniales requeridos de intervención de la justicia eclesiástica, en suma, entraban en la competencia de altos tribunales arzobispales, pese a las protestas de la Orden. Y al parecer, tales tribunales actuaban ordinariamente sin excepciones. El obstáculo para hacerlo parece limitarse a la queja calatrava, a no ser que asumiera la misma potestad alguna instancia de la Orden: la justicia del gobernador de la provincia de Campo de Calatrava, con sede en Almagro, o incluso el Consejo Real presidido por los reyes. No parece que fuera así: carecemos de noticias sobre su actuación en este campo tan necesitado de conocimientos técnicos de derecho canónico.

Hemos de imaginar que, en los pleitos matrimoniales –como en otros-- los encausados, los implicados como testigos, etc., habitantes del Campo de Calatrava se veían conminados a acudir al tribunal de Toledo, y los de los arciprestazgos de Zorita y Almoguera, al de Alcalá. También cabía la posibilidad de que, desde Ciudad Real, el fiscal del arzobispo u otros oficiales eclesiásticos actuaran como brazo ejecutor de las disposiciones de los tribunales toledanos²².

En cambio, arcedianos y arciprestes no podrían juzgar directamente las causas importantes de los matrimonios. Nos referimos al arcediano de Guadalajara y a los arciprestes de Zorita y de Almoguera, con jurisdicción sobre los vasallos del partido de Zorita; y, para los vasallos del partido de Campo de Calatrava, al arcediano de Calatrava o Ciudad Real y al arcipreste de Ciudad Real. Tenían esa limitación porque a los arcedianos y a los arciprestes (de quienes se admitía su actuación como jueces, pero mínima y en causas menores, de poca trascendencia) se les prohibía entrometerse en juzgar las causas matrimoniales que no admitieran remedio, composición o dispensa, presuponiendo que su formación canónica no sería suficiente para los litigios más graves o complicados (igual que

²² Ciudad Real, como núcleo de realengo, no ofrecía el problema de Zorita y de Almoguera, pertenecientes al señorío calatravo.

se les vedaban las causas criminales mayores y las civiles “arduas”²³. Sí podrían, los arciprestes, castigar el pecado público en el que incurrían los casados en grados prohibidos de derecho; tenían facultad para excomulgar y negar los sacramentos a los culpables –igual que en el caso de otros pecados públicos, tales como quebrantar ayunos y abstinencias prescritos, la barraganía, etc.–, aunque los casados en esa circunstancia debían presentar sus dispensas ante el arcipreste en el plazo de quince días²⁴.

Quizás los arciprestes o los arcedianos hicieron uso de tales facultades en causas de matrimonios, a modo de mediadores para obtener y admitir dispensas, por ejemplo. En todo caso, actualizaron sus potestades jurisdiccionales. Al menos, hubo ocasiones en que vecinos del Campo de Calatrava fueron requeridos por la justicia eclesiástica de Ciudad Real (se tratara de oficiales de los tribunales de Toledo, o directamente del arcedianato o el arciprestazgo con sede en aquel núcleo de población); y los propios vasallos debían de encontrar natural recurrir a esos tribunales de la iglesia toledana. En efecto, en 1491 los visitadores calatravos se dirigían a concejos de la zona –alegaban la pretensión de evitar perjuicios a la Orden– prohibiendo lo último. Se aprecia que se esforzaban por reconducir las mentalidades y las prácticas hacia la jurisdicción calatrava-regia que había de juzgar o resolver los asuntos en lugar de la jurisdicción ordinaria. Este mandato era incluido por primera vez en las visitas, dos años después de la anexión del maestrazgo de Calatrava a la Corona. Los freiles ordenaban que nadie llevase a otro vecino

“çitado ni enplazado a Çibdad Real por forma de çitaçion de yglesia, salvo al Consejo de los Reyes nuestros sennores que resyden en la villa de Almagro”²⁵.

²³ Sínodo diocesano de Toledo de 25 de mayo de 1323, 3.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos, Apéndice, p. 176.

²⁴ Sínodo diocesano de Alcalá de 18 de junio de 1480, 3 y 4.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos, Apéndice, p. 304.

²⁵ La pena con que amenazaban al que no lo hiciera así era alta: 2.000 mrs. para la cámara de los reyes. 1491, julio 2, Fernán Caballero, mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6.075, núm. 11, fol. 249v.

Igualmente documentamos que el arcipreste de Ciudad Real hacía llegar sus mandatos eclesiásticos a diversas poblaciones del Campo.

En un momento determinado, en la visita de 1495 realizada a Puebla de Don Rodrigo, ello llega a noticia de los visitadores y lo prohíben –aunque reconocen que puede admitirse tal intervención del arcipreste en *algunas cosas espirituales*, sin especificarlas–, pero es muy posible que esto no fuera un hecho aislado, sino que habitualmente, con mayor o menor fluidez, se diera tal relación de autoridad entre el arcipreste de Calatrava (“de Çibdad Real”, como señalan las fuentes) y los feligreses de las iglesias parroquiales del señorío. En este caso, el arcipreste había intervenido para reclamar pagos al templo parroquial de San Juan por algún concepto que ignoramos, pero que es de carácter judicial; quizás podría tratarse de derechos por alguna actuación judicial menor, relacionada con casos de mediación matrimonial o dispensas:

“Asy mesmo fuemos ynformados como se han traydo algunos mandamientos del arçipreste de Çibdad Real para aver de cobrar debdas algunas de la yglesia. Lo qual es en perjuysio de la Horden, aviendo como ay en la villa de Almagro justia donde todos los vasallos desta prouincia del Campo de Calatraua pueden e deuen acodir, donde les sea administrada. Por tanto, de parte de sus altesas vos mandamos que daqui adelante no se procure ni traygan cartas semejantes, saluo si fuere menester sobre algunas cosas espirituales”²⁶.

Así pues, la Orden protestaba sistemáticamente por la actuación de los tribunales eclesiásticos del arzobispado toledano, y entre las cuestiones en que intervenían sus diversos jueces y oficiales de la jurisdicción ordinaria estaban las causas matrimoniales.

Pues bien, recuérdese que en este terreno hubo un cambio sustancial a favor de la Orden en las primeras décadas del siglo XVI: puestas las bases para la

²⁶ 1495, junio 22, Puebla de Don Rodrigo. Ibid., Leg. 6.109, núm. 40, fol. 229r.

posterior concesión apostólica ya en el Capítulo General de Sevilla de 1511²⁷, en 1525 la Orden obtenía la bula de Clemente VII que facultaba a la milicia para enajenar una parte de la jurisdicción de los ordinarios en todos sus dominios castellanos. El papa autorizaba al Sacristán del Convento de Calatrava y a los Piores de cada partido (Campo de Calatrava, Zorita, Andalucía) para entender en las causas matrimoniales y aplicar censuras eclesiásticas como la excomunió²⁸.

Sin embargo, dado que los litigios por la jurisdicción eclesiástica se mantuvieron hasta el siglo XIX, es de suponer que la iglesia toledana quiso seguir ejerciendo su justicia. Y que, en lo que afecta a las gentes del Campo de Calatrava (en las tierras de Zorita, la actuación diocesana sería total), en el terreno matrimonial los pleitos serían dirimidos tanto por el tribunal de Toledo – subsidiariamente por el arcipreste de Ciudad Real– como por el Prior y el Sacristán de Calatrava. Ahora bien: sin duda serían mayores las garantías de que la resolución de los problemas se ajustara a derecho en el primer caso; suponemos que la formación canónica de los jueces de la jurisdicción arzobispal estaría muy por encima de la que tuvieran las jerarquías religiosas de la Orden de Calatrava. Podría darse el caso de que asuntos especialmente complejos sobre invalidaciones o nulidades matrimoniales quedaran empantanados sin resolución, si el Prior del Convento o el Sacristán porfiaban en reclamar su competencia.

¿Aplicó la Orden su facultad de juzgar estas causas matrimoniales de los habitantes del señorío después del privilegio de 1525?

²⁷ En este Capítulo se acordó con el monarca solicitar el privilegio apostólico para que algunos freiles religiosos de la Orden pudieran entender en las causas que acarreaban multitud de excomuniones y entredichos, para poder imponerlos ellos mismos; se alegaba para ello la serie de incomodidades y gastos derivados de la actuación de los tribunales archidiócesanos.

²⁸ Les autorizaba a juzgar también asuntos de diezmos, y a aplicar entredichos, cesaciones a divinis, etc.- 1525, noviembre 6, Roma. Bulario, pp. 348-350. A despecho de las resistencias de los prelados de Toledo y de Jaén, el mismo Clemente VII confirmó esta bula dos meses después (1526, enero 16, Roma.- Ibid.,pp. 458-460).

Es arriesgado responder en uno u otro sentido, pero todo parece indicar que no fue así. Recuérdese que no parece tampoco que el Prior del Convento ejerciera como juez eclesiástico en otros aspectos de la jurisdicción nuevamente concedida por dicha autorización apostólica. No hay datos de que aquél asumiera su competencia para imponer censuras de excomunión, cesar *a divinis*, etc.: por ejemplo, no se pretende excomulgar a los laicos infractores del mandamiento de la Iglesia de la confesión y la comunión anual; es un asunto que, como otros pecados públicos, merece excomunión en la norma ordinaria canónica, la del arzobispado de Toledo y la de otras diócesis²⁹, pero la Orden continúa encargando el castigo a los oficiales concejiles, o a los gobernadores provinciales en todo caso, y refiriéndose no a censuras eclesiásticas sino a penas de prisión y de multas.

En el tema de las causas matrimoniales no hay signos de que, adjudicadas desde 1525 al Prior como juez, esta competencia se tradujera en disposiciones concretas en el transcurso de las visitaciones. Las visitas de la década de 1530 no reflejan un interés mayor que antes por los registros bautismales en tanto que probatorios de los parentescos espirituales, potenciales impedimentos de desposorios y de matrimonios. Tampoco ordenan los visitadores una indagación sobre los casados en grados prohibidos de derecho, ni mandan que sean presentadas las correspondientes dispensas al Prior del Convento de Calatrava o al Sacristán (al contrario que hacían, y esto de forma constante, respecto a los documentos que los curas y los capellanes tenían que tener en su poder y presentar cuando les fueran requeridos –se trataba del título y la provisión de los reyes, o de los comendadores–, entendiéndose que, de no ser así, no se les podía admitir como clérigos en las iglesias).

En general, parece que estos representantes de la Orden, los visitadores generales (habitualmente muy celosos de las prerrogativas de la milicia, a veces

²⁹ Los arciprestes tenían facultad para castigar esos pecados públicos negando a los culpables los sacramentos o apartándolos de los oficios divinos, o excomulgándolos.- Sínodo diocesano de Alcalá de 18 de junio de 1480.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos, pp. 304-305.

con una insistencia muy detallada sobre situaciones reales, y a veces de un modo más formulista), no asumían como propio el campo de los requisitos e impedimentos legales fijados por la Iglesia para los matrimonios, ni lo referido a los tiempos vedados para las velaciones, ni trataban de asegurar la corrección del rito para prevenir invalidez del vínculo, ni insistían en las imprescindibles amonestaciones que debía publicar previamente el cura o en la necesidad de que los feligreses fueran casados por su cura propio, etc.

Hay que deducir, provisionalmente al menos, que la facultad de entender en las causas matrimoniales no se ejercía por parte de la Orden a pesar de que le fue concedida por el privilegio apostólico de 1525. Esta esfera de actuación debió de permanecer, en la práctica, en el campo de competencias de los tribunales eclesiásticos de la archidiócesis de Toledo; los habitantes del señorío calatravo lo asumirían de ese modo, más aún cuando la propia Orden no se identificaba con esa facultad, al parecer. Pero esto no impedía los litigios motivados por las protestas de la milicia ante las actuaciones judiciales de Toledo en lo matrimonial. De ser así, el contexto era más favorable a las irregularidades en cuanto al cumplimiento de los requisitos para desposarse y casarse, que propicio al respeto de las normas canónicas.

5.2. LOS PECADOS PÚBLICOS RELACIONADOS CON LAS UNIONES EXTRAMATRIMONIALES.

Se trata de los amancebados, por una parte, y, por otra, de los desposados que conviven sin estar velados. Son uniones extramatrimoniales, en todos los casos: situaciones de vida marital sin haber contraído matrimonio. Son considerados pecados públicos, con matices en la gravedad según se desprende de los términos de los mandamientos calatravos.

En las visitas, el amancebamiento aparece como un concepto muy amplio que, en realidad, engloba lo que se entendía como concubinato, barraganía y adulterio. Es decir, uniones de personas solteras, en los dos primeros casos, y de dos que están casados con otra mujer u otro hombre, o lo está uno de los dos, en el caso del adulterio. En efecto, en sus fórmulas, los visitadores aluden a todos los casos, dado que tratan de las personas amancebadas “casados o casadas, solteros o solteras ...”.

Además, los visitadores, al denunciar esas situaciones de amancebamiento, las presentan implícitamente como uniones no esporádicas sino estables –o de cierta estabilidad–, pues se refieren a aquellas personas “que sean amancebados publicamente”, de las cuales deberán indagar e informar periódicamente los oficiales de los concejos, cada cuatro meses en concreto.

5.2.1. Los desposados que viven juntos.

Debía de ser muy común convivir después de realizados los esponsales y sin esperar a las velaciones, o sin pretender recibirlas. Y este uso debía de admitirse en la sociedad; ¿quizás en función de diferencias entre capas sociales? En todo caso, parece que la reiterada denuncia que sobre ello hacen los inspectores calatravos responde a una realidad frecuente, pues no sólo los visitantes lo prohíben formulariamente, estableciendo preventivamente los modos de corrección que debían aplicarse, sino que en ocasiones descubren la existencia de casos concretos durante la visita, o se les informa acerca de ello.

La denuncia de estas personas que hacen vida común sin estar casados ante la Iglesia, sino sólo desposados, se asocia a la de los amancebados, pero distinguiendo a unos y a otros. Puede detectarse, aunque no se exprese explícitamente, una tolerancia mayor por parte de los visitantes hacia los desposados; se les atribuye un estatuto más digno, parece, que a los que viven simplemente amancebados. Esto puede deberse al reconocimiento de que ha habido un compromiso mutuo expresado formalmente con las “palabras de futuro” o las “palabras de presente” de los esposos. Parece, en efecto, que ambas modalidades podían practicarse; se deduce que en el primer caso son niños o adolescentes cuya unión está todavía lejana, y en el segundo se trata ya del compromiso en sí, pero teniendo en cuenta –como lo entiende la Iglesia, en los textos sinodales-- que entre los así desposados, aún por palabras “de presente”, no hay unión sexual³⁰. En todo caso, el desposorio implica una una promesa entre

³⁰ En efecto, la distinción entre los desposorios y “palabras de futuro” frente al casamiento con “palabras de presente”, no aparece tan clara en algunas constituciones que tratan sobre el matrimonio en el Sínodo diocesano de Alcalá de 1480 (lo hacen varias, de la c. 32 a la c. 37, pero las expresiones citadas pueden encontrarse en 32 y 34). El sínodo

ambos que da consistencia a la unión –consistencia, como dijimos arriba, que en épocas pasadas se había interpretado como irrevocable–, y donde se aplican ya los impedimentos que rigen después al contraer el matrimonio propiamente dicho. Es lógico que, aún para los visitadores, la vida marital de los desposados no fuera vista como un pecado público de igual gravedad que el amancebamiento.

Si bien ambas cuestiones van unidas habitualmente en los mandamientos de los inspectores calatravos, es cierto que, aunque se ven tratadas de forma parecida en cuanto al método de la corrección y el castigo, el contenido de éste es diferente en uno y en otro caso. De hecho, *no* hay castigo en el caso de los desposados que conviven, salvo si son contumaces. Se les ha de dar un plazo “conveniente” para que se velen y mandarles que, hasta entonces, vivan separados. Si no lo hacen se les aplicarán ciertas penas, que parecen penas pecuniarias. Y si aún se muestran especialmente rebeldes, se les deberá llevar a la cárcel hasta que garanticen que recibirán las velaciones.

Así se aprecia en la fórmula inserta en muchas visitas de 1502 y años posteriores (1509 y 1510, 1534, etc.) al Campo de Calatrava, entre los mandamientos dirigidos al concejo correspondiente: Daimiel, Villarrubia, El Moral, Calzada, Malagón, Agudo, Manzanares, Torralba, Piedrabuena, Pozuelo, y muchos otros lugares. Después de disponer el modo de actuar que habrán de seguir los alcaldes frente a los amancebados, se sigue la orden siguiente respecto a los desposados:

menciona a los que “se casan e desposan por palabras de presente” en grados prohibidos de consanguinidad o compaternidad, o mediando otros impedimentos, y prohíbe que tengan lugar y acudan laicos ni clérigos a “tales casamientos ni desposorios, agora sean de presente, agora de futuro” (c. 32). El mismo sentido de los esponsales como palabras de presente aparece cuando es condenada la bigamia; y aquí se introduce el elemento de la unión carnal, que el texto sinodal parece entender que no se da cuando ha habido sólo desposorio: “... estatuyamos y hordenamos quel que se casase dos veces con dos mugeres vivientes, o muger con dos varones que viven, o se desposaren por palabras de presente, aunque con amas o algunas dellas no haya intervenido copula...” (c. 34).- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos, Apéndice, pp. 321 y 323.

“E asy mismo vos mando que fagays pesquisa en la dicha villa quién e quales quier personas estan desposados y biben juntamente syn ser velados y aver rescebido las bendiciones nuçiales en fas de la Santa Yglesia, e les mandeis que se velen e les asynad termino conveniente para ello. E no consintays questén juntos fasta que sean velados. E para ello les poned las penas que vieredes que conviene, e aquellas esecutad en las personas que fueren ynobedientes. Sy todavia los tales fueren rebeldes, prendellos los cuerpos e poneldos en la carçel publica desta villa, y esten en ella fasta en tanto que den syguridad de conplir lo suso dicho”³¹ Y 1502, enero 27, Villarrubia. Ibid., Leg. 6.075, núm. 28, fols. 171v-172r. Ya en **1509**, por ejemplo: 1509, noviembre, Manzanares. Ibid., Leg. 6.076, núm. 7, fol. 126v. 1509, noviembre, El Moral. Ibid., Leg. 6.076, núm. 9, fol. 158r. Y en **1510**, junio, Almadén. Ibid., Leg. 6.076, núm. 24, fol. 89r..

Hay algunas variantes de la fórmula reproducida. Una de ellas consiste en insertar la *picota* como castigo (se supone que no añadido, sino opcional) junto a la prisión en la cárcel, siempre si tales desposados que viven juntos persisten en su rebeldía al mandato de casarse:

“... e les mandeis que se velen e les asynad terminos convenientes para ello. E non consintays questén juntos fasta questén velados. E para ello les poned las penas que vieredes que convienen e aquellas esecutad en las personas que fueren ynobedientes./ E sy todavia tales fueren rebeldes, prendelos los cuerpos e poneldos en la carçel e picota desta villa, y esten en ella fasta en tanto que den seguridad de conplir lo suso dicho”³².

Otra variante incluye la referencia a penas ejecutables en las personas y *en los bienes* de los que desobedezcan: a los desposados que viven juntos “sin ser velados e aver rescebido las bendiciones nunçiales”, los alcaldes les deben mandar que se velen en cierto plazo de tiempo, sin consentir que estén juntos hasta entonces. Han de poner penas, “e aquellas *esecutad en las personas y bienes* que

³¹ Por ejemplo: **1502**, enero 26, Daimiel. Mandamiento al concejo.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.075, núm. 27, fol. 140r. También en 1502, abril 10, Agudo. Ibid., Leg. 6.110, núm. 15, fol. 172r.

1502, septiembre 29, Calzada. Ibid., Leg. 6.075, núm. 31, fol. 327r. 1502, febrero 1, Malagón. Ibid., Leg. 6.075, núm. 29, fol. 184v. Lo mismo en 1502, febrero 3, Torralba. Ibid., Leg. 6.075, núm. 30, fol. 201r.

³² 1502, enero 10, El Moral. Ibid., Leg. 6.075, núm. 25, fols. 76r-76v.

fueren ynobidientes”³³. Si persisten en su actitud, entonces es cuando se les prenderá para ingresar en prisión.

En la visita de 1510, la disposición es similar, pero llama algo la atención el hecho de que la fórmula es más amplia para corregir esta práctica que al referirse a los amancebados. Respecto a los últimos, el mandato de los visitadores queda muy reducido, prácticamente sólo a la mención del pecado, igual que tienen en cuenta los freiles otras lacras como las blasfemias. Si hemos de conceder alguna importancia a los cambios en los formulismos, cabría apuntar que la realidad de la vida marital de los que --al menos-- estaban desposados era más frecuente que la costumbre de amancebarse sin más:

“Otrosy vos mandamos a los alcaldes que agora soys o fueredes de aquí adelante que con mucha dilygençia hagays castigar los pecados publycos, asy de blasfemias como de juegos e *amançebados* e hagays executar en ellos las penas conforme a prematicas de los Reynos. E asy mismo fagays ynformaçion quien e quales personas *estan desposados e hazen vyda marydable syn aver reçebydo las bendyçiones nuçiales* en faz de la Santa Madre Yglesya. E sy hallaredes que algunos estan juntos, no lo consyntyays e apremialdos a que se velen e ponedles pena para ello. E sy todavya fueren remisos, prendeldos los cuerpos hasta tanto que den sygurydad de lo suso dicho”³⁴.

Sí constituye una variación significativa otro mandamiento, más tardío, que los visitadores de 1534 dirigieron en la villa de Almagro tanto a los oficiales del concejo como al cura de la iglesia de San Bartolomé. Aquí se aprecia una voluntad muy firme de atajar el mal, y los visitadores ordenan un sistema corrector diferente. Quizás, a causa de que los freiles calatravos encuentran cómo en Almagro se da realmente --así se les ha informado-- la práctica de vivir juntos los desposados sin velarse; es la única vez que hacen referencia al hecho de que

³³ 1502, marzo 10, Puertollano. Ibid., Leg. 6.110, núm. 10, fol. 71v.

³⁴ 1510, julio, Fernancaballero. Ibid., Leg. 6.076, núm. 28, fols. 269v-270r. 1510, julio 27, Piedrabuena. Ibid., Leg. 6.076, núm. 32, fol. 194r. 1510, marzo. Pozuelo. Ibid., Leg. 6.076, núm. 11, fol. 284v. Lo mismo en Torralba.

algunos tienen ya hijos; y califican, no la costumbre teórica, sino la realidad que se les ha relatado, de “muchu soltura e desorden”. Las expresiones “porque somos ynformados”, “en esta dicha villa”, “fallamos mucha soltura...”, reflejan que en los inspectores calatravos no están fijando un modelo de actuación para eventuales ocasiones de corregir la irregularidad, sino tratando de afrontar con eficacia la lacra que, amparada en la tolerancia (“soltura”), se extendía de manera pública. Hay dos elementos que actúan como circunstancias agravantes: el tener hijos y el no haberse velado a pesar de llevar mucho tiempo desposados.

“E porque somos ynformados que en esta dicha villa ay algunos desposados e estan juntos con sus esposas *haziendo vida en uno con ellas e en sus casas*, e algunos dellos *tenian en ellas fijos*, syn estar velados en faz de la Santa Madre Yglesia aviendo mucho tienpo que estan desposados, en lo qual fallamos mucha soltura e desorden. Cerca de lo qual provehemos por este nuestro mandamiento lo que conviene para apartar el pecado. E de aqui adelante mandamos al cura de la dicha villa que cada que quando oviere algunos desposados que esten de la manera que dicha es, saque la Relaçion de quién son, y la enbie o la dé al Sennor Governador desta provincia e a su teniente, a los quales de parte de su magestad e orden encargamos e mandamos que luego les asygnen un breve termyno en que se velen so çierta pena que les pongan. E sy pasado aquel termino no se ovieren velado, executen en ellos / la pena e les manden prender e thener presos hasta tanto que se velen. Sobre lo qual engargmos las conçiencias. Lo qual haga e cunpla el dicho cura so pena de treçientos maravedis por cada uno que dexare de dar la dicha Relaçion para las obras de la dicha yglesia. Y esto cunplan los alcaldes hordinarios de la dicha villa, syendo requeridos, so la mysma pena”³⁵.

Como puede apreciarse, los visitadores *hacen intervenir al cura*, lo que es una novedad, para que sea quien delate a los desposados que conviven sin estar velados (algo que habitualmente encargaban a los alcaldes); el rector habrá de enviar la relación de los culpables (bajo pena de 300 mrs. cada vez que no lo haga) al Gobernador de la provincia del Campo de Calatrava o a su teniente, y éstos actuarán de la manera acostumbrada: dando un plazo a la pareja para que reciban las velaciones, y, de no hacerlo, castigándolos a estar en prisión hasta que

³⁵ 1534, agosto 14, Almagro. *Ibid.*, Leg. 6.078, núm. 1, fols. 41v-42r.

se velen. Parece que, al contrario que ocurría hasta ahora, los alcaldes de la villa son marginados de todo el proceso; sin embargo, al final del mandato se les conmina, bajo amenaza de multa, a cumplir todo lo anterior.

El encargo de esta misión al cura de la iglesia de San Bartolomé de Almagro no es algo aislado: en la misma visita, los freiles calatravos habían adjudicado al rector parroquial el cometido de dar testimonio de las gentes que quebrantasen algunos mandamientos de los visitadores. En particular, los relacionados con ciertas conductas desordenadas de los seglares durante las celebraciones litúrgicas y dentro del templo: el cura y los sacristanes deberían sacar memoria de quiénes eran las personas que se entretenían hablando y paseándose por la iglesia durante el rezo de las horas. La relación de los culpables la entregaría el rector a los alcaldes y éstos impondrían a los infractores medio real de multa³⁶ (el mismo sistema se arbitró para otros lugares, pretendiendo acabar con tales costumbres indevotas, durante las misas y durante el oficio canónico³⁷).

Así, el procedimiento exige la intervención de varias autoridades (parece que los alcaldes ordinarios o bien han de supervisar el mecanismo de corrección de esta irregularidad, o bien han de colaborar con el Gobernador o con el cura, si éstos los requieren). En todo caso, todas estas actuaciones están al servicio de un fin primordial: que los culpables sean apartados del pecado, o, más exactamente, que sea apartado, evitado, atajado, *el mismo pecado*: “... provehemos por este nuestro mandamiento lo que conviene *para apartar el pecado*”. En aras de este objetivo, evitar que la situación pecaminosa en sí se produzca, se justifica (“conviene”) el procedimiento de pesquisa, delación y actuación judicial penal, con la consiguiente acción de fuerza ejercida sobre los pecadores, y a expensas de que reciban las relaciones bajo tal presión, si no bajo coacción abierta.

³⁶ 1534, agosto 14, Almagro. Ibid., Leg. 6.078, núm. 1, fol. 39v.

³⁷ Por ejemplo, así se ordena en la visita realizada en 1537 a la iglesia de Corral de Caracuel, Nuestra Señora de la Encarnación.

Otras visitas, ya de 1537, confían también a los curas de las iglesias la obligación de informar sobre los tales desposados no velados que viven juntos; la referencia se separa a veces del mandamiento habitual sobre pecados públicos dirigido al concejo (amancebamiento, hechicería, blasfemia, etc.), y se integra en la visita y mandato hecho “a la iglesia mayor”³⁸.

5.2.2. Los amancebados.

Según lo entiende la Orden de Calatrava, en las villas y lugares de su señorío era responsabilidad de los oficiales concejiles averiguar quiénes vivían *amancebados públicamente* y castigarlos. Pero hay que advertir que en este terreno aquéllos mostraban el mismo desinterés que en otros pecados públicos relativos a la moral cristiana (como la blasfemia y el juego), probablemente reflejando la tolerancia social al respecto. Ahora bien, en el caso de este pecado se advierte un endurecimiento de los criterios de los freiles calatravos, que parecen auténticamente empeñados en reconducir las conductas al modelo adecuado de moral social. Y tampoco faltan testimonios de concejos cuyos oficiales obedecieron la conminación calatrava y elaboraron listados con delaciones de los tales pecadores.

Muchos mandamientos de los visitantes dirigidos a los concejos incluyen reiteradamente la misma disposición sobre los amancebados. Aparece junto a

³⁸ 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel, igl. Santa María de la Encarnación. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fols. 267v-268r. Y en el mismo año (documentalmente, también en el mismo legajo y el mismo núm.), en la visita a la iglesia de Santa María de Argamasilla.

otros mandatos relativos al deber de guardar las fiestas y asistir a los oficios divinos, y también junto a los referidos a otros aspectos de la moral social y los pecados públicos.

En las visitas giradas por los inspectores calatravos a las villas del Campo de Calatrava y del Partido de Zorita a partir de 1502, en efecto, entre las “cosas publicas” de los concejos se cuenta la denuncia indignada de los freiles acerca de esa situación inmoral, y la conminación a los oficiales concejiles para que no la consientan y la castiguen. Lo mismo se tiene en cuenta en visitaciones sucesivas, al igual que se ha visto que ocurría con la denuncia como pecado –y la obligación de hacer pesquisa al respecto, y la corrección– de la costumbre de convivir las parejas de desposados pero no velados. Ambos modos de proceder, recordémoslo, se recogen juntos en los mandamientos calatravos en el Campo de Calatrava, casi siempre en un mismo orden y bajo la misma fórmula, aunque bajo prismas diferentes, como se dijo.

Serán los alcaldes quienes habrán de hacer pesquisa sobre los amancebados públicos, facilitando que se produzcan denuncias o promoviendo la averiguación periódicamente (cada cuatro meses). También aquéllos ejecutarán el correspondiente castigo en los culpables. La fórmula más reiterada remite el contenido de este castigo a la legislación civil:

“Otrosy mandamos a vos los alcaldes que agora soys e fueredes de aqui adelante que con mucha diligencia fagays ynformacion sy ay algunas personas que sean amañebados publicamente, casados o casadas, solteros o solteras, e cada que vos fuere denunciado o lo supieredes en qual por manera y en caso que no vos sea denunciado, de quatro en quatro meses fagays la dicha ynformacion, e sy fallaredes algunos culpados, fagays vuestro proçeso en forma de derecho, e fagays esecutar en ellos las penas, conforme a las leys destos Reynos en manera que sean esecutadas en efecto”³⁹.

³⁹ Por ejemplo, en el Campo de Calatrava: 1502, abril 10, **Agudo**. Ibid., Leg. 6.110, núm. 15, fol. 172r. En el mismo año: 1502, septiembre 29, **Calzada**. Ibid., Leg. 6.075, núm. 31, fol. 327r. Y también: 1502, enero 26, **Daimiel**. Ibid., Leg. 6.075, núm.

Para el partido de Zorita (o “partidos de Zorita y Almoguera”, como se dice alguna vez en las visitas), la fórmula es igual –quitando algún caso que se comentará abajo–, aunque es más conminatoria para los propios alcaldes de la villa visitada, pues se añade la amenaza que sigue:

“... fagays executar en ellos las penas conforme a prematicas destos Reynos, *de manera que sy negligentes fueredes, sereys punidos y castigados por ello, e pagareys de pena dos mill mrs.* para las obras publicas de la dicha vylla”⁴⁰ Es muy semejante la disposición sobre los amancebados en 1518 (para Albares, El Pozo, Almoguera...). *Vid.* el Leg. 6.108, núm. 4..

Adviértase que esta cláusula para reforzar el mandamiento, imponiendo multa a los alcaldes negligentes, sólo aparece a propósito de los amancebados, y no en el resto de ítems que completan el mandamiento (juegos vedados, blasfemias, quebrantamiento de domingos y fiestas de guardar, asistencia sólo parcial a los oficios divinos, etc.), y es así en todos los mandatos similares dirigidos a los concejos de las tierras de la Alcarria Baja⁴¹. Además, otra diferencia con la fórmula de los mandamientos similares dirigidos por los

27, fol. 140r. Y en el mismo año y mes (enero), en **Villarrubia**. *Ibid.*, Leg. 6.075, núm. 28, fols. 171v-172r. Así mismo en: 1502, febrero 1, **Malagón**. *Ibid.*, Leg. 6.075, núm. 29, fol. 184v. 1502, enero 10, **El Moral**. *Ibid.*, Leg. 6.075, núm. 25, fols. 76r-76v. 1502, marzo 10, **Puertollano**. *Ibid.*, Leg. 6.110, núm. 10, fols. 71v-72r. 1502, febrero 3, **Torralba**. *Ibid.*, Leg. 6.075, núm. 30, fol. 201r. En años posteriores: 1509, noviembre, **Manzanares**. *Ibid.*, Leg. 6.076, núm. 7, fol. 126v. Y también en 1509, de nuevo se repite la disposición para el concejo de **El Moral**. Más adelante: 1510, junio, **Almadén**. *Ibid.*, Leg. 6.076, núm. 24, fol. 89r.

⁴⁰ Por ejemplo: en 1510, agosto 17, **Huerta de Valdecarábanos**. *Ibid.*, Leg. 6.108, núm. 2, fol. 3v. Lo mismo, en 1510, agosto 20, **Borox**. *Ibid.*, Leg. 6.108, núm. 2, fol. 9r. Y en el mismo año, casi siempre en los meses de noviembre y de diciembre (y en igual Legajo y número), en **Pastrana** (*Ibid.*, fol. 17v), **Hontova** (*Ibid.*, fol. 98v), **Escariche** (fol. 107r), **Yebra** (fol. 117r), **Fuentenovilla** (fol. 130v), **Albares** (fol. 138v), **Mazuecos** (fol. 144r), **Albalate** (fol. 207v), **Illana** (fol. 219v).

⁴¹ Estas penas, en las que incurrirían los alcaldes negligentes, suelen ser destinadas a las obras públicas por los visitantes. Otros pecados que han de castigarse conllevan penas para los propios infractores, cuya aplicación varía: suele haber alguna porción para el alguacil ejecutor del castigo, y el resto (dos tercios, por ejemplo), se aplicaría a una ermita, el reparo del hospital de la villa de la que se trate, etc.).

visitadores a los lugares del Campo de Calatrava es que en este último territorio, en la misma disposición sobre los amancebados, inmediatamente antes o después aparecía la lacra de los desposados que conviven sin estar velados. En cambio, no incluyen referencias y mandatos sobre ello los visitadores del partido de Zorita, tal vez por la simple razón de no existir ese tema en los modelos de otras visitas que ellos manejan, o quizás por entender que corresponde la corrección al ámbito parroquial, aunque esto último es dudoso⁴².

En todo caso, la pauta habitual sigue siendo el exigir que los alcaldes, como jueces locales, hagan su pesquisa o indagación cada cuatro meses para saber si en el lugar hay parejas amancebadas (“asy casados como casadas o solteros o solteras”); una vez localizadas, tendrán que procesar a estas personas y castigarlos según estipulan las leyes civiles.

Ahora bien: hubo ocasiones en que los visitadores quebraron el paradigma habitual y agravaron el castigo, o introdujeron algún elemento muy concreto que avalaba su cumplimiento. Veamos las variantes:

a) En efecto, dispusieron en cierto lugar que el culpable de amancebamiento, *si persistiera* en esa situación una vez advertido, *sería condenado al destierro*, lo que debería acatar bajo amenaza de multa. Fue lo que prescribieron los visitadores en relación con el sacristán de Santa María La Blanca de Torralba, haciendo extensivo este castigo al resto de personas en situación semejante:

“Otrosy por quanto fuemos ynformados quel sacristan que agora teneys esta amañebado publicamente, lo qual es a grande cargo de su conçiencia, por tanto, mandamos vos que le requerais en forma que dentro del termino que le asignaredes se aparte della, e si lo non quisiere faser e

⁴² Es cierto que alguna vez hicieron intervenir a los curas (según ciertas variantes del sistema punitivo en el Campo de Calatrava), pero era sólo en la fase informativa: para elaborar la relación de los que incurrieran en ese pecado, los velados que vivieran juntos sin haber recibido las bendiciones nupciales de la Iglesia. La lista debería llegar a manos del Gobernador del Campo de Calatrava, y éste procedería sobre los culpables.

conplir se vaya del pueblo e lo non consyntaes en él. Y esta misma diligencia se faga con quales quier otros vesinos del pueblo que supieredes que biven e estan en semejante pecado, a los quales mandamos que cunplan lo que por vosotros fuere requerido e mandado, so pena de cada dos mill mrs, los quales aplicamos para la obra de la yglesia”⁴³.

b) Y también, en una escalada del rigor punitivo, encontramos el caso donde los freiles visitantes ordenan el *destierro fulminante*, prácticamente, de los amancebados públicos, sin posibilidad ni plazo para arrepentirse (ha de hacerse dentro del término de tres días tras el mandamiento). Es un rigorismo que, en el fondo, parece poner de manifiesto el fracaso en el afán de corregir estas situaciones. Esto lo confirma, por otro lado, el reproche calatravo que recae directamente en los oficiales del concejo por su laxitud en permitir dicho “mal enxemplo”, por lo cual los propios alcaldes habrían de ser castigados:

“Otrosy fuymos ynformados que en este dicho lugar ay çiertos amañebados publicos fasyendo vida maridable como onbres casados. Y por questo es cargo de conçiençia sofrыр lo tal y mal enxemplo, e deviendo vos ser castigados por lo aver consentido fasta agora, por tanto de parte de sus altesas vos mandamos que dentro del terçero dia despues que este nuestro mandamiento veays echeys del pueblo los tales amañebados e no consyntays que biban ni moren en el so pena de cada seys çientos mrs. para la obra de la yglesia del dicho lugar lo contrario fasyendo”⁴⁴.

c) En fechas tardías, nuevos impulsos esporádicos para atajar la costumbre del amancebamiento traerán novedades introducidas en el mecanismo de la corrección. Así, se incrementará la presión ejercida sobre los oficiales de los concejos en la fase de la información y denuncia. En efecto, a veces los visitantes *emplazan perentoriamente a los oficiales de los concejos a declarar, bajo juramento, quiénes son los culpables*.

⁴³ 1493, marzo 18, Torralba. Ibid., Leg. 6.075, núm. 19, fol. 319v.

⁴⁴ 1502, abril 3, Cabezarados. Ibid., Leg. 6.110, núm. 14, fol. 132r.

Hasta ahora los visitadores les han ordenado que, en adelante, a partir de la visita de que se trate, organicen una pesquisa sobre los que viven amancebados públicamente y la repitan cada cuatro meses, de modo que actúen contra estos no sólo cuando les sea denunciado sino de oficio. El mandamiento postpone la tarea inquisidora. Pues bien, en visitas de 1534, al menos en cierta ocasión, los freiles calatravos intimaban a los oficiales, alcaldes, regidores y el procurador del concejo, para que de forma inmediata, en presencia de los mismos visitadores y sometidos a juramento, declarasen lo que supieran sobre tales pecadores públicos. Es decir: los visitadores improvisaban un interrogatorio a las autoridades locales, en el que, so pena de incurrir en perjurio, debían denunciar a los vecinos concretos a los que hubiera que castigar⁴⁵. Adviértase que no sólo se trataba de que delatasen a los amancebados, sino a todos los demás pecadores públicos. Les mandaban

“... declarasen lo que sabian açerca de lo susodicho, e ansy mismo de pecados publicos ansy commo amançebados e alcahuetes e hechizeros e otros pecados publicos que fueren dinos de punyçion e castigo. Los quales, a la conclusion del dicho juramento, cada uno dellos por si, sixo sy juro e Amen, los quales declararon lo que sabian çerca de lo susodicho”⁴⁶.

El sistema era general para la salvaguarda de la moral social, y quedaba claro que se responsabilizaba de ello a los agentes del gobierno local igual que, en la misma comparecencia y bajo el mismo juramento ante los visitadores calatravos, se les exigía veracidad en las cuentas que presentaban. Quedaban colocadas al mismo nivel su tarea de administradores y gestores de los bienes públicos del concejo, y su tarea como garantes no sólo del orden público sino del orden moral. Pero en este campo como en el del rendir cuentas, era patente la

⁴⁵ Previamente, los oficiales concejiles habían prestado juramento para hacer su declaración sobre la inexistencia de fraude en las cuentas del concejo que presentaban a los visitadores. Después, bajo ese juramento, hubieron de manifestar lo relativo a los pecados públicos.- 1534, agosto 14, Almagro. Ibid., Leg. 6.078, núm. 1, fol. 33v.

⁴⁶ 1423, agosto 14, Almagro. Ibid., Leg. 6.078, núm. 1, fol. 33v.

desconfianza de la autoridad calatrava sobre la intención de actuar de aquellos oficiales concejiles.

d) Alguna vez, los visitadores actúan marginando la actuación judicial de los alcaldes ordinarios locales (jueces de primera instancia) y, en cambio, transfiriendo directamente a la instancia judicial del Gobernador de la provincia o partido la competencia del proceso y el castigo a los amancebados. El testimonio se refiere a la villa de Almonacid, y aunque excepcional, resulta muy ilustrativo, por lo que se recogerá íntegramente. Se da la circunstancia de que el cargo de Gobernador de “los partidos de Çorita y Almoguera” coincide en la persona de uno de los dos visitadores generales; en realidad, este visitador y Gobernador (frey Gonzalo de Arroyo) comete el tema a su tribunal pero dando instrucciones a su “teniente y Justicia Mayor” en el partido –por el Gobernador– para que proceda en todo. El texto, además, refleja una serie de cuestiones de interés.

Primero, refleja que el sistema de delación podía funcionar (implica también la no tolerancia social al amancebamiento). En este caso, funciona; quizás a causa de la citada identidad de un visitador como Gobernador del Partido. Así, al exigir los visitadores la información pertinente sobre los amancebados de la villa, al realizar su *inquisición* en suma (“... ynquirimos e procuramos de saber ...”), obtuvieron lo que pretendían: una lista de nombres que resultaron de la información.

Segundo, el procedimiento arbitrado en Almonacid también refleja las concepciones existentes acerca de este pecado público, al menos las de las autoridades calatravas. Lo estimaban como delito (“y porque los dichos *pecados delitos* no queden ynpunidos...”). Además, consideraban que afectaba a la honra de toda la localidad (causaba “ynfamia al pueblo”) además de ofender a Dios. Por ello, había que castigar a los culpables: para que cesaran en su pecado (“e los tales *quitados* de pecado”) y en suma, terminaran esas situaciones; el que cesara esa mancha pecaminosa resultaba ser lo más urgente, con independencia del

arrepentimiento de aquellos. Y habrían de ser castigados “publicamente” a modo de *reparación*: “por quanto Sennor Dios fuese servido”.

Y tercero, a pesar de lo anterior, se admitía la discrecionalidad, y deducimos que dependería de la categoría de las personas culpables. En efecto, se admitía la posibilidad de que fuera conveniente actuar con mucho sigilo (“secretamente”) en el proceso y el castigo, “sy el caso lo demandare”. En aras de la conveniencia, se renunciaba al carácter ejemplarizante del castigo. Incluso, si fuera necesario, debería imponer el Justicia Mayor y teniente del Gobernador su castigo de manera “moderada”, aunque es cierto que en ningún caso habría penas físicas.

El texto completo es el que sigue:

“Mandamiento para que el teniente del governador de los partidos de Çorita e Almoguera haga justiçia con çierta ynformaçion que le remitieron de pecados publicos.”

“Yo, frey Gonçalo de Arroyo⁴⁷, comendador de la villa de Daymiel e de Xetar de los Bodovalos, e frey Alonso de Valençuela, Suprior del Convento de Calatrava, visitadores generales de la horden e cavalleria de Calatrava por el muy poderoso el rey don Carlos nuestro Sennor, Administrador perpetuo desta dicha horden e cavalleria por avtoridad apostolica, fazemos saber a vos, el liçençiado Xhristoval de Oviedo, teniente e Justiçia Mayor en los partidos de Çorita e Almoguera desta horden de Calatrava, por mí el dicho frey Gonçalo de Arroyo:

Que visitando esta villa de Almonesçir *ynquirimos e procuramos de saber* sy en la dicha villa avian algunos pecados publicos asy como amañebados, e otros que dellos *resultase ynfamia al pueblo* e fuesen dinos de ser punidos e *castigados publicamente por quanto Sennor Dios fuese servido* e los tales *quitados de pecado*. E de la ynformaçion que asi hezimos parece que resultan culpados de los dichos pecados publicos

Diego del Moral
e Maria la açenera
e Alonso Cano
e Alonso Ximenez e Pedro de Ayllon
e de otros que de la dicha ynformaçion resultan.

⁴⁷ A partir de aquí, del directivo, es nuestra la división en párrafos del texto transcrito, en aras de la inteligibilidad.

Y porque los dichos *pecados delitos* no queden yn punidos e syn castigo, y porque nosotros estamos ocupados en la visitaçion desta provinçia e al presente no podemos entender en definir los dichos negoçios, acordamos de os remitir e os remitimos los dichos negoçios e cabsas e ynformaciones e os damos que veays las dichas ynformaciones.

E sy por ellas hallaredes culpados a los susodichos o a qualquier dellos o otros que de la dicha ynformaçion que hizieredes resulte, les hagays prender los cuerpos, e oyendolos a su justiçia e, aquellos tales guardando enteramente, castigad los dichos delitos aviendo os piadosamente con los delinquentes e culpados, en tal manera que por cosa alguna de lo susodicho *no les sea ynpuesta pena corporal* ni efusion de sangre ni mutilaçion de miembros, *salvo castigandolos moderada e secretamente sy el caso lo demandare*.

Que por la presente os remitimos los dichos negoçios e cabsas segun e de la manera que dicha es e de derecho podemos e devemos, que para ello / sy fuese neçesario damos poder conplido e cometemos nuestras vezes. De lo qual mandamos dar e dimos este nuestro mandamiento e remision. El traslado del qual mandamos poner en los libros de nuestra visitaçion. Que es fecho en la villa de Almonesçir a diez e seys dias del mes de mayo de mill e quinientos e diez e seys annos⁴⁸.

* * *

¿Cómo interpretar estos casos expuestos en que el modelo formulario dejaba paso a variantes en el castigo? Son manifestaciones de endurecimiento en la severidad de la denuncia y en las penas. Pero nótese que *no* coinciden con una línea de progresión temporal. El modo de proceder de los visitantes en Almonacid, remitiendo los casos de amancebados directamente al Gobernador y prescindiendo de los alcaldes locales, data de 1516; pues bien, más adelante, la visita de 1518 vuelve a retomar el modelo de mandamiento para muchos concejos, donde se ordena a los alcaldes de cada lugar el hacer su información cada cuatro meses, y se da por hecho, de nuevo, que entienden en estos casos para procesar y castigar a los culpables.

No parece que exista progresivamente una severidad mayor, que pueda evidenciar una menor tolerancia social hacia el modo de convivencia

⁴⁸ 1516, mayo 16, Almonacid. Ibid., Leg. 6.108, núm. 4, fols. 473r-473v.

extramatrimonial, o una mayor preocupación de las autoridades calatravas al respecto.

Más bien, creemos que las fórmulas se mantienen sin variantes, simplemente remitiendo a las leyes del Reino, hasta que los visitantes tropiezan con casos *reales* existentes en una u otra localidad en concreto. Su intención de no consentir estas situaciones es siempre firme. Pero parece que no se corresponde con el celo de los oficiales concejiles al respecto. Y por ello, cuando, al tener noticia de hechos concretos en algún lugar visitado, pretenden corregirlos con toda garantía, entonces introducen elementos punitivos diferentes.

Por ejemplo, del último caso citado podría deducirse que el amancebamiento se está entendiendo más como delito (pero no se molestan los visitantes en cometer el juicio a la instancia inferior, que sería la del comendador, sino directamente a otro juez superior, el Gobernador) y menos como asunto sujeto a la competencia concejil, en tanto que tema de moral social – o pecado público, aunque se mantiene la expresión–. Pero este último modo de proceder por parte de los visitantes (encargar el castigo al Gobernador), que sólo es documentado en las tierras de Zorita, y no tardíamente, sino en 1516, coexiste con otros mandatos que ellos dejan en las visitas al mismo territorio donde, paralelamente, los freiles inspectores de la Orden delegan en los alcaldes de los concejos los castigos de los amancebados, en la forma habitual arbitrada también para el Campo de Calatrava (han de hacer su pesquisa cada cuatro meses, y procesar y castigar conforme a derecho a los culpables). Es decir, se considera que el amancebamiento es campo de punición concejil igual que los castigos de otros pecados públicos: juegos, blasfemia, quebrantamiento de domingos y fiestas, etc. Más bien interpretamos que en el citado caso de la villa de Almonacid los visitantes actúan de este modo porque han encontrado que realmente hay allí varios casos de amancebamiento. Y entonces pretenden garantizar que el proceso judicial va a tener lugar.

Incluso en muchas ocasiones –a partir de 1510–, como ha quedado señalado unos párrafos más arriba, se contentaban con mencionar el pecado del

amancebamiento junto con otros pecados públicos (blasfemia, juego) para indicar que los alcaldes debían hacerlos castigar –sin precisar las pesquisas, la frecuencia de éstas...–, y en cambio, en el mismo lugar sí se habían demorado los visitantes en hacer todas las previsiones pertinentes respecto a los desposados que vivían juntos sin estar velados⁴⁹ (siempre, en el Campo de Calatrava). Cada cuatro meses deberían los alcaldes ordinarios informarse sobre los pecados públicos de la villa: “amancebados, alcahuetes, hechizeros, logreros, blasfemadores e otros quales quier que sean dignos de pugnición e castigo”; y tendrían que imponerles con todo rigor la pena fijada por el derecho, sin excepciones⁵⁰.

La relación de pecados citada parece aleatoria, tomada de modelos sinodales, quizás. Y no hay un interés específico por los amancebados, aunque sí se hace hincapié en el deber insoslayable de las autoridades locales de imponer los castigos debidos sin acepción de personas (“syn disymulacion ni eçebcion de persona alguna”), y, genéricamente para todas las infracciones, se acentúa el apremio de que, por todos los medios, “los dichos pecados çesen e se eviten”⁵¹. Con ello se manifiesta una vez más, con claridad, la preocupación no tanto por el pecador –su pecado y lo que supone como respuesta del hombre a Dios a quien ha de obedecer y honrar; su posible arrepentimiento; la salud de su alma...–, sino por el hecho del pecado que es producido, que tiene lugar, como un mal que ha de impedirse.

Quizás la situación de los desposados que convivían sin velarse estaba mucho más extendida, y no tanto la del amancebamiento público. Y aunque de

⁴⁹ Ordenan a los alcaldes genéricamente castigar los pecados públicos: “asy de blasfemias como de juegos e amancebados”, sin detenerse mucho más en ello, frente a las varias líneas dedicadas a los desposados que hacen vida marital.- 1510, julio, Fernancaballero. Ibid., Leg. 6.076, núm. 28, fols. 269v-270r. Igual, en el mismo año, en la visita a Piedrabuena (Ibid., Leg. 6.076, núm. 32, fol. 194r) y a Pozuelo (Ibid., Leg. 6.076, núm. 11, fol. 284v), y también a la villa de Torralba.

⁵⁰ Por ejemplo: 1537, noviembre 24, Ballesteros, mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fol. 160r.

⁵¹ De modo similar a otras fórmulas, desde 1510. Aquí, en concreto: 1537, noviembre 8, Villamayor, mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fols. 36r-36v.

todos modos los visitadores quieran dejar claro que esto último es pecado y que compete su castigo a los oficiales concejiles, en realidad la propia rutina formulista y, en particular, el hecho de que en algunas ocasiones se rompa con ella para conminar con más fuerza al castigo, vendrían a manifestar que no se da con tanta frecuencia, o que no descubren los freiles la existencia de amancebados en todas partes. O quizás ocurre que, aunque denuncian ese pecado, desisten de antemano de tener éxito en su corrección y castigo.

Todo hace pensar que el afán moralizador de los visitadores no se veía traducido en cambios de conductas, en parte a causa del escaso interés de las autoridades locales por aplicar los castigos. Lo confirma, seguramente, la propia inconstancia en el criterio de los visitadores sobre el castigo que debía imponerse a pecadores como los amancebados: echarlos del pueblo, dejarles un tiempo para recapacitar, hacerles pagar multa en ocasiones (un marco de plata). Sabemos, de todos modos, que había algunas penas relativas al quebrantamiento de fiestas que sí se aplicaban (como se vio en el correspondiente apartado). Quizás se ejecutaban las de otros pecados públicos también, pero parece que en pocas ocasiones. Podría constituir un acicate para hacerlo el hecho de percibir las a menudo el comendador correspondiente, pero su absentismo era proverbial. (Además, recuérdese que, si los arciprestes eran lo suficientemente diligentes, estaban facultados para asumir la corrección y el castigo de los pecados públicos.)

Así, en las visitas a las encomiendas pueden constar o no, inventariadas, determinadas cantidades por esos conceptos: penas de los juegos, penas de fiestas, de sacrilegios, etc.⁵² Por ejemplo, entre las posesiones del comendador de Pozuelo

⁵² Pero sólo tardíamente las penas de los amancebados. Emma SOLANO no las recoge en su estudio sobre rentas y derechos de las encomiendas a partir de su encuesta a la documentación hasta 1510.- La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media. Sevilla, 1987, pp. 176-187 para la tipificación y comentarios sobre esos derechos y rentas.

en Torralba figura: “pertenecele mas el marco de plata de los amañebados”⁵³. También en el organigrama de la justicia archidiecésana y su esquema punitivo aparece el marco de plata como multa por un delito o pecado que también se inserta en el terreno de las uniones ilegítimas, aunque aquí media contrato o incluso casamiento eclesiástico, pero inválido: era la bigamia en la que incurrían aquél o aquélla que se han desposado o casado nuevamente, estando vivos su anterior esposo o cónyuge, y que han omitido presentar la alegación del parentesco u otro impedimento que anulara el primer esposal o matrimonio⁵⁴.

En todo caso, es bien significativa la apostilla de la siguiente anotación, referida a la villa de Miguelturra donde llevaba derechos y rentas también el comendador de Pozuelo: “pertenecele mas el marco de los amañebados, *e no vale nada*”⁵⁵. El marco de plata de los amañebados era una pena más simbólica que real.

Además de las anteriores consideraciones sobre la ineficacia de los castigos, la falta de correspondencia entre el rigorismo calatravo y el interés de las autoridades concejiles, etc., encontramos algunas peculiaridades en el modo de concebir y valorar estos pecados relativos a la moral sexual:

1) Puesto que se trata de pecados públicos, con la connotación de pertinacia ante todos que esa calificación tiene, queda fuera la relación sexual extramarital de carácter ocasional –y también, por ello, normalmente, secreta.

⁵³ 1538, diciembre 20, Pozuelo, visita a la encomienda (inventario). Ibid., Leg. 6.079, núm. 14, fol. 277v.

⁵⁴ Se trataba de dos marcos de plata si el o los culpables eran vasallos del propio arzobispo y de la Iglesia de Toledo, y sólo un marco de plata cuando no fueran sus vasallos. Resulta llamativa la equiparación de los desposorios con el matrimonio en este sentido. Es decir: también para desposarse con un segundo esposo o esposa (estando vivo el primero) debía poderse justificar que los primeros esponsales habían sido nulos, por concurrir alguno de los impedimentos que los invalidaban. Sínodo diocesano de Alcalá del 10 de junio de 1480, 34.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos, Apéndice, p. 323.

⁵⁵ 1538, diciembre 20, Pozuelo, visita a la encomienda (inventario). Ibid., Leg. 6.079, núm. 14, fol. 279r.

2) Resulta llamativo el hecho de que se equiparan las uniones de tipo concubinario y de barraganía con las uniones adúlteras. En las últimas, el adúltero quiebra su deber de fidelidad al cónyuge con el que está casado. En cambio, en las dos primeras formas puede haber todo un lazo cuasi matrimonial entre el hombre y la mujer. Especialmente en la barraganía, similar al concubinato pero con más formalidades y regulaciones, como unión establecida de hecho frente a la dificultad de contraer matrimonio por desigualdad social u otro motivo como la oposición familiar (aunque el impedimento para casarse ante la Iglesia no era de carácter legal, pues sólo el recíproco consentimiento se requería, y no el requisito de la condición social similar, que había desaparecido desde la Alta Edad Media viniendo a poner fin al motivo más frecuente de concubinato en el mundo romano, junto con la carencia de la ciudadanía romana).

Así, en la barraganía se trataba de una unión con consentimiento mutuo, aunque de suyo, no era imprescindible expresarlo y podía ser unilateral de parte del varón, mientras la mujer podía verse obligada o sometida, y reducida a la condición de criada; con la obligación de la fidelidad común; con un carácter estable aunque temporal, una unión no indisoluble pero con la posibilidad de ser vitalicia; monogámica y entre solteros; vedada por impedimentos como los del matrimonio (condición religiosa consagrada, consanguineidad), etc. Se trataba de un tipo de convivencia no bendecida por la Iglesia y que no conllevaba todos los derechos que el matrimonio (sobre todo, de cara a la descendencia, la tutela de los hijos, etc.), pero que era tolerada socialmente y se sujetaba a normas que dignificaban o aseguraban la dignidad de esta unión marital no matrimonial.

5.3. ALGUNAS CONCEPCIONES RELACIONADAS CON LA FAMILIA: HUÉRFANOS, ABANDONO DE NIÑOS, DEBERES DE LOS PADRES HACIA LOS HIJOS.

No poseemos datos expresos sobre mentalidades, actitudes, sensibilidad respecto al matrimonio: los modos de entenderlo, las relaciones conyugales.

Puede inferirse que el matrimonio cristiano era visto por muchos como un referente algo lejano, quizás una meta (tras un periodo de convivencia después de desposarse) o quizás un modo de unión descartable por todo lo que implicaba como vínculo indisoluble o sacramento exigente en los requisitos por interponer impedimentos amplios; o descartable por los elementos sociales y legales que rodeaban el contraer matrimonio (la exigencia de la dote, que preocupaba en las familias pobres –veremos abajo la práctica de la limosna para dotes de huérfanas–, la oficialidad de uniones quizás no bien aceptadas...). Sí parece que las gentes no eran reacias a los desposorios, que ya de por sí creaban un fuerte compromiso y donde tal vez intervenía la ratificación eclesiástica.

También cabe destacar la amplia tolerancia social al amancebamiento –que al parecer se resisten a denunciar los oficiales de los concejos–; es decir: a las uniones no legitimadas ante la Iglesia aunque fueran solteros el hombre y la mujer, ni sancionadas con esponsales aunque quizás sí en una suerte de contrato civil a modo de compromiso de barraganía, ya que el “amancebamiento” al que se refieren las visitas parece incluir la barraganía o el concubinato, en efecto. También la noción de amancebamiento manejada en los textos de las visitas incluye el adulterio de casados o casadas, que también era una situación

mantenida en público, y es difícil establecer el grado de aceptación o rechazo que esto suscitaba.

Desde luego, a este respecto importaba bastante el grado de publicidad; el adverbio “públicamente” define el pecado público, justifica la intervención concejil y las penas que llegan al destierro. Como ocurre con los demás pecados públicos, el escándalo es un agravante.

La situación de la mujer en el matrimonio o en estas uniones, su imagen, su autonomía..., habría de ser objeto de un estudio más amplio. Al menos, la proliferación de donaciones femeninas piadosas, aún identificadas estas mujeres por el varón al que están unidas, refleja su capacidad de actuación individual en el terreno religioso. Datos dispersos semejantes, examinando al detalle las noticias que hacen aflorar un modo determinado de entender la identidad femenina, podrían complementarse con otras fuentes para trazar un cuadro de su posición y funciones en la familia, que apuntaría a un campo de interés ya no circunscrito a la religiosidad ni, como aquí se plantea, a las concepciones imperantes sobre el matrimonio y las relaciones entre marido y mujer, sino abierto a la confluencia entre historia social, historia demográfica e historia de las mentalidades.

En todo caso, respecto a las mujeres, piénsese que el carecer de bienes para formar una dote era considerado un rasgo de pobreza añadido a la situación de desamparo o penuria en la que ya pudieran estar. Y cuando una joven era beneficiaria de donaciones en ese sentido (por ejemplo, limosnas para casar doncellas huérfanas), podía figurar como condición para recibir su dote antes de casarse la exigencia de que hubiera mantenido la virginidad hasta entonces⁵⁶.

⁵⁶ Al menos, en cierto caso que hemos documentado, donde, por otra parte, es cierto que el donante es un miembro destacado de la Orden de Calatrava, el Comendador Mayor don García de Padilla. Vid. *infra*. Quizás otras personas no imponían dicha penalización a las beneficiarias en potencia de la dote, si se les conocía trato sexual. También hay que recordar que don García hace su limosna en un contexto de piedad mariana donde las beneficiarias juegan un papel destacado en el culto y la honra a la Virgen, a los que el Comendador Mayor quiere contribuir; la donación y la devoción a la Virgen están unidas, y las niñas que un día se beneficiarían de esa dote regalada, habrían

De todos modos, no contamos con noticias sobre la libertad de elección y consentimiento de las casaderas ni de cuáles se consideraban los deberes mutuos de los esposos; en concreto, interesaría conocer la mentalidad existente sobre la reciprocidad de tales deberes, y hasta qué punto podía contarse con ello en la práctica –no en las leyes–. Ni aparecen indicios sobre el tipo de relaciones familiares afectivas en el núcleo matrimonial, aunque el análisis lingüístico pormenorizado en testamentos –disponemos escasamente de ellos-- y en la identificación de donantes de objetos piadosos en inventarios de templos –cuando los donantes son esposos-- podría abrir alguna vía en ese terreno.

Poco, aunque algo más, puede saberse en cuanto a la situación de los hijos en la familia. Por un lado, respecto a realidades negativas como la orfandad y el abandono, que parecen tan frecuentes –en particular la orfandad de niños o adolescentes, menores en todo caso–, y es interesante conocer la manera de afrontarlas que tenían las poblaciones, institucionalmente o no. Y por otro lado, respecto a la imagen de algunos deberes paternos para con sus hijos pequeños. Faltaría, para ofrecer un panorama algo más completo, tratar las relaciones paterno-filiales desde el ángulo de las obligaciones atribuidas por la costumbre a los hijos para con sus progenitores. Y, en todo caso, en todo esto al menos sería deseable conocer el bagaje moral-religioso que impregnara las relaciones. Sólo en la exigencia de que los padres procuren la formación religiosa de sus hijos hay alguna muestra de la mentalidad que sustentaba la familia en la perspectiva cristiana.

-- Entre los mandamientos dirigidos a los oficiales concejiles en las visitas, relativos a cuestiones de moral, pecados públicos, quebrantamiento de fiestas abriendo tiendas, inasistencia a los oficios divinos, etc., en bastantes ocasiones

de ser consagradas a María de algún modo; serían “presentadas” a Ella el día de la Asunción. En suma, no se trata de una mera transacción económica; en esta limosna subyace una espiritualidad que enlaza con la exigencia de una vida honesta para esas jóvenes.

figura la preocupación de los visitadores por la *tutela de huérfanos menores* en las localidades calatravas. Presuponen que la responsabilidad última de velar por los derechos de tales niños es del concejo. Al menos, en cuanto a sus derechos económicos. De hecho, la *figura del tutor* parece tener ante todo esa misión. Hubo un interés constante por parte de la Orden al respecto, y lo cierto es que a veces sus admoniciones dejan traslucir que eran frecuentes los desórdenes en la administración de los bienes de los menores. Además, hubo casos en que quisieron garantizar el control cometiendo al comendador correspondiente la vigilancia de dicha gestión⁵⁷.

Los oficiales de los concejos, según las disposiciones calatravas, deben elegir por tutores de los huérfanos a buenas personas y, además, capaces económicamente, o “abonadas”; y han de vigilarlos y tomarles cuentas acerca de cómo administran sus bienes para garantizar que su tarea es correcta. Si las autoridades locales fueran negligentes en el ejercicio de esta responsabilidad supervisora de los tutores, y ello ocasionara algún perjuicio para los intereses de los tutelados, aquellos oficiales habrán de pagarlo de sus propios bienes⁵⁸. Tanto en las tierras del Campo de Calatrava como en la zona de Zorita el procedimiento era similar; en el último territorio, los visitadores precisaban que los alcaldes debían tomar cuentas *cada año* a los tutores que llevaran las cuentas de los menores, con la misma conminación a elegir como tales tutores “buenas personas

⁵⁷ 1493, marzo 20, Malagón. Ibid., Leg. 6.075, núm. 20, fol. 333r. Los visitadores encargaron al concejo el control de las cuentas de los tutores de bienes de menores, a causa de los desórdenes existentes; Y cometieron el cumplimiento particular de este mandato a Mosén Lope, que era, al parecer el comendador de esta encomienda de Malagón. Como tal lo identifica M. CORCHADO SORIANO: Mosén Lope de la Tuguía, montero mayor del rey, que es documentado titular de la encomienda ya en 1486.- Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava, Parte II: Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava. Ciudad Real, 1983, p. 302.

⁵⁸ 1502, febrero 1, Malagón. Ibid., Leg. 6.075, núm. 29, fol. 184v. Igualmente en 1502, abril 21, Miguelturra. Ibid., Leg. 6.075, núm. 32, fol. 368v. Y también en Torralba en el mismo año: 1502, febrero 3. Ibid., Leg. 6.075, núm. 30, fol. 201r. En estos casos no hay mención de ordenanzas especiales hechas por alguna autoridad de la Orden de Calatrava.

abonadas e de conçiencia con buenas fianças” y la misma amenaza de responder con sus bienes los propios alcaldes si los menores resultaran perjudicados⁵⁹.

El asunto se veía tan importante que incluso a veces intervino con disposiciones normativas especiales, u ordenanzas, el propio Comendador Mayor (la más alta autoridad de la Orden, tras el monarca). La fórmula era entonces la que sigue:

“... mandamos y encargamos a vos los dichos alcaldes (...) tengays cuidado de resçebir e tomar las cuentas de los bienes de los guerfanos que andan so tutela e *dedes el cargo dellos a personas abonadas e de buena conçiencia que ge los guarden e aprovechen*, e fagays esecutar con buena diligencia los alcançes de maravedis, pan, ganados e otras cosas que les deuido [*sic*], conforme a las hordenanças del sennor comendador mayor que teneyz que çerca dello fablan, con aperçebimiento sy por defecto de no tomar las dichas cuentas en tienpo y como conviene algun danno resçibieren los dichos bienes o cualquier dellos, los pagareys de vuestros propios bienes, sobre lo qual vos encargamos las conçiencias”⁶⁰.

Queda documentado que, en la década de 1530, el sistema no era seguido con normalidad en villas del Campo de Calatrava, al menos en algunas⁶¹: parece que los tutores de los huérfanos retenían en su poder los beneficios o rentas de los bienes que debían acrecentar, y se aprovechaban de aquellos en beneficio propio.

Los visitadores trataron de corregir esto introduciendo elementos de control sobre los tutores, consistentes no sólo en la debida inspección anual de los alcaldes concejiles, sino en algo más. La novedad es que para garantizar que el

⁵⁹ Por ejemplo: 1510, agosto 17, Huerta de Valdecarábanos. Ibid., Leg. 6.108, núm. 2, fols. 4r-4v. Idéntico mandato, en el mismo año, dirigieron los visitadores a los alcaldes de Borox, Hontova, Pastrana, Yebra, Escariche, Fuentenovilla, Mazuecos, Albares, Illana, Albalate, etc. No siempre se contiene en las visitas de 1518.

⁶⁰ 1502, marzo 10, Puertollano, mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6.110, núm. 10, fol. 72v. Textos exactamente iguales, en el mismo año, se integran en las visitas a Villarrubia (el 27 de enero), a Ballesteros (el 21 de marzo), a Caracuel (el 30 de marzo), etc., siempre ordenando a los concejos cuidar de la tutela de los huérfanos según las ordenanzas del Comendador Mayor.

⁶¹ El texto sobre las cuentas de menores de la visita de 1537 hecha a varios lugares del Campo de Calatrava incluye la expresión de censura de los visitadores “...como fuymos ynformados que se hazia hasta aqui”, refiriéndose a la mala actuación de tales tutores.

tutor emplea los “alcances” de los bienes (beneficios, rentas, intereses) en “cosas que les acresçiente su hazienda a los tales menores”, los visitadores calatravos prevén la intervención de los parientes del menor, con su opinión (“voto e paresçer”), y en particular, la intervención del criterio del “padre de los menores” de la villa:

“Otrosy mandamos a los alcaldes de la dicha villa que agora soys, e a los que sereys de aqui adelante, que en cada un anno visyteys e tomeys / las quantas de los bienes de los menores que oviere en ella, e hagays executar los alcances que fueren hechos a sus tutores e les mandeys que los maravedis de los tales alcances los echen y enpleen en cosas que les acresçiente su hazienda a los tales menores, *haziendose con voto e paresçer de sus parientes e padre de menores desta villa*, e con buena seguridad, e que no se los tengan en su poder e aprovechen dellos los tales tutores, como fuymos ynformados que se hazia hasta aqui”⁶².

Resulta muy interesante la figura del *padre de menores*. Es un cargo concejil: un oficio público encargado de velar por los intereses de los huérfanos menores de edad, supervisando a sus tutores. El texto se refiere con normalidad al “padre de menores desta villa”.

El mandamiento de los freiles calatravos recuerda el procedimiento y ordena –al menos, en dos lugares visitados, donde la tarea gestora de los tutores dejaba que desear– la creación de otro oficio: otro *padre de menores forasteros*, sin parientes en la villa. No está claro si es un cargo diferente al habitual padre de menores, por lo que después sigue (“mirará por las personas e bienes de *todos los menores* de la dicha villa”). Ha de ser nombrado por los alcaldes al tiempo que los otros oficios: será una buena persona, “de conçiencia”, que se ocupará de que los tutores hagan efectivo el cobro del dinero que corresponda, y de que lo reinviertan para beneficio de los menores. Además, estará encargado de pedir a los alcaldes que se tomen las cuentas y promoverá la renovación de los tutores cuando sea necesario.

⁶² 1537, noviembre 8, Villamayor, mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fols. 36v-37r. El texto es el mismo en 1537, noviembre 24, Ballesteros. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1.

Las líneas que se reproducen ahora son la continuación del mandamiento transcrito arriba. Tras ordenar, como siempre hacen los visitadores, la obligación supervisora de los alcaldes sobre los tutores, añaden la disposición que sigue, en aras de que el fraude se evite, y de que sea “mejor e tenga efecto”, con nuevas garantías, la protección de los bienes de los huérfanos:

“...E porque esto se haga mejor e tenga efecto, os mandamos que en cada un anno, al tienpo que tomeys los ofiçios, juntamente con los otros ofiçiales del conçejo sennaleys una buena persona para *padre de menores*, que sea de conçiencia, e este sea padre de los menores forasteros e que no tuvieren parientes en esta villa. E resçibays della solepnidad del juramento que en tal caso se requiere, que usará bien e fiel e diligentemente del dicho cargo e ofiçio. E mirará por las personas e bienes de todos los menores de la dicha villa, e hará que se / executen e cobren los maravedis que les fueren devidos, e que se echen y espleen en cosas que se les acresçiente, como dicho es. E que pedirá que se vean e tomen sus cuentas e se renuevan los tutores quando viere que conviene, y en todo hará e procurará la utilidad e acresçentamiento de los dichos menores e de sus bienes. Para lo qual todo, e para lo [a] ello anexo e conçerniente, aved por parte e juyzio e fuera dél, e le dad todo favor e ayuda justiçia (...). Ansy hazed e conplid so pena de cada dos mill maravedis para la camara de su magestad e del danno e ynterese de los dichos menores e de sus bienes.⁶³”

El “padre de menores” concejil viene a personificar la delegación permanente de la responsabilidad pública sobre el cuidado de los intereses de los huérfanos; y no sólo por sus bienes materiales, sino por el bien personal (“mirará por las personas e bienes de todos los menores”). En el organigrama que presentan los visitadores en su mandato, es un enlace entre los tutores de huérfanos, por una parte, a quienes controla de cerca para evitar su negligencia o mala fe, y por otra parte los alcaldes de la villa, que anualmente fiscalizarán la actuación de aquellos.

Queda patente el interés de los visitadores por los huérfanos, sin excluir a aquellos que, por ser forasteros, carecen de pariente alguno en la localidad; y

⁶³ 1537, noviembre 8, Villamayor, mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fols. 37r-37v. Igual en Ballesteros.

queda patente también que, desde el punto de vista de los calatravos, es propio de las autoridades públicas locales el responsabilizarse de la tutela de sus bienes, asumiendo el control de la gestión. Por otro lado, es bien significativo que sea denominado como *padre* el oficio encargado de velar porque no se cometa fraude contra los menores, y defender su provecho. A modo de “defensor”, este cargo llamado “padre de menores” evidencia el aprecio que existía por la relación paterno-filial; apunta a la idea de la familia como cauce natural para garantizar el mayor bien y la mayor justicia para con los hijos. Y también, indirectamente, a la familia como institución de carácter social que, cuando falta, ha de intentar suplirse por parte del poder público, que tutelaré e incluso “apadrinará” a los huérfanos –con la referida figura de ese padre de menores encargado de velar por sus intereses–.

En otro orden de cosas, a propósito de las niñas huérfanas no faltan las personas caritativas que recuerden su carencia peculiar y específica, añadida a la orfandad: necesitarán dote para casarse. En general, la donación para ese fin era meritoria y piadosa.

Las limosnas hechas a concejos “para *casar huérfanas*” remiten a la misma idea ya expuesta sobre la tutela concejil, pública, de estos niños sin progenitores. Y, desde luego, constituyen toda una muestra de la mentalidad existente sobre el papel de la mujer en la sociedad, su función procreadora, su carácter de elemento de transacción en las llamadas “estrategias familiares” (perpetuación y acrecentamiento de bienes y posición social). Y el papel de la familia que asegura a las hijas en su seno la plataforma económica (la “dote”) que les permitirá asumir su función femenina: contraer matrimonio y tener hijos.

En todo caso, documentamos limosnas de ese tipo. Algunas, hechas por personajes ilustres como el mismo comendador mayor don García de Padilla, quién dejó legados como las 600 fanegas de trigo al concejo de la villa de Malagón para ayuda de casar huérfanas. El concejo se obligó a mantener ese capital y a velar por su destino, por “la manera e forma con que se an de sostener

e grangear” las niñas. Además, el mismo comendador mayor había donado 120 ducados a la villa para el vestuario de las huérfanas⁶⁴.

Ahora bien: esta limosna de don García es toda una institución piadosa, devocionalmente vinculada a la Virgen María, que conlleva una estricta reglamentación sobre las huérfanas beneficiarias y la suerte de consagración u ofrenda que las niñas (una cada año, cuidadosamente elegida, y ello “para syempre jamas”) harían públicamente a la Virgen. Habrá una ceremonia ante su altar en el templo parroquial de Malagón, el día de la Asunción. Serían presentadas a Nuestra Señora y acumularían la ayuda para sus dotes, vestidas tal como el Comendador Mayor imagina en su legado, portando una vela encendida, y virginales. Nótese que don García requiere que estas niñas tengan no más de ocho años de edad para garantizar su pureza: “porque con linpieza de virginidad la / puedan presentar a la sobredicha Nuestra Sennora”⁶⁵.

Se piensa, en particular, en las niñas huérfanas más pobres y en las sumidas en un mayor desamparo por su orfandad total. Además, han de ser naturales de Malagón y no forasteras. Percibirán su dote cuando vayan a contraer matrimonio, salvo que alguna huérfana muera antes de casarse, o “que viva deshonestamente de su cuerpo”⁶⁶; entonces, el dinero lo deberá gastar el concejo en otros pobres naturales del pueblo o bien en aumentar la dote de las otras huérfanas presentadas. Don García estipula la elección anual así:

“... de su pueblo elegiran una huerfana natural dél, prefiriendo la mas pobre a la menos pobre, y la que fuere huerfana de padre e madre a la que fuere solamente de padre o de madre, y a la que lo fuerede padre o de madre, a otra que no fuere huerfana syno solamente pobre. La qual que ansy fuere elegida por ellos aya de ser e sea de hedad de ocho annos y dende abaxo, porque con linpieza de virginidad la / puedan presentar a la

⁶⁴ 1538, octubre 28, Malagón. Traslado de la “capitulacion” de las seesçientas hanegas de trigo que el sennor comendador mayor don Garçia de Padilla dio al conçejo de la villa de Malagon para casar huerfanas, e de la obligacion que el dicho conçejo hizo...”. Ibid., Leg. 6.079, núm. 18, fols. 59r-66r.

⁶⁵ 1538, octubre 28, Malagón. Ibid., Leg. 6.079, núm. 18, fols. 60r-60v.

⁶⁶ Ibid., fol. 61v.

sobre dicha Nuestra Sennora el santissimo dia de su Santissima Asumpçion, que es a los quinze dias del mes de agosto”⁶⁷.

No se puede dejar de notar que, en este caso, la ayuda está supeditada a un fin piadoso, honrar a la Virgen. El elemento religioso no es sólo un componente de este ejercicio de caridad, o la razón desde la que se presta asistencia a los huérfanos necesitados; sino, más aún, es el objetivo principal. Las niñas huérfanas elegidas participan de una escenografía de culto. La memoria de Don García para alabar a la Virgen no consiste en oficios litúrgicos ni en mandas piadosas a favor de la imagen o su altar, como en otros casos; sino en contribuir al culto anualmente a base de unos determinados elementos *vivientes*, y que son mirados con predilección por Dios y por la Virgen: los pobres y, por añadidura, los pequeños, las niñas huérfanas. Su presentación ante María es el punto de partida de su condición de beneficiarias de la limosna del Comendador Mayor: se las atiende, a la vez que, de algún modo, ofician una paraliturgia en honor de la Virgen con su hábito de pureza⁶⁸.

Los propios oficiales del concejo de Malagón lo ven así. En efecto, al transcribir el acuerdo con la donación del Comendador Mayor y la aceptación y compromiso del concejo de administrarla y acrecentarla, no presentan una memoria, fundación o donación benéfica para casar huérfanas; sino, por el contrario, se refieren a la

“doctaçion y memoria en serviçio de Dios Nuestro Sennor y de la gloriosa Virgen y Madre suya Nuestra Sennora Santa Maria”.

⁶⁷ Ibid., fols. 60r-60v.

⁶⁸ El concejo se encargará de procurar el vestuario de la huérfana presentada cada año el día de la Asunción; las ropas valdrán 4 ducados al menos. Consistirá ese vestuario en saya entera, manteo, un par de camisas, toquita y un par de calzas. Portará una candela blanca. Con ese ropaje y la vela en la mano, la llevarán a las vísperas y a la misa del día de la Asunción, y la presentarán a la Virgen colocándola cerca del altar, en la iglesia (Ibid., fol. 60v).

Y del mismo modo lo sugiere el mismo Don García de Padilla, ya desde el encabezamiento del texto de la memoria, al centrar el interés en el modo de venerar a la Virgen al que se obliga el pueblo:

“Lo que los honrrados mis amigos e parientes y en amor hermanos del concejo de la villa de Malagon *se obligan de tener e guardar perpetua y ynvioladamente a la gloriosa Virgen e Madre de Dios*, en razon de las memorias y doctacion que abaxo hara minçion. An de *hacer a la sobredicha Nuestra Sennora*, de lo qual an de otorgar escritura fuerte e firme bastante, es lo syguiente ...”⁶⁹.

-- Se distinguía entre los niños que, habiendo quedado huérfanos de sus padres, contaban con medios de vida heredados que los concejos --a través de los citados tutores-- habían de administrar y acrecentar, y, también, las huérfanas pobres por añadidura, de otro caso que era el representado por los niños simplemente *abandonados* al nacer.

Estos niños abandonados vivían de la beneficencia pública. Podían proceder de personas forasteras o naturales del lugar. En todo caso, los dejaban a las puertas de las iglesias. Y algunos concejos asumían el coste de su crianza. Ignoramos en qué tipo de institución (no hemos documentado hospitales u otros centros benéficos con ese fin), pero se trataba de alguna casa donde eran criados y mantenidos, y no de familias que los acogieran o adoptaran; o al menos, si se trataba de particulares --amas de cría--, eran pagadas por el concejo, y no incorporaban al hijo abandonado en la vida familiar. En cierta ocasión, los visitantes recriminaron a un concejo su exceso de generosidad en este sentido; era de la villa de El Moral, de Campo de Calatrava. Alarmados por el efecto que esa práctica concejil podía causar, estimulando a propios y a extraños a abandonar niños en este lugar, los freiles prohibieron que los bienes de propios concejiles se gastaran en atender a estos niños echados a la puerta del templo. Ordenaron, en cambio, que fuera a través de limosnas voluntarias como se sufragara dicho

⁶⁹ Ibid., fol. 60r.

mantenimiento: colectivamente, por lo tanto, pero no con el dinero público, sino privado, y es de suponer que en alguna casa benéfica:

“Asymismo, tomando y examinando las cuentas del conçejo de la dicha villa fallamos muchos gastos desordenados, espeçialmente criando todas las criaturas que se echan a la puerta de la yglesia de los bienes del dicho conçejo, lo qual paresçe que vos, el dicho conçejo, conbydays y days cabsa a toda la tierra que enbien a esta villa sus fijos a que ge los criey. Por ende, de parte de sus altesas vos mandamos que de aquí adelante los tales ninnos y criaturas que en la puerta de la yglesia se echaren, non las criéis ni fagays criar de bienes del dicho conçejo. Salvo sy quisyeredes faser elegyr unas dos buenas personas que pidan limosnas entre la buena gente e de aquellas se crien las dichas criaturas y ninnos e no de otra manera. Sy no, sed çiertos que lo que asy gastaredes no se vos resçebira en cuenta e lo tornareis al dicho conçejo de vuestros bienes e sereis punidos e castigados”⁷⁰.

-- Entre los deberes para con los hijos que se desprenden de lo anterior, está el de *criarlos y proporcionarles los medios de sustento*; medios y bienes que, si los progenitores mueren, son propiedad de los huérfanos, y que mientras sean menores deberán ser bien guardados por tutores concejiles: no sólo custodiando tales posesiones y rentas sino acrecentándolas.

-- Por otra parte, no hay adjetivos condenatorios ni disgresiones sobre el hecho de abandonar “criaturas” o niños más crecidos: sólo se constata como algo relativamente frecuente. Y se hace en lugares donde hay garantía de que serán atendidos, a la puerta de las iglesias. Tampoco se pondera como buena obra el cuidar de los niños “enechados”, pero así se sobreentiende: se acepta como caridad, resultado de limosnas (y por lo tanto, como acción particular). En cambio, no consideran los visitantes calatravos que esa dejación de su deber por parte de la madre o ambos progenitores deba ser asumida como tarea *social* por la

⁷⁰ 1502, enero 10, El Moral, mandamiento al conçejo. Ibid., Leg. 6.075, núm. 25, fol. 75r.

institución concejil, sufragada con fondos públicos. Claramente, la beneficencia aquí no se entiende como labor de las entidades públicas. Es cierto que sabemos fehacientemente que, junto a hospitales atendidos por cofradías hay también hospitales concejiles en el Campo de Calatrava y en esta época⁷¹. En este caso, sí hay una asunción pública de la asistencia a la pobreza. Pero tales hospitales serían mucho menos gravosos que los orfanatos. Mientras en éstos, las casas de huérfanos, la vigilancia y los cuidados habrían de ser continuos y prolongados durante muchos años, en cambio, en los otros hospitales del tipo de los conocidos en esta zona de la Orden Militar --villas y lugares de carácter semirural en el mejor de los casos-- la población atendida sería transeúnte, beneficiaria de alimento y cobijo pero en escaso número sobre todo lo último. Y se trataría de una población adulta, no enfermos probablemente --al menos no hay huella alguna de que se les prestara atención médica--, que requieren sólo de la presencia de un hospitalero u hospitalera que los reciba y atienda en esas necesidades tan puntuales, durante una estancia temporal.

-- Otro deber fundamental de los padres, y de primer orden, es *proporcionar una formación cristiana a los hijos*, en cuanto a las oraciones más importantes y el Credo. Así lo entienden los visitantes calatravos. Al constatar en cierta villa del Campo de Calatrava que no se impartía en el templo parroquial enseñanza de la doctrina, culpan ante todo a los padres; en segundo plano denuncian la negligencia del sacristán (que es quien ha de enseñarles), y sólo al final intiman al “prior” o rector como responsable cuando encargan que se realice un padrón de todos los niños y se amoneste bajo cierta pena a los padres para que los envíen a recibir la enseñanza.

Así, a tenor del mandamiento calatravo que sigue, parece que ha de ser iniciativa de los padres el reclamar la catequesis parroquial; y por supuesto, están

⁷¹ Vid. R. TORRES JIMÉNEZ: Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media. Ciudad Real, 1989, Parte Segunda.

obligados a llevar a todos sus hijos de más de cinco años. Lo contrario es “mucho cargo”, grave falta, de sus padres:

“Otrosy porque fuimos ynformados que en la dicha yglesia desta villa no han sydo ni son ensennados los ninnos en lo que deben e conviene para ser cristianos, lo qual es *mucho cargo de sus padres* e poca diligencia del sacristan de la dicha yglesia ...”⁷².

Seguramente es una exigencia utópica la de que sean los propios padres quienes exijan la enseñanza cristiana para sus hijos. Pero ello revela que, en la mentalidad calatrava, es una primerísima obligación de los progenitores el procurar la salud de las almas de estos seres engendrados por ellos y a ellos encomendados por el Creador. Por otro lado, el tono del mandato permite deducir que en el resto de las iglesias parroquiales de otros lugares y villas, al menos en la zona del Campo de Calatrava, era habitual este sistema de enviar o llevar sus padres a los niños para que en el templo los sacristanes les ensañaran las oraciones básicas y los artículos de la fe. Además, puede considerarse una expresión de la responsabilidad paterna en la preparación para la comunión infantil.

-- En otro orden de cosas, se entiende como responsabilidad de los padres *procurar a sus hijos educación* en general. Pero no se trata, como en la catequesis, de un deber grave, sino de una opción. El mismo mandato al que nos acabamos de referir alude a la práctica de que los niños aprendieran otros contenidos fuera de la doctrina cristiana, que no se precisan; también en la iglesia parroquial e impartidos por el sacristán. Al menos, contempla la posibilidad de que algunos padres pretendan esa educación para sus hijos:

“Pero sy aprendiendo esto [*contenidos cristianos rudimentarios*] quisieren *que sus fijos aprendan mas*, que los ygualen a ellos e ge lo paguen a su voluntad”.

⁷² 1502, febrero 3, Torralba, mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Ibid., Leg. 6.075, núm. 30, fol. 200v.

Quizás a requerimiento del propio sacristán de la iglesia de Santa María la Blanca, la parroquial de la villa referida que es Torralba, el mandamiento calatravo prevé que los padres que deseen una educación que vaya más allá de los conocimientos catequéticos básicos, habrán de pagar al enseñante lo que acuerden. Esto no ocurría con la catequesis, en cambio: por la enseñanza cristiana no llevaría *nada* el sacristán. Y en esa gratuidad insistieron los mismos visitantes, quizás saliendo al paso del mayor obstáculo, o uno de ellos, para que en dicha iglesia enseñaran la doctrina y las oraciones a los niños. En todo caso, el testimonio aislado, insistimos, parece apuntar a la excepcionalidad del problema: en esta villa hubo una falta de acuerdo con el sacristán sobre su deber de impartir catequesis y su derecho a cobrar el resto de la enseñanza. Pero en los demás lugares del Campo de Calatrava debía de ser un sistema habitual o, al menos, conocido.

Capítulo 6

LAS ORDENACIONES, EL SACERDOCIO, LA MISIÓN CANÓNICA

En realidad, no es posible dedicar un epígrafe exclusivamente al sacramento del orden sacerdotal en sí, dada la carencia de datos. Las noticias analizadas no corresponden tanto al mismo sacramento propiamente dicho, como a la admisión de los clérigos ya presbíteros en el ejercicio de sus tareas.

En efecto, no hay indicaciones sobre los grados de las órdenes menores y mayores, cómo habían sido ordenados (el ritual, la oportunidad o día) y dónde, cómo se formaron profesionalmente en el conocimiento de latín, la teología, las artes liberales, etc., cómo y quiénes examinaron sus cualidades para ver si cumplían los requisitos para ordenarse en las órdenes sacras¹: legitimidad de nacimiento, no estar lisiado ni excomulgado, edades determinadas, y cualidades morales como la sobriedad, la castidad, la humildad, etc.².

Hay que tener en cuenta que casi siempre eran clérigos seculares los encargados de servir las iglesias en el señorío calatravo, y, por consiguiente, sus cauces para recorrer todas las etapas y cubrir los méritos requeridos se encontraban en el ámbito físico y jurisdiccional arzobispal. Cuando se tratara de regulares, religiosos de la Orden de Calatrava o freiles clérigos, su trayectoria formativa se encontraba en el Convento como tales miembros de la milicia antes de profesar en manos del Prior –y ello corresponde al campo de estudio interno de

¹ Como se verá, es diferente el caso del *examen* que en cierta época han de pasar clérigos que ya son sacerdotes para ocupar curatos en tierras de la Orden de Calatrava.

² Todas esas cuestiones se solían tratar a propósito de este sacramento en los catecismos y en las disposiciones conciliares y sinodales. *Vid.* por ejemplo el *Catecismo* de Pedro de Cuéllar, publ. J.-L. MARTÍN y A. LINAGE: *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar*, pp. 210-214. Y la síntesis de todas las disposiciones que se refieren a ello en los concilios y sínodos toledanos de la baja Edad Media, realizada por J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 79-107 y 136.

la Orden, como institución, lo que ya ha sido tratado en monografías al respecto y en estudios de la normativa que afecta al tema. Cuestión distinta es que quienes, instruidos en la cura de almas, recibieran órdenes sacras como presbíteros y ejercieran su sacerdocio en iglesias parroquiales del señorío, debían recurrir al prelado ordinario (el arzobispo toledano) para la ordenación. Con lo que, de nuevo, es lógico que, al ser externo el artífice de este sacramento, en nuestras fuentes de conocimiento de la vida religiosa en el señorío no aparezcan pormenores de los trámites canónicos, o burocráticos, o requisitos necesarios para administrarlo. Todo ello resulta ser *previo* a lo que podemos estudiar de la vida sacramental en el señorío: clérigos ya ordenados *in sacris* son quienes ejercen la cura de almas administrando sacramentos en las iglesias parroquiales del territorio. Por otro lado, tampoco existen referencias a las misas nuevas celebradas por los ordenados presbíteros, ocasión habitual de festejos de todo tipo, que eran vistos con recelo por las jerarquías eclesiásticas.

Los únicos datos que pueden traerse a colación aquí, a propósito del sacramento del orden sacerdotal, son los que siguen: alguna noticia sobre la noción del sacerdocio desde el mismo punto de vista clerical, o al menos sobre la función del sacerdote (según su reflejo práctico, no como idea teórica expuesta sistemáticamente); unas notas sobre los tipos de clérigos; y el importante tema del *ministro* de este sacramento –el obispo–.

Además, debe tenerse en cuenta todo lo relativo a la provisión de los clérigos para servir iglesias parroquiales como encargados de la cura de almas: cuestiones de elección, presentación, autorización o licencia, examen, comisión canónica, etc. Pero todo esto queda fuera del tema del sacramento en sí.

Recuérdese que las dos últimas cuestiones (el ministro y la provisión) han sido tratadas en la parte preliminar de este trabajo –a la que remitimos-- al abordar la jurisdicción eclesiástica compartida sobre el señorío calatravo y, sobre todo, al desglosar los puntos de conflicto entre la jurisdicción del arzobispado toledano y

de la Orden; uno de estos puntos, el referido a los clérigos, es el que interesa recordar aquí como complemento del tema de la ordenación, aunque sin añadir nada al núcleo de la cuestión del sacramento sino, como se ha dicho, a la comisión del oficio, o provisión para desempeñar la cura de almas.

Por último, aspectos referidos a las conductas clericales deseables y a las obligaciones exigibles a los freiles religiosos calatravos que además son rectores o curas, pertenecen ya a otro campo de estudio, el de la caracterización del modo de vida y funciones de los clérigos en sí en el señorío calatravo; pero son materias que no afectan al proceso por el cual llegan a ser tales clérigos.

6.1. IMÁGENES DEL SACERDOCIO Y DE SU FUNCIÓN.

Contamos con cierto testimonio sobre la *concepción del sacerdocio*, tal como lo ven los propios sacerdotes.

Nótese que *no* aludimos a la imagen del buen clérigo ni buen cura (el código de conducta según lo recogido en los apartados de literatura normativa o moral, del tipo “De vita et honestitate clericorum”).

La referencia es tardía (parece corresponder a la década de 1530, quizás sea anterior), pero puede reflejar la mentalidad general propia del final de la Edad Media. En este caso, son clérigos seculares que se constituyen en una “cofradía de los clérigos de San Pedro de Almagro” en esta villa. Sus constituciones u ordenanzas fueron aprobadas el 19 de febrero de 1543, aunque la súplica para la aprobación data del 10 de julio de 1542³, y sabemos que ya existía cuando en 1534 los visitadores generales calatravos inspeccionaron los asuntos de la villa⁴ (además, en la década siguiente, al ser confirmadas las constituciones, hay indicios de su existencia bastante anterior, como la referencia a la costumbre – bien establecida-- de reunirse a campana tañida en San Bartolomé, y otras alusiones⁵).

³ 1818, febrero 5, Almagro. Traslado notarial de las Constituciones de la Cofradía de clérigos de San Pedro. Ibid., Leg. 6.065, s.n., fols. 1r y ss.

⁴ Entonces, los freiles calatravos denunciaron que esta cofradía de clérigos y capellanes carecía de la licencia del rey. 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.078, núm. 1, fol. 46r-46v.

⁵ Antes de ver aprobadas sus ordenanzas, se disponen a suplicarlo al rey “estando aiuntados en nuestro cabildo e aiuntamiento a campana tannida en la yglesia del sennor Sant Bartolome *como lo habemos de uso e de costunbre*”.- 1818, febrero 5, Almagro.

Dicha mentalidad sobre el sacerdocio se refleja en la exposición de motivos para constituirse en cofradía. Es cierto que no se trata de una reflexión de los clérigos sobre la *esencia* de su condición (por ejemplo, no se refieren al hecho de ser administradores de la gracia; tampoco copian ni parafrasean la definición clásica del clérigo como hombre “in sortem Dei electus”⁶). Más bien, afecta a su imagen de la *actuación* de los sacerdotes. Ya al presentar las ordenanzas cuya aprobación pretenden, justifican así el cabildo que ya venía funcionando:

“... y decimos que nosotros hicimos e instituímos la dicha cofradia para el servicio de Dios Nuestro Sennor y para aumento de el culto Divino”.

Servicio y culto --o servicio concretado en el culto-- parecen las claves de la razón de ser de los clérigos y su ministerio, a los ojos del mismo clero secular. Esta misma noción se expresa más por extenso en el encabezamiento de las constituciones. Tras invocar el nombre de la Trinidad y encomendarse a la Virgen, estos sacerdotes declaran el motivo de su “aiuntamiento”. Puede resultar una visión parcial de la mentalidad imperante entre ellos acerca de la esencia de su estado clerical y de su misión presbiteral. Pero en suma, es el acatamiento a su condición lo que les ha exigido constituirse en cabildo, así que estas consideraciones reflejan realmente cómo se ven a sí mismos:

“Nos, los sacerdotes, clerigos, capellanes moradores en esta villa de Almagro, haciendo *acatamiento e respeto a la gran obligacion* que

Traslado notarial de las Constituciones. Ibid., Leg. 6.065, s.n., fol. 2r. Y en la constitución 25^a, relativa a la reunión mensual del cabildo en el primer domingo de cada mes, se deja ver que era un uso que los cofrades seguían anteriormente: “Yten que hecha la sennal de cabildo *como es costunbre* los primeros domingos de los meses, se junten a hablar y proveer en las cosas necesarias de el dicho cabildo”.- Ibid., fol. 6v.

⁶ Sínodo diocesano de Toledo del 25 de mayo de 1323, 7. La expresión aparece en el contexto de una constitución no referida tampoco a la esencia de la condición de clérigo o sacerdote, sino a su conducta y apariencia, y a los documentos que deben obrar en su poder para acreditarlo como tal. Es la constitución “De vita et honestate clericorum”.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Apéndice, p. 177.

cerca del *servicio de Dios* Nuestro Señor tenemos, *según la orden sacerdotal* que recibimos, confiados en su Divina Misericordia, que a los que en su nombre con caridad nos ayuntamos en una Congregación con amor e voluntad ayudará con su gracia e conforme a su evangelica doctrina, será con nosotros en nuestro ayuntamiento e cabildo, alumbrando nuestros entendimientos e fortificando nuestros corazones para las cosas de su santo servicio, *viendo la falta e necesidad que hay del servicio e ministerio de las yglesias parroquiales* de esta villa para gloria de Dios todo poderoso e honra de su culto Divino, y para que las yglesias parroquiales del Señor San Bartolome, de San Sebastian de esta villa sean *mejor servidas* que hasta aquí, e *los Divinos oficios se celebren con mayor celebridad y solemnidad*, según conviene a el *servicio de Dios, honra e provecho del pueblo e a la conciencia de los ministros*, todos movidos con católico celo, unánimes e conformes (...) determinamos de hacer e ordenar e ayuntar una cofradía e congregación todos los clérigos sacerdotes que residimos en esta villa con las constituciones e condiciones siguientes”⁷.

Llama la atención el hecho de que no manejan las ideas habituales sobre las obligaciones de los clérigos; es decir, administrar los sacramentos y enseñar, como ministros de Jesucristo. Al contrario, concentran sus deberes, y su celo, en el *servicio a Dios* entendido como servicio *cultural*. La finalidad de la nueva cofradía es aumentar la honra de Dios con unas mayores solemnidad y dignidad del culto divino en las parroquias de Almagro.

De hecho, las obligaciones que las ordenanzas van desglosando en su capitulado se centrarán (aparte de tratar cuestiones del funcionamiento interno de la cofradía) en unos determinados *actos litúrgicos* a cuya celebración concurrirá todo el cabildo de clérigos comunitariamente: misas y horas canónicas en ciertas festividades y ocasiones. Fuera de ello, la administración de sacramentos prevista se limita a la asistencia a cofrades enfermos o difuntos, en un sentido de “uso interno” que no supone proyección pastoral en las iglesias.

Esto no implica cerrazón en el grupo clerical, sino al contrario, es su manera de sentir su imbricación en la ciudad y entre los feligreses, y en las

⁷ 1818, febrero 5, Almagro. Traslado notarial de las Constituciones. Ibid., Leg. 6.065, s.n., fols. 2r-2v.

parroquias: el culto divino mejor celebrado contribuirá a la “honra e provecho del pueblo”, además de hacer servicio a Dios, y vendrá a cubrir la falta de “servicio e ministerio de las yglesias parroquiales de esta villa”. Junto a ello –y este dato es bastante revelador de la mentalidad sobre la esencia y función del sacerdote–, el que los oficios divinos sean más solemnes “conviene (...) a la conciencia de los ministros”.

Al lado de estas concepciones de la razón de ser del sacerdote como entregado al servicio a Dios mediante el culto, encontramos otra de carácter más pastoral. También se contiene en una teorización (no sistemática sobre el tema, sino enmarcada en un mandamiento repetido por los visitadores a los concejos), en lo que conviene. Se trata de la advertencia de los visitadores calatravos sobre los capellanes y curas que los oficiales de los concejos admitan en la iglesia de la villa (lo que harán cuidándose de no perjudicar los derechos de la Orden). En el mandamiento que fija los requisitos, además se contienen unas pautas de conducta para los clérigos: residirán en la iglesia, vivirán honestamente y darán buen ejemplo. Ahora bien, no pretendemos fijarnos en el código moral y las normas de vida, sino en la noción del clérigo sacerdote que pueden reflejar las palabras de los freiles calatravos, revelando su sentir. Argumentan los visitadores que deberán dar buen ejemplo al pueblo encomendado a ellos, en vida y enseñanza, “...porque lo que a otros han de castigar conviene que sean syn culpa e reprehension en su vida e dotrina”⁸.

Así, se aprecia que el clérigo con cura de almas presenta en su esencia o razón de ser una doble vertiente: por una parte, *es testigo, ejemplo*, referencia de vida según Dios; y por otra, *tiene una misión*, la transmisión de la fe, que les exige un modo de comportamiento acorde con lo que transmiten. Cuestiones secundarias, para lo que aquí tratamos, son su facultad para castigar, que la doctrina debe ser correcta (no reprehensible), etc.

⁸ 1491, febrero 16, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6075, núm. 3, fol. 40v.

6.2. TIPOS DE CLÉRIGOS.

Aparentemente, no hay sino *presbíteros* en las iglesias del señorío calatravo, sean los propios rectores parroquiales o bien capellanes encargados de capellanías, adscritos a tales templos. Tales capellanes habían recibido, evidentemente, el orden sacerdotal, puesto que debían decir las misas debidas por sus capellanías, lo que ya de por sí requiere el grado presbiteral. Y además, según recordaba el Capítulo General de la Orden de Calatrava de 1523 celebrado en Burgos (definido en Valladolid en 1524), también tenían que colaborar con cada cura en la iglesia parroquial correspondiente “todos los días que estovieren e se hallaren en el pueblo, espeçialmente los domingos e fiestas de guardar”, tanto en en la administración de los sacramentos --si el rector estuviera ausente, enfermo u ocupado-- como en las misas de las fiestas más solemnes⁹.

No hay ningún indicio que identifique a los sacristanes como clérigos, aunque se les ordene usar una vestidura clerical, la sobrepelliz, cuando ayuden en el altar, algo normal a causa de la dignidad de los oficios divinos y del altar donde es consagrado el Cuerpo de Cristo¹⁰. Su peculiaridad –aquí, la ropa va asociada al

⁹ Lo recuerdan los visitadores calatravos en su visita de 1537 a iglesias parroquiales como la de Santa María de la Encarnación en Corral de Caracuel.- 1537, enero 2, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fol. 269v.

¹⁰ Legislaban en el mismo sentido concilios y sínodos de la baja Edad Media. Por ejemplo, el Sínodo de Segovia de 1-10 de junio de 1472 (en Aguilafuente) presidido por el obispo Juan Arias Dávila. La constitución 10, “Del abito que han de traer los sacristanes en el ofiçio divinal”, exige lo mismo, porque habiéndose sabido que muchos sacristanes de la diócesis usan ropas cortas y capas al tiempo que ayudan en las misas y los rezos del oficio divino, “lo qual es cosa ynconveniente e desonesta e paresçe muy feo en los ojos e acatamientos de los pueblos”, es preciso que tales sacristanes usen zamarra

lugar y al acto sagrados, y no a la persona-- se puso de relieve al tratar de las vestiduras litúrgicas. En general, no contamos con referencias expresas a diversos grados clericales, con la diferenciación entre órdenes mayores y menores; ni aún, dentro de las primeras, hay evidencias de que diáconos y subdiáconos sirvieran las iglesias¹¹.

Únicamente cabe recordar cierta alusión a una vestidura para “acólitos”¹²; como se sabe, el acolitado es el grado inferior de las órdenes menores, y sus sujetos son clérigos encargados del servicio directo del altar en las celebraciones litúrgicas. Pero la referencia es dudosa; habitualmente los templos parroquiales recurrían a muchachos, niños, mozos, que se revistían con sobrepelliz (las sobrepellices “pequennas para los ninnos” existentes en tantos templos) para efectuar esa función¹³. Y también puede advertirse --como exponemos a propósito

hasta media pantorrilla al menos, sin capilla, “e traigan ençima vestida su sobrepelliz, e desta manera ofiçien e yntervengan al dicho ofiçio divinal”.- Ed. A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon hispanum*, VI: *Ávila y Segovia*. Madrid, 1993, pp. 449-450.

¹¹ Siempre hay que tener en cuenta que todo esto podría ser distinto en la vida conventual de la casa madre calatrava (el Convento de Calatrava). Allí, entre los freiles clérigos residentes de continuo, podrían encontrarse fácilmente calatravos ordenados en las cuatro órdenes menores (ostiario, lector, exorcista, acólito) desde que en 1501 el papa Alejandro VI concedió al Prior del Convento la facultad de conferir esas órdenes menores a los freiles (igualmente, bendecir objetos litúrgicos y a los vasallos, bendecir y reconciliar iglesias, etc., al modo de un “abad mitrado”).- J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava ...*Madrid, 1761, pp. 297-298. Vid. E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media*, p. 143.

¹² Vid. las páginas de este trabajo relativas a las vestiduras litúrgicas.

¹³ Más dudosa por el lugar del que procede; no se trata de una iglesia importante, con posibilidades de tener clerecía y funciones bien diversificadas. El dato corresponde a la iglesia de Santa María de Luciana, casi una aldea, que en su inventario de 1510 recoge una extraña colección de vestimentas: parecen donadas por gentes muy pudientes, y más bien aplicables a imágenes que adecuadas para vestiduras litúrgicas. En este sentido, la citada alba podría ponerse a la imagen del Niño. Es citada como *alba pequenna para acolitos* (recuérdese que un muchacho puede ser acólito a los 16 años, puesto que con 17 podrá ordenarse de diácono, según el *Catecismo* de Pedro de Cuéllar.- Publ. J.-L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE: *Religión y sociedad medieval*, p. 213); y además, en el inventario hay “una ropeta françesa pequenna de raso pardillo con ropas de carmesy”, “una gorguera de seda rosa con unas franjas de oro” y la citada alba pequeña. Desde luego, parecen las ropas ricas típicas de imágenes. Por lo demás, el templo tenía carencias

de las vestiduras litúrgicas de las parroquias-- que se emplean dalmáticas para que clérigos presbíteros hagan las veces de *diácono* y *subdiácono* en las misas de las fiestas solemnes¹⁴, en una curiosa transposición que va desde el signo externo y la función (la de leer el evangelio, el diácono, y la epístola el subdiácono) hasta alcanzar la propia condición clerical. Entendemos, y así queda expresado en el citado apartado referido a ornamentos y vestiduras, que esto se produce a causa del interés por la suntuosidad y el lucimiento de las ceremonias, lo que lleva a diversificar funciones y sacar a la luz las lujosas dalmáticas, que además están confeccionadas a juego con casullas, albas y a veces otros paramentos como frontales, mangas de cruces, etc.

importantes en su ajuar litúrgico.- 1510, julio, Luciana. Ibid., Leg.- 6.076, núm. 28, fol. 263r.

¹⁴ En el auto capitular del Capítulo General de la Orden de Burgos, 1523, aludido arriba: a los mismos clérigos y capellanes a quienes se exigía cumplir una serie de funciones en las iglesias, que presuponían su condición de presbíteros, se les pide también que “... *se vistan* de diacono e subdiacono las fiestas principales del anno, que por honrra de la yglesya e del pueblo lo deven de hazer”.- 1537, enero 2, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fol. 269v.

6.3. EL MINISTRO DEL SACRAMENTO: EL OBISPO. ATRIBUCIONES DEL PRIOR DEL CONVENTO. FREILES CALATRAVOS Y PRESBITERADO.

En cuanto a la identificación del *ministro del sacramento del orden*, el obispo, las fuentes aluden a ello genéricamente.

El interés de tales alusiones radica en que representan el punto de vista de la Orden de Calatrava, aunque se trata de fuentes tardías. Ya se hizo referencia, al tratar de los conflictos jurisdiccionales entre el arzobispado toledano y la Orden de Calatrava, a la utilidad de la información proporcionada por los pleitos de la Edad Moderna, que evidencian qué potestades son reconocidas a la parte contraria, y qué convicciones sobre sus propios derechos enarbolan los procuradores de la Orden. En este contexto, en varias ocasiones el representante de la milicia se refiere al acto de “dar las ordenes” sacras a los clérigos como competencia del prelado ordinario y sus vicarios, junto con otras prerrogativas propias de “lo pontifical”¹⁵. El sacramento se presupone ya conferido por el obispo (normalmente, el arzobispo toledano) a una clerecía que desarrolla sus funciones en las parroquias.

Poco cabe añadir, excepto que la Orden gozó de privilegios que le permitían recurrir en determinadas ocasiones a otros obispos que no fueran los

¹⁵ “Porque solamente en lo pontifical, que es dar ordenes e visitar los sacramentos e pilas de bautismo...” debe actuar la autoridad archidiocesana dentro de las iglesias parroquiales del señorío del Campo de Calatrava, según el punto de vista calatravo. Pleito mantenido entre 1566 y 1571. Traslado de 1729, diciembre 30, Sacro Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.117, núm. 4, fol. 20v.

diocesanos en cuya diócesis se incluyeran las iglesias calatravas; en segundo lugar, incluimos un breve comentario sobre el papel del Prior del Convento de Calatrava en este ámbito, dado que, como se sabe, fue adquiriendo al final de la Edad Media atribuciones *quasi* episcopales; y en tercer lugar, relacionado en cierto modo con lo anterior, recordaremos el caso de los freiles calatravos ordenados como presbíteros, y sus competencias. Todo ello ha sido tratado más por extenso en el capítulo dedicado a los conflictos de jurisdicción sobre los clérigos, mantenidos entre la instancia archidiocesana y la Orden militar, al que ya nos hemos remitido.

- El tema de la condición del arzobispo como ministro del sacramento del orden es algo que pocas veces se ve reflejado en las fuentes que manejamos para estudiar la organización y religiosidad en el señorío calatravo. Seguramente por ser obvio, y también porque resulta incómodo para la Orden de Calatrava, que se atribuye todas las potestades sobre la fundación de iglesias en sus dominios, los bienes de éstas y la promoción de los clérigos para servirlos.

La milicia, tal como reclama en todos los pleitos, incluso hasta el mismo siglo XIX, puede *seleccionar* a los clérigos y *presentarlos* al obispo para la comisión de la cura de almas, en virtud de los privilegios recibidos y de las concordias suscritas con los prelados toledanos. Pero lo cierto es que no puede evitar aceptar la intervención del obispo en lo nuclear: el obispo es el supremo pastor de la diócesis, y por ello le corresponde jurídicamente conferir las órdenes y el delegar el ejercicio de la cura de almas distribuido en iglesias parroquiales.

Y en concreto, la milicia debe admitir que *el prelado es quien confiere las órdenes sacras* o mayores a los clérigos, algo que le es reconocido al ordinario entre los actos reservados, incluso tratándose de clérigos religiosos de la Orden, así como se le reconoce –normalmente– el dar a los clérigos la *comisión canónica para administrar sacramentos*. Aún en cierto pleito bastante tardío entre ambas instancias, que afectaba al Campo de Calatrava, lo recordaba el procurador de los calatravos en los términos que siguen. En las iglesias de los dominios de la Orden,

exentas de la jurisdicción diocesana, el arzobispo debía suministrar graciosamente, entre otras cosas, *las órdenes de los clérigos que iban a ser promovidos*¹⁶.

Era evidente que estaba aludiendo, entre otros privilegios, a la bula de Gregorio VIII emitida el 4 de noviembre de 1187 en Ferrara: este documento garantizaba a la Orden de Calatrava el derecho de recibir gratuitamente de los obispos diocesanos las ordenaciones de clérigos, además de la bendición o consagración de altares e iglesias, el santo crisma, etc. Pero –continuaba– si los diocesanos exigieran algún pago, los freiles podrían recurrir a otros obispos¹⁷. (Nótese que canónicamente, se entendía que si un obispo confería las órdenes a alguien que no fuera de su diócesis, quedaba suspenso por un año en la facultad de ordenar clérigos, y para el que hubiera recibido la orden, el acto no se tenía por válido¹⁸.)

Así, para la Orden de Calatrava siempre estuvo muy claro que sólo el arzobispo toledano era el ministro del sacramento del orden sacerdotal para los clérigos servidores de iglesias en el Campo de Calatrava. (Cuestión distinta es que el prelado mostrara la diligencia esperada, ante las demandas de la Orden que se atribuía la prerrogativa de designar al clérigo que debía ser promovido a las órdenes sagradas; sabemos que en este punto no siempre hubo una cooperación fluida¹⁹.) Y aunque recibió el privilegio apostólico referido, no nos consta que existieran entre el final del siglo XII y el primer cuarto del siglo XVI ocasiones en

¹⁶ 1819, agosto 17, Madrid. *Ibid.*, Leg. 6.172, s.n., fol. 51v.

¹⁷ J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium*, pp. 24-25.

¹⁸ Por ejemplo, según el *Catecismo* de don Pedro de Cuéllar (1325), donde este obispo de Segovia también se hace eco de las diferentes interpretaciones de la norma respecto a la inmediatez o no de la suspensión del clérigo ordenado, y comenta la casuística que puede darse en el clérigo que quiere ordenarse (si tiene domicilio en la diócesis del obispo que le va a ordenar, o sólo reside allí por estudios, por ejemplo).- Publ. J.-L. MARTÍN y A. LINAGE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar* (1325), p. 211.

¹⁹ *Vid.* la Primera Parte de este trabajo, en el apartado sobre los conflictos jurisdiccionales y en lo referido a los clérigos.

que el prelado de Toledo hubiera exigido la indebida contraprestación económica, que nunca debía mediar, y que entonces hubieran sido provistos para las iglesias del Campo de Calatrava presbíteros ordenados por otro diocesano, los de Córdoba o Jaén, por ejemplo. Téngase en cuenta que no sólo el privilegio papal prohibía el cobro de dinero por ordenar; lo hicieron también concilios y sínodos como, en el mismo ámbito toledano (en este caso, era una norma para todos los obispos de la provincia eclesiástica de Toledo), el Concilio provincial de Aranda de 1473 (“Quod ordines gratiose conferantur”)²⁰.

- El Prior del Convento de Calatrava recibió en el transcurso de cuatro años, a comienzos del siglo XVI, privilegios que venían a completar su identidad como abad mitrado, además de reforzar su cargo con símbolos de tipo episcopal. En lo que aquí nos interesa, en 1501 obtuvo de Alejandro VI la *capacidad de conferir las cuatro órdenes menores a los freiles de la Orden*. (Tradicionalmente se entendía en la Iglesia que un abad estaba jurídicamente capacitado para dar las órdenes menores a sus monjes²¹.) Y en 1504, cuando Julio II confirmaba lo anterior le añadía el privilegio de usar mitra y báculo²². Pero esto no debe confundirse con su equiparación a la autoridad de un obispo. Tampoco dejaban de ser privilegios puntuales los que en 1525 concedió el papa Clemente VII a los priores de todos los partidos de la Orden de Calatrava (Zorita, Andalucía, Campo

²⁰ Concilio provincial de Aranda, del 5 de diciembre de 1473, 68; convocado y presidido por el arzobispo de Toledo don Alfonso Carrillo de Acuña.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Apéndice, p.298.

²¹ Por ejemplo, lo recuerda el obispo de Segovia Pedro de Cuéllar en su *Catecismo* de 1325: “El derecho da a los abbades que puedan ordenar sus monjes de corona e de ordenes otras: lector, o hostiario; mas las otras todas las deven dar obispos”.- Publ. J.-L. MARTÍN y A. LINAGE: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar* (1325), p. 210. Hay que suponer que en principio se refiere a todas las órdenes menores, pero antes las había enumerado como cinco (de corona, de lectoría, de exorcistazgo, de “hostiorazgo” y de acolitzago), mientras que al atribuir el darlas al abad, sólo menciona tres.

²² Respectivamente, en J. ORTEGA Y COTES, *Bullarium: 1501*, Noviembre 24, San Pedro de Roma; y 1504, agosto 26, Roma (pp. 297-298 y 308-309).

de Calatrava) y al Sacristán del Convento, aunque se tratara de potestades de carácter episcopal: excomulgar, someter a entredicho, y, lo que es más interesante a efectos de los clérigos, su cesación *a divinis*²³. Son censuras eclesiásticas o penas canónicas, una vertiente de la potestad judicial del arzobispo, del juez eclesiástico toledano competente. La diferencia entre el último tipo de censura y las anteriores es que la primera puede afectar a reos laicos o bien eclesiásticos; la segunda, a personas físicas (instituciones y lugares), pero la tercera, la suspensión *a divinis*, toca exclusivamente a los clérigos. Supone prohibir al reo “que es clérigo los actos del ejercicio tanto de la potestad de orden, de ahí que se llame *a divinis*, como de la de régimen o jurisdicción y el disfrute de todos o algunos de los derechos o cargos inherentes a su oficio”²⁴. En suma, el clérigo, quien no perdería la condición de presbítero, quedaría incapacitado para celebrar la eucaristía, administrar los sacramentos, etc., y además, para actuar administrativamente como cura, si es que no dejaba de percibir el importe del beneficio (en este caso, el salario asignado, o las rentas del curato, ya que, como sabemos, no son estrictamente *beneficiados* los clérigos servidores de las iglesias calatravas, salvo en Fernancaballero y Ballesteros).

²³ 1525, noviembre 6. Roma. - J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium*, pp. 349-350. Se integra en el conjunto de “bulas clementinas” tan a menudo enarboladas por la Orden frente a quienes pretendían mermar sus privilegios: en la misma fecha se expide una bula conservatoria de la precedente (*Ibidem*, pp. 350-351), y todas las prerrogativas son confirmadas por el mismo Clemente VII el 16 de marzo de 1526 (*Ibidem*, p. 371) y de nuevo el 15 de abril del mismo año al quejarse la Orden de que el arzobispo toledano y el obispo de Jaén no las habían respetado (*Ibidem*, 376). La resistencia de los ordinarios se había producido, al parecer, contra las facultades judiciales concedidas.

²⁴ M. TERUEL GREGORIO DE TEJADA: *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*. Barcelona, 1993, voz “Tribunal eclesiástico”, p. 434.

Por lo tanto, esta facultad²⁵ constituía, al menos en potencia, un importante mecanismo de control sobre el clero. Primero, un control no sólo sobre los religiosos conventuales calatravos, sino sobre todo clérigo de toda iglesia en tales territorios de la Orden; frente al ámbito interno al que se habían circunscrito otros privilegios, ahora la proyección hacia las iglesias propiedad de la Orden, con cura de almas, quedaba expresamente establecida. Y en segundo lugar, la citada potestad podrían ejercerla las jerarquías clericales de la Orden en relación con un clero *también secular*, puesto que poco antes de la presente concesión --el 13 de enero de 1525-- los presbíteros seculares o de San Pedro acababan de ser readmitidos para servir iglesias del señorío.

- El sacramento del orden puede conferirse también a clérigos no seculares sino regulares, en este caso religiosos o freiles clérigos de la Orden de Calatrava; por lo tanto, profesos en el Convento (después de la estancia mínima de un año y un día para ser instruidos en las ceremonias y regla calatravas) pero, además, aspirantes a ser ordenados como presbíteros. No variaba el sistema: el arzobispo toledano les debía conferir la ordenación, en un acto que era exclusivamente propio del obispo.

Recordemos, solamente, que desde mediados del siglo XIII aquellos freiles calatravos sacerdotes podían acceder al servicio de las iglesias parroquiales de las villas, por autorización de la Santa Sede. Por lo tanto, no sólo se trataba de que prestaran atención espiritual y sacramental --desde los prioratos, y en oratorios particulares-- a los miembros caballeros de la Orden, en un nivel interno de la milicia; sino, también, de desempeñar una labor plena de *cura animarum*, con la

²⁵ Por cierto, esta potestad es judicial, y por ello, derivada de la jurisdicción eminente de la Iglesia, personificada aquélla en el tribunal del ordinario o tribunales en los que el ordinario delegue.- M. TERUEL GREGORIO DE TEJADA: *Ob. cit.*, voz "Tribunal eclesiástico", p. 426. Canónicamente, se trata de una facultad plenamente diocesana, además de existir, claro está, otras instancias superiores (nacional, con carácter excepcional, comprendiendo un reino, y sobre todo la universal, con sede en Roma, donde se juzga en varias instancias).

licencia apostólica (bula de Inocencio IV de 1248), para administrar los sacramentos a los feligreses en tales iglesias parroquiales de la Orden²⁶. De hecho, tal como se explicó en la Primera Parte de este trabajo (conflictos jurisdiccionales entre el arzobispado y la Orden, en cuanto a las competencias sobre los clérigos), la milicia de Calatrava luchó por prescindir del clero secular en las iglesias del dominio. Lo consiguió de derecho en 1508, fecha de la bula de Julio II que excluía a los clérigos de San Pedro, atribuyendo en exclusiva los curatos a los presbíteros calatravos²⁷; pero después, ante esa exclusión y el problema generado por la carencia de un número suficiente de los segundos –agravado por la escasez de dotación económica de los beneficios–, la Orden rectificó y obtuvo del papa Clemente VII otra bula que consentía en autorizar clérigos seculares para atender las iglesias²⁸.

²⁶ Eso sí, la misma bula que daba este permiso advertía que en estas iglesias se debía admitir la jurisdicción eclesiástica del arzobispo.- J, ORTEGA Y COTES: *Bullarium*, pp. 86-87. En realidad, ya la concordia suscrita en 1245 entre la Orden y el arzobispo de Toledo don Rodrigo Jiménez de Rada, dejaba a la milicia calatrava “poner clérigos de sus casas”.

²⁷ J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium*, p. 318.

²⁸ J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium*, p. 333-335.

6.4. LA PROVISIÓN DE CLÉRIGOS Y LA CONCESIÓN DE SU MISIÓN CANÓNICA PARA SERVIR IGLESIAS PARROQUIALES.

Otras referencias con las que contamos afectan a los que son ya presbíteros. Por ejemplo, el examen que deben pasar los ordenados, pero –nótese bien-- no como candidatos al sacerdocio, sino para servir una iglesia, siendo ya presbíteros. Igualmente, otras consideraciones sobre la conducta clerical deseable y las obligaciones de los freiles religiosos calatravos que además son rectores con cura de almas, pertenecen ya al campo de estudio de los clérigos del señorío de la Orden, no a cómo llegan a serlo.

Como advertíamos arriba, podemos recordar aspectos relativos a la provisión²⁹ de tales clérigos ya ordenados presbíteros, su acceso a las iglesias del señorío calatravo –o, simplemente, las iglesias de la Orden. En realidad, no es sino una cuestión derivada, en relación con el tema central del sacramento del orden; una cuestión tangencial o, si se quiere, situada en otro plano, el disciplinar y no el propiamente sacramental, aunque incluya elementos tan familiares a la

²⁹ Nuevamente hay que remitir a lo que se trató ya en el marco de los conflictos de jurisdicción eclesiástica entre el arzobispado toledano y la Orden de Calatrava; en particular, en cuanto a los clérigos y en el “partido” del Campo de Calatrava.

propia *ordenación* como es el del *examen*. No hay que confundir los términos pues, como se ha dicho, este examen al que se somete a los clérigos no es el que deben superar para ordenarse (en el que habrán de demostrar ciertos conocimientos; por ejemplo, que saben hablar latín³⁰), sino, después de ello, para ser admitidos en iglesias del señorío, al menos en el Campo de Calatrava y durante una cierta época.

Nos estamos refiriendo, entonces, a la *misión canónica*, “el acto o mandato del legítimo superior por el que un clérigo entra en la jerarquía de jurisdicción”, que hay que diferenciar bien de la “ordenación” o rito sagrado por el cual el clérigo “queda constituido en la jerarquía de orden”³¹.

En principio, cabría plantear dos cuestiones nucleares: de un lado, la *presentación* del clérigo y, de otro, su *colación* para servir los templos; la primera, a cargo de la Orden y la segunda, del obispo diocesano, aquí el arzobispo toledano.

Así habría de ser según el esquema típico derivado de un patronazgo detentado por cualquier señor de un territorio con iglesias que erige y sostiene; sucede así también en el señorío de otras Órdenes Militares, simplificando la cuestión³²; y así se estableció en las primitivas regulaciones de los conflictos jurisdiccionales entre el arzobispado de Toledo y la Orden de Calatrava, tanto la

³⁰ Era un examen de las cualidades del candidato al sacerdocio, que concilios de la provincia eclesiástica de Toledo, por ejemplo, requerían se celebrara por parte de dos varones diputados por el prelado, idóneos en ciencia y costumbre, y en presencia del obispo. *Vid.* Concilio provincial de Aranda de 1473, 10 (del arzobispo Alfonso Carrillo).- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Apéndice, p.285.

³¹ La distinción según el “Codex Iuris Canonici” (1917), canon 109, citada por M. TERUEL GREGORIO DE TEJADA: *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, voz “Ordenación”, p. 259.

³² Por ejemplo, para proveer beneficios, capellanías o vicarías en los dominios castellanos de la Orden de Santiago (reservados preferentemente para los propios freiles santiaguistas): el maestre ejercía el derecho de presentación, y el diocesano correspondiente la colación.- P. PORRAS ARBOLEDAS: *La Orden de Santiago en el siglo XV. La Provincia de Castilla*. Madrid, 1997, p. 138.

bula de 1187 Gregorio VIII a favor de la Orden, como la Concordia entre ambas partes suscrita en 1245.

La bula permitía a los freiles *elegir y presentar* clérigos al obispo, y, si eran idóneos, éste (o el arcediano de Calatrava, o su vicario) les *cometería la cura de almas* para las iglesias de las tierras de la Orden de Calatrava, de manera que tales clérigos quedarían sujetos al ordinario en lo espiritual, y a la milicia en lo temporal³³. Inocencio III confirmó estas potestades en sendas bulas de 1199 y 1214³⁴. Y la posterior Concordia, además de confirmarlo, garantizaba el derecho calatravo con correctivos para los casos en que los oficiales del arzobispo demoraran maliciosamente la concesión del oficio al clérigo presentado.

Sin embargo, esta forma de acceder al servicio de las iglesias parroquiales en las villas del Campo de Calatrava, con los dos elementos iniciales --campo de actuación de los respectivos poderes--, pasó a presentar una mayor complejidad.

En efecto, más adelante, en la década de 1490, encontramos al menos una fase más, la de la “institución”. Salvo en el caso de los mencionados beneficios curados –iglesias de Ballesteros y Fernancaballero-- colativos del arzobispo, en el resto habrá que tener en cuenta tres elementos:

1) La *elección* o presentación (que suele hacer el comendador, auténtico beneficiado de la iglesia correspondiente, salvo derecho de los concejos);

2) La *institución*, que interpretamos como la “licencia” ya dada al clérigo concreto para el curato o capellanía determinados, su “título” de haber recibido en su persona “provisión” del oficio; la hacen los maestros y después, los reyes como administradores de la Orden; el o los monarcas pueden delegar en los gobernadores del partido o provincia del Campo de Calatrava. Pero también tienen capacidad los comendadores (desde 1500) para realizar la provisión³⁵, algo

³³ J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium*, pp. 24-25.

³⁴ *Ibid.*, pp. 34-35.

³⁵ Hay muchos ejemplos de la previsión de esta posibilidad en el transcurso de la visita de 1502. En la efectuada al concejo de Agudo, los visitadores advierten que todo

que en su momento quisimos interpretar como una recuperación por parte de la Orden de potestades eclesiásticas incluso a costa de la Corona- En efecto, sin contar necesariamente con los monarcas –o con representantes suyos-- los propios comendadores encargados de cada demarcación menor del señorío pueden emitir los documentos habilitadores imprescindibles –la provisión, el título-- para el desempeño del oficio clerical. Esta “descentralización” de la potestad de proveer un curato, ahora, en el nivel básico de las autoridades calatravas, supone teóricamente la intensificación de la jurisdicción eclesiástica de la milicia.

Y finalmente, 3) la *comisión para administrar los sacramentos* dada por el arzobispo. La entendemos como la “misión canónica” mencionada arriba. No necesita comentario esta facultad del prelado para encargarse de la cura de almas (celebraciones sacramentales, enseñanza y predicación) a los clérigos para las iglesias de su diócesis –archidiócesis, aquí–, pues el obispo, sucesor de los apóstoles, es el pastor de la grey en la circunscripción y el dispensador por excelencia de los medios de la gracia, facultad que él *delega* –quitando las reservadas-- en los clérigos a quienes comete esa función o, mejor, misión.

Únicamente cabe llamar la atención sobre lo que consideramos un desdoblamiento de esa función que cabía llamar “colación” por el diocesano. Es decir, la aceptación por el ordinario del clérigo presentado, para cometerle la cura de almas, se reparte ahora:

a) De un lado, son necesarios el “título y provisión” de los maestros o de los reyes –o gobernador o comendador–, que habilitan para ocupar el curato o la

cura y todo capellán admitidos en la iglesia mayor o parroquial habrán de presentar el título y la provisión *de los reyes, o del gobernador, o del comendador mayor*.- 1502, abril 10, Agudo. Ibid., Leg. 6.110, núm. 15, fol. 171v. En la iglesia de esta villa de Agudo, el beneficiado era el titular de la encomienda mayor. En otras ocasiones, también durante la misma visita, se prescinde de la mención del gobernador del partido de Campo de Calatrava: serán los reyes *o el comendador, como beneficiado de la iglesia*, los otorgantes del título y la provisión del clérigo recibido como cura. Puede verse el texto en las visitas a Malagón, El Moral, Torralba, Puertollano, Villarrubia, Santa Cruz de Mudela, etc. Por ejemplo: 1502, enero 4, Santa Cruz de Mudela. Ibid., Leg. 6.075, núm. 23, fol. 26v.

capellanía. Viene a ser una manifestación del título de propiedad sobre la iglesia y de autoridad “para poner” clero que la sirva. La expresión entrecomillada es la que encontramos en cierto testimonio –muy posterior-- relativo a una iglesia del Campo de Calatrava, la de El Viso. Los visitadores de la Orden (1490) quitaron a los clérigos que la atendían porque carecían de la “provision” del maestre “para poner clérigo cura que la sirviese”. La provisión, a lo que se ve, afectaba al templo, ratificando su condición de parroquial y sede de curato, y al clérigo que podía enarbolar dicho documento acreditativo, “provisión” o “título”, o “ambos”; al fin y al cabo, la habilitación que lo identifica con el oficio.

b) Y de otro lado, junto a ese genérico título de oficio, se requiere la “llana comisión del arzobispo solamente para administrar los sacramentos”, en palabras de los visitadores.

El elemento que se ha insertado, entonces, es esa provisión y título (o los dos) que *no* emana del prelado. Resulta curioso, porque en la provincia eclesiástica de Toledo, según dispone el Concilio provincial de Aranda de 1473, es precisamente el *título* escrito por el cual se han ordenado (tanto de órdenes menores como mayores) lo que todos los clérigos deben conservar para poderlo presentar al obispo cuando se les pida³⁶. El “título” dado por el prelado que les ordenó, como expresión jurídica de su condición clerical y en orden y grado, es en cambio otorgado por la suprema autoridad de la Orden Militar, maestre o rey –o delegados suyos–, en el esquema institucional de provisión de curas y capellanes para las iglesias del Campo de Calatrava. Se entiende que se trata de clérigos ya ordenados en el grado de presbíteros, lo que queda *reconocido* --y no, *conferido*,

³⁶ Concilio provincial de Aranda del 5 de diciembre de 1473, 44; convocado y presidido por el arzobispo de Toledo don Alfonso Carrillo de Acuña.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Apéndice, p.292.

ni mucho menos--, por esos “*títulos y provisiones*” maestras o regios; también hablan las fuentes de la “*liçençia y provision*” de los reyes³⁷.

Incluso en alguna ocasión en iglesias calatravas se evidencia el uso de ambas acepciones del vocablo “título”, con significados distintos según lo haya otorgado el ordinario o bien la superior autoridad de la Orden de Calatrava (aunque con tendencia a asimilar el significado en beneficio de la Orden). Es decir, contamos con el refrendo *en la práctica* de lo que ya conocemos por la *normativa* conciliar. Pero parece que el “título” arzobispal, además de expresar la ordenación sacra, genera *colación* de oficio. Y según el punto de vista calatravo, el “título e provisyon de sus altesas” confiere “facultad” para “celebrar” y “servir” la iglesia, algo que se aproxima mucho a la “comisión del arzobispo para administrar los sacramentos”. Es un deslizamiento del sentido para un mismo término, que preludia lo que más tarde se llevará a efecto: el conseguir prescindir de la licencia, permiso o diputación diocesana para que un clérigo sirva una iglesia ejerciendo en ella cura de almas.

El caso al que nos referimos es el siguiente: ocurrió que, al inspeccionar los asuntos de la villa de Daimiel en abril de 1491, el visitador general de la Orden frey Juan de Cuenca (por sí y en nombre del otro visitador, frey Alonso de Acitores) encontró que era irregular la situación de cierto capellán adscrito a la iglesia de la villa. En el mandato que el freile dirige al concejo para corregirlo, se expresa el conflicto entre el “título” del arzobispo (que es manifestación de su intervención en la colación) y el de los monarcas (que será expresión de la provisión regia por la Orden de Calatrava):

“Fuy unformado que un capellan questa en la yglesia de la dicha villa *syn titulo e provision de sus altesas* asy commo de sus administradores en perjuisio e agravio suyo, a venido osada e yndevidamente antes *con titulo proybido llamandose colado por diocesano*, fuera de la forma de la conpusyçion e conveniençia entre la

³⁷ Por ejemplo, en 1491, abril 3, Almagro. Mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 119v.

yglesia de Toledo e horden luengamente fasta aqui tenuta e usada, en traspasamiento e quiebra de los previlleios e libertades de la dicha horden, aviendo yncurrido en graves çensuras e sentencias de los sumos pontifiçes de Roma a la dicha horden en ellos conçedidas. Al qual yo he fecho requerir e mandé que traxese e mostrase el dicho titulo ante mi e non lo ha querido haser. Porque de parte de sus altesas vos mando que de aqui adelante *no le tengades en la dicha yglesia* para que syrva la dicha capellania ni çelebre en ella ni le dedes ni fagades dar ningunos aparejos *para celebrar ni servir, fasta tanto que muestre titulo e provisyon de sus altesas con facultad para ello*, y trayga dispensaçion e absoluçion de los casos en que [ha] caydo fasta aqui çelebrando los ofiçios divinos syn la dicha liçençia e facultad. E amonestar requiero e de parte de sus altesas mando al comendador de la dicha encomienda aquesto con todas fuerças ampare e defienda, mandandovos de parte de sus altesas que asy lo ayays de faser y defender segund que en este mi mandamiento es contenydo, porque de otra manera la dicha yglesia sera ofendida y sus altesas deservidos. En testimonio de lo qual di para vos este mandamiento firmado de mi nonbre e del escrivano de nuestra visytaçion”³⁸.

En las visitas realizadas al Campo de Calatrava desde 1471, los freiles visitantes de la Orden militar exigía insistentemente a los curas o rectores, como también a los capellanes adscritos a las iglesias parroquiales del señorío, que les presentaran los documentos que se acaban de mencionar: *a)* la “provisión y título” dados por los maestros (y por los reyes, tras la anexión del maestrazgo por los Reyes Católicos), y *b)* la “comisión” o “llana comisión” del arzobispo para administrar sacramentos³⁹. Los clérigos tenían que haber presentado todo ello a

³⁸ 1491, abril 15, Daimiel, mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6.075, núm. 9, fols. 190r-190v.

³⁹ Las visitaciones incluyen reiteradamente la prohibición de admitir o recibir clérigo alguno como cura sin tales requisitos, dirigida a los oficiales de los concejos de cada villa y lugar del Campo de Calatrava. Por ejemplo, en la de 1471 --previamente a la anexión del maestrazgo de la Orden a la Corona-- los visitantes generales conminan así al concejo de Piedrabuena: “Otrosy, porque de aqui adelante en el dicho lugar todo perjuisio del dicho Maestre nuestro señor e Horden sea guardado, defendemos nos que non reçibades ningun clérigo por cura syn titulo e provision de su sennoria, e con llana comision del arçobispo e del arçediano e de sus vicarios solamente para administrar los sacramentos”.- 1471, octubre 26, Piedrabuena. Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 74r.

los alcaldes y regidores de cada concejo para ser admitidos en la iglesia mayor de la localidad.

Se aprecia, pues, que la Orden ha intentado minimizar el papel del arzobispo en el acceso de los clérigos al oficio en las iglesias (lo exigible a los clérigos es el documento acreditativo de la “llana comisión” del prelado o arcediano, o sus vicarios, para administrar los sacramentos, *solamente*). La milicia no puede prescindir de él, pues el arzobispo es quien los ha ordenado como tales presbíteros, y sólo él puede delegar la cura de almas. Pero lo que pide a los clérigos de sus iglesias, expedido por el arzobispo, es una suerte de habilitación para la cura de almas, que parece genérica y no específica para las iglesias parroquiales del señorío calatravo.

Y en cambio, la Orden a través de los visitadores generales hace mucho hincapié en exigir a los concejos que reclamen a los clérigos la licencia originariamente maestral –o regia, o de las otras autoridades siempre en la órbita de la Orden-- que les faculta para desempeñar el oficio concreto en la iglesia correspondiente: *el* “tytulo o provisyon”, o *los dos* documentos (“tytulo e provisyon”), los presentan los visitadores como imprescindibles para la admisión de los clérigos, aunque sea una condición administrativa al fin y al cabo, y no, como sí lo era la “comisión” del arzobispo, la garantía de su capacidad “profesional” para desempeñar la cura de almas.

Aún hay variantes en un sentido favorable todavía más para la Orden, en este esquema institucional en el que, como se acaba de ver, se había introducido un elemento por el que ya ganaba terreno la actuación de la milicia, dentro del binomio originario “presentación por el señor y patrono / colación por el ordinario”. Nos referimos, por un lado, a la *evitación de cualquier licencia* dada por el arzobispo (e incluso se terminó evitando el trámite de la presentación por los comendadores); y por otro lado, al *examen* que realizaban ciertas instancias y, en definitiva, el Consejo de la Orden, a los clérigos candidatos a ocupar curatos y capellanías –éstas, si no eran de patronato privado–.

Esta novedad y el citado requisito se comprenden en el marco de la evolución institucional que se produjo en la provisión de esos oficios para las iglesias calatravas durante el primer cuarto del siglo XVI, con el concurso de privilegios apostólicos, algo que ya ha sido expuesto⁴⁰. En esencia, en 1508 el papa Julio II concedía que sólo presbíteros calatravos sirvieran las iglesias parroquiales en tierras de la Orden atendiendo plenamente a la cura de almas (celebrando misas, oyendo confesiones y administrando los demás sacramentos, bendiciendo nupcias...), *sin necesidad de presentación, diputación, licencia o consenso de los ordinarios*⁴¹.

Ocurrió que, entonces, también los comendadores perdieron su derecho de presentación: los beneficios se proveían ya sin presentación alguna en freiles calatravos (es de suponer que directamente por el rey o por el monarca junto con el Consejo de Órdenes), según la queja presentada por los comendadores en el Capítulo General de Sevilla de 1511.

Y sobre todo, una consecuencia de aquel privilegio papal excluyente de los seculares fue, como sabemos por el testimonio del citado Capítulo de 1511, que no se encontró en el Convento un número suficiente de freiles “ynstituydos en la administracion de los santos sacramentos” (es decir, formados y ordenados sacerdotes), además de que la escasez económica de la retribución no les alentaba a desempeñar esa tarea⁴². Por ello, se recurrió a dar el hábito calatravo precipitadamente a clérigos seculares o de San Pedro, con el problema de que

⁴⁰ *Vid.* en la Parte Primera lo referido a los conflictos jurisdiccionales entre Orden y arzobispado toledano, a propósito de los clérigos.

⁴¹ J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium*, p. 318.

⁴² Incluso cuando se trató de dar solución al problema, la suma establecida como ganancia para cada clérigo resultaba modesta: ante el planteamiento del Capítulo General de la Orden de 1511, en Sevilla, el monarca decidió asignar el valor de 15.000 mrs. a cada curado (contando lo que recibiría por misas, ofrendas y treintanarios). En cambio, el equivalente en el caso de las iglesias del señorío de la Orden de Santiago ascendía a los 50.000 mrs.; era la renta mínimamente digna de los beneficios, nivel al que no llegaban los de lugares pequeños, por lo que éstos tendían a ser ocupados por clérigos seculares y no por freiles santiaguistas.- P. PORRAS ARBOLEDAS: *La Orden de Santiago en el siglo XV. La Provincia de Castilla*, p.138.

pronto se revelaron ignorantes de las ceremonias y obligaciones religiosas calatravas.

Fue en ese contexto de la rápida *transformación de clérigos seculares en calatravos*, por las necesidades de las iglesias y al amparo del privilegio apostólico (1508) de que *sólo freiles* sirvieran las parroquias, como se arbitró el mecanismo del *examen*.

El Capítulo General de la Orden de 1511 celebrado en Sevilla terminó de consagrar la marginación del arzobispo –cuya licencia no era necesaria, aunque tenía que seguir confiriendo las órdenes–, para instituir, en cambio, este requisito: todos los destinados a servir beneficios o priorazgos tenían que hacer profesión en el Convento permaneciendo allí hasta conocer plenamente lo que un religioso calatravo debe saber sobre la regla de vida y rezos de la Orden (se sobreentiende que si se trata de clérigos seculares, residirán en la casa conventual al menos durante el periodo de un año y un día prescrito). Y después, antes de pasar a sus beneficios, tendrían que ser examinados por los *capellanes calatravos del rey* u otros a quienes lo encargara. Los examinadores, guardando el secreto, enviarían una relación al *monarca y al Consejo de Órdenes*. Después parece ser directamente el *Consejo* el encargado de examinar al clérigo presentado –normalmente por los comendadores, si las iglesias están en tierras de encomiendas, y por el monarca si en el señorío de la mesa maestral–, y también aquel organismo ha de darle la provisión si lo juzga idóneo⁴³.

Más tarde, cuando se retornó a admitir clérigos de San Pedro (bula de Clemente VII, de 13 de enero de 1525), parece que a propósito de los clérigos del Campo de Calatrava ya no cupo marcha atrás en el terreno ganado por la Orden, de cuya autoridad dependían provisión, título, examen..., sin posibilidad para el arzobispo de ejercer sobre ellos tareas de vigilancia y corrección. Y quedaba en la

⁴³ Con estas funciones aparece el Consejo de Órdenes según cierta “Definición sobre la provisión de beneficios” motivada por una queja presentada ante el rey.- 1598, octubre 17, Madrid. Ibid., Leg. 2.026 (2) [C^a 123].

mente de todos, al parecer, que los freiles conventuales calatravos tenían preferencia a la hora de ocupar beneficios vacantes; se agraviaba al Convento si no respetaban esta preeminencia los comendadores y en el plazo de tres meses requerían un candidato al prior⁴⁴.

Fuera bajo una u otra modalidad, existieron conflictos, pleitos con el arzobispo toledano, y, muy a menudo, situaciones de clérigos que la Orden consideró irregulares y por las cuales recriminó su negligencia a los concejos. Habitualmente, se trataba de que los curas o los capellanes no tenían en su haber el título y provisión de los reyes (muy a menudo, la denuncia de los visitadores se produce durante las visitas de la década de 1490, es decir, ya anexionado el maestrazgo a la Corona), pero tampoco poseían la comisión arzobispal para dar los sacramentos. Contamos hasta catorce iglesias –entre ellas, la de Daimiel, cuyo caso se ha comentado unas líneas más arriba--de cuyos clérigos carecían, de un modo u otro, de los instrumentos jurídicos que debían facultarles para el oficio que desempeñaban. La actitud de los visitadores variaba de unos lugares a otros, desde la conminación a procurárselos en ciertos plazos, hasta la deposición *ipso facto*.

Lo último no era lo habitual, pero no dejaron de practicarlo. Así había ocurrido en la villa de El Viso, en cuya iglesia de Santa María La Mayor había clérigos de San Pedro (seculares) que carecían del título dado por el maestro. Fueron removidos por unos visitadores generales de la Orden nombrados ya por

⁴⁴ Efectivamente, se consideraron agraviados los freiles conventuales porque en Consejo proveyó el beneficio de la iglesia de San Bartolomé de Almagro en cierto freile, desoyendo la candidatura de otro freile conventual “muy habil” que incluso fue aceptado por el comendador que había obrado conforme debía, comunicando la vacancia al Convento. El criterio resultante, con todo, fue que los religiosos calatravos del Convento no debían discutir las decisiones del Consejo, y éste se limitó a ratificar el nombramiento como cura de Almagro en la persona de frey Juan del Castillo, lo que denunciaban los conventuales. A cambio, los del Consejo dieron una capellanía en la Corte al candidato “doctor Villafranca”, del Convento.- 1598, octubre 17, Madrid. Ibid., Leg. 2.026 (2) [C^a 123].

los Reyes Católicos, en 1490. Al parecer, tenía que haber sido el último maestre (don García López de Padilla, fallecido en el año anterior) quien diera “provision para poner clérigo cura que la sirviese”. En realidad, esta facultad maestral se entiende como una consecuencia de la postestad que el maestre tiene, por privilegios apostólicos, para dar licencia de fundación y erección de cada iglesia. Al hilo de un pleito muy posterior (1819) se relata cómo, en efecto, actuaron los visitadores en 1490, en Santa María La Mayor, iglesia parroquial de El Viso,

“... privando de sus empleos a los clérigos de San Pedro, que los encontraron sin el correspondiente título del Maestre, según acredita la providencia dada por los visitadores que nonbraron los Reyes Católicos”⁴⁵.

En suma, puede apreciarse que entre mediados del siglo XIII y el final del XV, la Orden de Calatrava contó con el concurso del arzobispo como ministro del sacramento del orden –sobre todo, en el caso de las órdenes *sacras* o mayores, y en particular el presbiterado-- y aceptó que el prelado *cometiera* o encargara la *cura animarum* al candidato *presentado* desde la misma Orden. Pero después, ya en la época de anexión del maestrazgo por la Corona, consiguió restringir la intervención del arzobispo acerca de los clérigos de las iglesias del Campo de Calatrava, bien encargados de la cura de almas o bien capellanes, al mínimo imprescindible: precisamente, se trata de la ordenación, lo que constituye en suma la razón de ser del presente epígrafe: “lo pontifical, que es *dar ordenes...*”. En el resto de las licencias y pasos que se daban hasta que el clérigo se encontraba ocupando el oficio, así como en su control y corrección, parece que los calatravos --con la aquiescencia regia, el permiso apostólico y la práctica-- pudieron evitar la actuación del ordinario toledano. El consabido proceso de aristocratización y

⁴⁵ 1819, agosto 17, Madrid. Ibid., Leg. 6.172, s.n., fol. 124. Pleito entre la Orden Militar de Calatrava y el arzobispado de Toledo.. Referencia a un pleito de 1658 y a los testimonios en él recabados, que incluyen la alusión a los sucesos de 1490 como ejemplificación de la potestad maestral de dar licencia para erigir iglesias y provisión de curas.

señorialización de la –desvirtuada en sus fines-- Orden militar, va acompañado de la progresiva convicción de su carácter eclesiástico. En este sentido, la milicia como institución no ve devaluada su *condición* religiosa –cuestión distinta será la *calidad* de la misma.

* * *

B) LAS PRÁCTICAS DEVOCIONALES

Después de la exposición precedente dedicada a la liturgia, con esta sección centrada en las *prácticas devocionales* se completa el panorama de *la fe y la práctica religiosa* en el señorío calatravo.

Los capítulos que siguen se dedicarán a estudiar las expresiones de la piedad del pueblo que no forman parte estrictamente del “culto público regulado oficialmente por la Iglesia” (liturgia). Son la multitud de prácticas y cauces de devoción extralitúrgicos, que carecen de los efectos generados por actos litúrgicos como los sacramentos, y de la normalización universal dada por la jerarquía eclesiástica, pero que forman parte muy importante de la vida religiosa del pueblo cristiano. Estos actos devotos pueden adquirir una configuración ceremonial colectiva e incluso una organización comunitaria permanente, o bien ser practicados de modo individual. Pueden desarrollarse en la iglesia mayor, pero desbordan el marco parroquial.

Es el campo característico de la llamada “religiosidad popular”. Una forma de vivencia cristiana que muy frecuentemente engloba al clero. Que se nutre de conceptos teológicos y se desarrolla bajo parámetros cristianos, pero que escapa a veces de ellos creando sus propias configuraciones de la divinidad y de lo sagrado. Que puede expresar una apasionada adhesión a Dios, la Virgen y los santos, por las vivencias de encuentro que posibilita, y que tiende a moverse dentro de una particular cercanía a la literalidad del evangelio –tan intensa como el apego a advocaciones concretas, lugares y tiempos concretos–. Pero que también aparece a menudo rayana en la superstición o plenamente inserta en ella, con un sentido utilitarista de lo sagrado, inmediateista y emotivo, folklórico y estético, condicionado por la atadura al rito... Y por lo tanto, con orientaciones del sentir religioso poco cristianas en esencia, que quizás no provocan la capacidad de

renovación interior, cultivando una fe de inoperancia apostólica. La religión popular a menudo es aquella donde el *creer* está determinado por el *sentir* y *experimentar* lo sagrado; y lo sagrado es entendido ante todo como *poder*; el poder que protege, que evita daños, que tiene capacidad de violentar la naturaleza... La fuerza de supersticiones vinculantes puede llegar a ser mayor en la mentalidad de las gentes que el sentido de la adhesión a la enseñanza moral de la Iglesia, y la fidelidad a los rituales extralitúrgicos, prevalente sobre la frecuentación de la liturgia. Por otro lado, las dimensiones antropológica y sociológica de las formas de la religiosidad popular le añaden la serie de propiedades y efectos tantas veces señalados en los estudios hechos bajo esos enfoques¹.

Recientemente han sido sintetizados los elementos de la religiosidad popular, su naturaleza y lugar en la Iglesia y su valoración –limitaciones y cualidades–, desde una perspectiva actual². Estas consideraciones resultan aplicables en buena parte a las épocas pasadas, salvando diferencias en la fenomenología de las prácticas, y teniendo en cuenta que en el Medievo esa religiosidad popular estaba muy *mezclada* en las nociones y prácticas generales (incluido el terreno de la praxis litúrgica e incluso los libros litúrgicos), fuera de la élite de los eclesiásticos más doctos.

En todo caso, puede recordarse, con los analistas actuales, que las formas de piedad popular “han sido, en muchos casos, la lógica prolongación o

¹ Entre otros: Cfr. L. MALDONADO: *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid, Cristiandad, 1975. G. PASTOR RAMOS: *Tributo al César. Sociología de la religión*. Zamora, Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.

² La perspectiva es, plenamente, la de la Iglesia universal y la del episcopado hispánico de hoy, como reflejan las abundantes citas a documentos derivados del Concilio Vaticano II y de comisiones de trabajo de la Conferencia Episcopal española, en particular el Documento pastoral “Evangelización y renovación de la piedad popular” (1987), de la Comisión Episcopal española de liturgia. S. GARCÍA ARACIL: “La religiosidad popular. Naturaleza y valoración”, en *Memoria Ecclesiae, XX. Religiosidad popular y Archivos de la Iglesia*. Actas del Congreso de la Asociación de archiveros de la Iglesia en España (Zaragoza, 11-15 septiembre 2000), Primera parte. Oviedo, 2002, pp. 21-46.

derivación popular, más subjetiva y espontánea y menos jerarquizada, de la dinámica propia de las celebraciones litúrgicas, y ha girado en torno a los tiempos, a los lugares y a los objetos sagrados, a la Santísima Virgen y los santos y, sobre todo, a Cristo en los misterios de su Pasión y muerte y en torno a su presencia real y permanente en la Eucaristía”³.

Así, citemos la veneración al Santísimo Sacramento más allá de la celebración de la misa y con independencia de la comunión, o insertando en aquélla los propios valores piadosos de la devoción eucarística; las formas de culto a la Virgen y a los santos, que resultan añadidas a sus fiestas litúrgicas, tales como las plegarias populares, el cuidado de sus imágenes, las visitas a sus ermitas y las procesiones con sus tallas; los gestos y costumbres piadosos en relación con la Cruz; las devociones relacionadas con los difuntos, etc.

En cada caso, podremos advertir cuáles son los límites de nuestro estudio, y en particular la dificultad que ofrecen las fuentes por su naturaleza y por su estructura formal. De hecho, son muchas las prácticas propias de la religiosidad popular que no hemos documentado, tales como *Viacrucis* o viajes de peregrinaciones (sí constan en cambio, las velas en ermitas, que en cierto modo son resultado de una peregrinación), por citar algunas. Pero con los indicios recogidos sobre costumbres y comportamientos, con la sistematización de las advocaciones que nos son conocidas para iglesias, cofradías y ermitas, y con la ayuda de noticias tardías a veces, puede reconstruirse en parte el panorama de las preferencias y las orientaciones piadosas del pueblo.

Evidentemente, estas formas de devoción encauzan aspiraciones propiamente religiosas, además del resto de connotaciones que presentan. Responden a demandas que la liturgia no satisface y expresan mejor ciertas convicciones de lo que la liturgia lo permite. Pero su relación con la liturgia es

³ S. GARCÍA ARACIL: “La religiosidad popular. Naturaleza y valoración”, p. 25, citando en parte el Documento “Evangelización y renovación de la piedad popular” (1987, n. 3) de la Comisión Episcopal española de Liturgia.

muy estrecha, en un diálogo continuo de elementos materiales, ritos y escenarios entre lo litúrgico y lo extralitúrgico, lo que incluye a los clérigos.

Téngase en cuenta todo ello para no olvidar la relación existente entre esta sección dedicada a las prácticas devocionales y la anterior dedicada a la liturgia. El “marco para las celebraciones litúrgicas”, que se trató en el bloque de temas previo, es marco, respuesta y expresión también de la devoción popular; la misa es vivida por el pueblo de forma diferenciada y aportando significados, etc. Y del mismo modo, la devoción a la Virgen y a los santos tiene una parte litúrgica, igual que las devociones que la Orden de Calatrava proyecta sobre los fieles, o la espiritualidad que pueda transmitir el Convento, también comportan los ritos oficializados de las misas (aunque sean encargadas *pro defunctis*) y el rezo de las horas conventual.

De hecho, abrimos la exposición con una parte centrada en la *devoción a la Eucaristía*, que se convierte en ocasión de expresión y cauce de la más genuina religiosidad popular pero que confluye con lo sacramental, lógicamente: o bien esa piedad eucarística se desarrolla dentro de la misa, o bien en el terreno de la administración de la comunión a enfermos, aunque también la simple adoración al Sacramento en el templo parece que queda documentada. En particular, aquí nos interesará hacer constar los indicios de culto al Sacramento reservado (a través de elementos materiales de veneración al sagrario, y también de formas organizadas colectivamente para ese culto), e indagar en el sentido que se da a la presencia real de Jesucristo en las especies consagradas.

Sigue otra parte, en segundo lugar, dedicada a recordar la *vinculación entre liturgia y devoción popular*. La insertamos aquí porque se considera oportuno tener presentes las fiestas litúrgicas como vía de análisis de las preferencias de la piedad (y además, recordar sintéticamente los modos populares de vivencia del culto), y como preludio para la parte siguiente, que se centrará en la devoción a Dios, la Virgen y los santos, puesto que esta devoción *es* devoción

de la Iglesia, y el culto organizado al que da lugar parte de los presupuestos que también fundamentan la piedad del pueblo.

La tercera parte es la más amplia, sobre todo en lo referido a la *Virgen y los santos* (más que en cuanto a la devoción a Jesucristo, Dios, la Trinidad o el Espíritu Santo). Se desarrollará en varios capítulos. Las *advocaciones*, con las posibilidades que la cuantificación permite, serán una primera vía de análisis. Pero después serán estudiados también *otros indicios* y noticias al respecto, fuera de las titularidades de centros de culto y de cofradías. Puede adelantarse que se intentará aportar una reflexión que profundice en el significado de los cultos a los santos más difundidos en la zona. Adviértase que, con ser abundantes las referencias a las cofradías, se deja de lado su estudio porque en buena medida ya tuvimos ocasión de hacerlo en otro lugar⁴.

Las dos últimas partes, con sus respectivos capítulos, atenderán a cuestiones variadas y también incluidas en el campo de la piedad: limosnas y prácticas funerarias, de un lado; y de otro, lo que hemos dado en llamar “Cultos y devociones relacionados con la Orden de Calatrava”: la proyección piadosa del Convento de Calatrava sobre los fieles del señorío en el Campo homónimo, la difusión o no de la devoción a los santos de la milicia, el papel religioso de los comendadores... Todo ello servirá para cerrar esta parte en la que, sin embargo y en un plano diferente al de la proyección espiritual, está permanentemente presente la acción jerárquica de la Orden a través de los visitantes y sus mandatos.

Son notables las lagunas existentes en cuanto a la realidad de los sentimientos y prácticas de fe de las gentes. Pero al lado de estas carencias, la propia implicación de la Orden en la supervisión del señorío nos aporta una rica variedad de noticias sobre la religiosidad. Y también refleja otro aspecto de gran interés: se revela al mismo tiempo cuál es la mentalidad de la propia autoridad

⁴ R. TORRES JIMÉNEZ: *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*. Ciudad Real, 1989.

calatrava –su tolerancia, su reprobación o denuncia, su interés por fomentar ciertos usos o reconducir otros...– en relación con los modos de relacionarse con Dios las gentes y las comunidades locales.

Ahora bien, los modelos e ideales que pretenden extender con la “acción pastoral” que, a su manera, desarrollan, no parecen estar necesariamente impregnados de la espiritualidad característica y propia de la milicia. Por ello, el último capítulo de todos ha tenido que aislar en particular esta parte de la acción de la Orden como titular del señorío: aquí vemos, por ejemplo, cómo el Convento actúa como un foco de atracción devocional. Pero en el resto de la actuación supervisora de la Orden a través de sus visitadores generales, podemos avanzar que, en nuestra opinión, la milicia *no* condiciona una conformación devocional específica en las tierras de su señorío y en los feligreses de las iglesias parroquiales calatravas. La parte final, por lo tanto, aunque desde otra perspectiva, viene a cerrar el planteamiento de la Parte Primera del trabajo, dedicada a discernir el modo en que la Orden enmarca institucionalmente la vida religiosa de los hombres de su dominio.

I. LA DEVOCIÓN EUCARÍSTICA

Durante la baja Edad Media, la piedad eucarística aparece en el conjunto de la Cristiandad occidental como un fenómeno muy extendido, pero también complejo. Antes de rastrear sus manifestaciones en el Campo de Calatrava al final del periodo, conviene reflexionar sobre el transcurso de la formación de este movimiento devocional en siglos anteriores.

Porque bajo nuestro punto de vista, lo que podrá contribuir a explicar las distintas facetas bajo las que finalmente se muestra, y sus diversos significados, es la variedad de elementos que en distintas épocas van confluyendo en él. El resultado del proceso es que las consideraciones de los teólogos; las disposiciones disciplinares sobre modos externos de conducir el culto; los abusos relacionados con la superstición popular; las aspiraciones intimistas de los devotos ... todo ello cabe, finalmente, en una misma corriente espiritual de devoción a las especies sacramentadas, pero *no* siempre se apoyan en las mismas concepciones mentales.

Las relaciones que se establecen entre estos elementos son complejas y difíciles de determinar: se alimentan mutuamente, coinciden, divergen, etc., de manera cambiante. En particular es pertinente preguntarse si el cristocentrismo que aparentemente nutre la piedad eucarística está tan presente en esta devoción, o bien es sólo uno de los elementos que convergen en ella, de modo que en la sensibilidad de las gentes no sería tan diáfana la identificación con Jesucristo de la Eucaristía adorada y generadora de bienes.

Después de las reflexiones metodológicas en esta línea, que ocuparán un primer epígrafe, la exposición sobre la devoción eucarística se organizará en dos partes ya indicadas arriba. Primero, en relación con la consagración en la misa, y, segundo, en su desarrollo fuera de la misa. En el primer apartado se atenderá a la vivencia de la consagración y la elevación de las sagradas especies, pero también a los signos de respeto hacia el altar. Y en el segundo apartado se contemplará el

modo estático de honrar la reserva eucarística, los modos activos de hacerlo y las actitudes frente al Sacramento reservado, la organización colectiva de la devoción eucarística (demandas de limosnas relacionadas con su realce, cofradías de diversa índole), la devoción a la conducción del Viático y la fiesta del Corpus.

I.1. LA FORMACIÓN DE LA DEVOCIÓN EUCARÍSTICA. UNA REFLEXIÓN.

Capítulo 1

LA FORMACIÓN GENERAL DE LA DEVOCIÓN EUCARÍSTICA Y SUS ELEMENTOS. PLANTEAMIENTOS METODOLÓGICOS.

En este apartado, nos proponemos reflexionar sobre el proceso por el cual a lo largo de un periodo muy amplio, anterior a la baja Edad Media y que remontamos a los primeros siglos carolingios, diversas líneas de espiritualidad que tienen que ver con la Eucaristía han ido desarrollándose sobre tendencias anteriores, sin dejar de influir en ellas pero sin anularlas⁵. En relación con la evolución trazada se planteará el problema de la convergencia o no de la nueva piedad cristocéntrica (tan acusada desde la Plena Edad Media) con la eucarística: tal como los viven las masas, ¿son movimientos devocionales complementarios, como cabría esperar? ¿o discurren paralelamente, lo cual pondría en tela de juicio la asimilación por el pueblo de las doctrinas sobre la presencia real de Jesucristo en el Sacramento?

Como marco para la reflexión, es importante no olvidar en primer lugar que en el diálogo secular entre las propuestas de la jerarquía y las del pueblo (que no sólo tiene un papel receptor, sino también capacidad de influencia sobre las primeras) o, si se quiere, entre las elaboraciones eruditas y los impulsos religiosos más elementales y casi mágicos, los últimos tienden a perpetuarse como un fondo mental de larga duración, aunque tampoco inmune a los cambios.

Otra perspectiva metodológica es la que hace atender a las relaciones activas entre concepciones y prácticas; su combinación con lo anterior hace que sea difícil deslindar cuándo se trata de prácticas de devoción espontáneas o bien inducidas (es más fácil que el estímulo erudito dé forma a tendencias espirituales latentes); ni cuándo la experiencia acumulada de unos usos devocionales propicia

⁵ No se insistirá en los hitos del proceso, bien conocidos, sobre todo los debates teológicos y las concepciones que han dejado un testimonio escrito, incluidos los textos litúrgicos.

una formulación doctrinal o disciplinar o, por el contrario, éstas han resultado de un proceso intelectual independiente.

Un último marco para el análisis es la heterogeneidad del grupo clerical, de modo que es artificial contraponerlo al pueblo sin tener en cuenta el papel que los clérigos parroquiales pueden desempeñar asumiendo aspiraciones populares (pueden legitimarlas con formas locales de culto), y a la vez transmitiendo a sus feligreses con mayor o menor celo las prescripciones eclesiásticas.

En realidad, las consideraciones expuestas pueden aplicarse también a otros movimientos devocionales que se traducen en prácticas, incluyen supersticiones y reflejan una doctrina que los alienta. El caso concreto de la piedad eucarística analizada en sus términos generales podrá servir como un ejemplo de profundización en el terreno de la conformación de las mentalidades y prácticas religiosas. Y todo ello habrá de tenerse en cuenta como referencia metodológica al manejar nuestra información relativa a la Eucaristía en las iglesias calatravas al final de la Edad Media.

1.1. LAS NUEVAS TENDENCIAS PROPIAS DE LA PLENA EDAD MEDIA.

Existe acuerdo entre los especialistas de la historia de la Iglesia y de la religiosidad, y entre los liturgistas, en afirmar el incremento de la devoción eucarística en los últimos siglos de la Edad Media en el Occidente europeo. Se manifiesta de múltiples modos, tanto en la disciplina como en las formas de piedad, y se admite que arranca del *cambio de actitud frente al sacramento del altar* producido en el siglo XI. Se señala que fue entonces cuando el acento se trasladó desde la misa como sacrificio de Cristo ofrecido a Dios por la comunidad eclesial, donde la comunión expresa el vínculo de la caridad fraterna entre los creyentes (teología clásica del clero carolingio, en la línea agustiniana), hacia la consideración del pan eucarístico como don de Dios y manifestación suya en la tierra.

Se trata de una tendencia muy amplia, cuya mejor definición coincide con el movimiento de la reforma llamada gregoriana⁶ (aunque insistiremos sobre sus raíces en la época anterior). Participan en ella todos los sectores de la sociedad cristiana e incluso se refleja en la creación literaria: a) Del lado del clero, recuérdense aspectos como la sacralización del altar, la separación de presbiterio y fieles, la normativa detallada sobre los vasos sagrados y todos los objetos relacionados con la Eucaristía, etc. b) Los laicos otorgan un valor mayor a la contemplación de la Hostia sagrada que a la comunión, con las conocidas repercusiones sobre la asistencia parcial a la misa y la difusión del gesto de la elevación en la

⁶ Cfr. J. PAUL: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, 2: *El despertar evangélico y las mentalidades religiosas*. Barcelona, 1988, pp. 480-483.

segunda mitad del siglo XII. c) Naturalmente, la contribución de los intelectuales es notable, con la teología del realismo de la presencia de Cristo en las especies consagradas; triunfa al final de las controversias provocadas por las tesis de Berenguer de Tours en el siglo XI, sobre todo con la fijación teológica del siglo XII (Anselmo de Laon, Guillermo de Champeaux), y culminará en la proclamación de aquella presencia real como dogma en el IV Concilio de Letrán de 1215. d) Por lo demás, ciertos movimientos evangelistas heréticos privilegian la conmemoración de la Cena de Cristo en su escala de valores religiosos, y e) también la literatura aristocrática incorpora las leyendas sobre el Grial, el cáliz de la sangre de Cristo por excelencia.

En suma, se suele aceptar que a partir del siglo XI de la Eucaristía no se aprecia tanto ni su valor para la santificación de las almas (en tanto que comunión), ni su sentido de ofrenda sacrificial al Padre (realizada en la misa), como el milagro de hacer presente a Cristo entre los hombres⁷.

Esta nueva percepción tergiversa el sentido genuino del sacramento, y al triunfar en los siglos siguientes preparará una serie de desviaciones, muy características de la Edad Moderna (a pesar de la continua legislación canónica restrictiva) pero ya presentes en los siglos XIV y XV, que tienen un fondo común: el romper a menudo el vínculo fundamental entre la misa y las especies consagradas. No se puede negar que nos encontramos frente a una manifestación de la larga duración de los fenómenos religiosos.

⁷ R. BÉRAUDY: “El culto de la Eucaristía fuera de la misa”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1964, pp. 506-507.

1.2. LAS RAÍCES DE LA DEVOCIÓN EUCARÍSTICA ANTERIORES AL SIGLO XI.

Precisamente por la extensión temporal del fenómeno cabe reflexionar también sobre sus antecedentes: ¿realmente son novedades propias del siglo XI los cambios de actitud sobre el sentido de la misa y la veneración del pan consagrado? Las indudablemente *nuevas devociones* de entonces ¿obedecen también a una *nueva sensibilidad* surgida coetáneamente? ¿Fue tan *determinante* para los fieles la postura de los teólogos⁸?

Desde nuestro punto de vista, se debería distinguir entre las concepciones vigentes, de un lado, y su traducción en formas de piedad, que puede ser posterior, de otro. Un tercer aspecto puede catalizar el surgimiento de usos concretos en un momento dado: nos referimos al refrendo doctrinal, que conlleva la actitud clerical de fomentarlos. Pero es probable que aquéllos emerjan de un fondo mental preexistente.

Si a los siglos XI y XII se les atribuye aquella transformación en la percepción de la eucaristía que la convierte en objeto de veneración, tal vez sea sobre todo por la propia perspectiva epistemológica. Es decir: puesto que es entonces cuando se presentan más claramente una serie de manifestaciones devocionales, la elaboración histórica las considera como todo un movimiento que reflejaría un sentir también nuevo, y que aparece con ese carácter coherente desde la luz aportada por uno de los elementos del conjunto, el debate erudito sobre la presencia

⁸ Así lo acepta J.A. ABAD IBÁÑEZ: *La celebración del misterio cristiano*. Pamplona, 1996, pp. 323-324.

real y el triunfo de esta teología. Esto último es lo más explícito y por ello induce a sobrevalorarlo; en realidad, sin negar su valor de fijación dogmática, la controversia y su resolución quizás son más consecuencia que hechos motores de un cambio espiritual.

Es decir: aún habría que insistir en la búsqueda de los elementos que, antes del siglo XI, preparan el camino a la devoción eucarística, aunque en principio obedezcan a una orientación religiosa más general; y que a partir de esta centuria se canalizan para terminar confluyendo en la dirección unánime de aquella devoción, encabezada por las definiciones dogmáticas. Entre aquellas tendencias, aparte del acento puesto en la consagración como modo de hacer presente a Dios, señalamos también el distanciamiento entre pueblo y la celebración litúrgica.

En efecto, retrocediendo a la época carolingia, un fenómeno amplio como es el *auge del ritualismo* en ese periodo (relacionado con el moralismo imperante y con las atribuciones religiosas de la realeza), incluye una serie de aspectos particulares interesantes:

a) Con el respeto escrupuloso de los ritos, la revalorización del altar y del acto misterioso de la consagración.

b) Ya entonces, el distanciamiento de los fieles respecto al ritual desarrollado por los “especialistas de lo sacro” facilita el desplazamiento del sentido de la misa, desde el sacrificio ofrendado por la Iglesia hacia la realización de la presencia divina⁹.

⁹ La separación física entre el pueblo (limitado a la nave) y el altar inalcanzable, dominio del clero, se ha mencionado como uno de los síntomas de la veneración a la Eucaristía propios del inicio de la Plena Edad Media. Pero en realidad no constituye una novedad, pues esa separación es ya característica en los siglos VIII y IX. Al recoger la definición de “civilización de la liturgia” que Chelini aplica precisamente a la época carolingia, André Vauchez destaca el proceso que conduce a la identificación del sacrificio como función sacerdotal (ritualismo) y, en contrapartida, a la pasividad de los fieles, con la pérdida de la dimensión eclesial de la misa: intervino en ello el modo de la celebración (el canto y la lengua exigen la especialización previa) y la misma disposición del pueblo en el templo, separado por verjas del presbiterio, donde oficia el celebrante de espaldas.- A. VAUCHEZ: *La espiritualidad del Occidente medieval*, pp. 17-18.

c) Desde el análisis de los textos de la misa, se ha señalado cómo en la liturgia franca del siglo VIII, al acoger el ritual romano (754) se produjeron infiltraciones provenientes tanto de una mentalidad celta romanizada como germánica, que se reflejaron en cambios fundamentales en las fórmulas de la celebración. Pues bien, en su raíz operan rasgos de aquella mentalidad como el sentimentalismo eticista o el gusto por lo dramático (además de la identificación de Cristo con Dios)¹⁰, que generan una suerte de liturgia escenográfica donde el pueblo no puede ser sino espectador de las misteriosas actuaciones del clero, y el hombre no puede más que esperar, a base de reconocer sus culpas, la dádiva divina.

En suma, ya desde el siglo VIII una serie de aspectos apuntan a la valoración de las especies sacramentadas como don de presencia: cambia la concepción de la Iglesia; la teología minimiza la mediación de Cristo y, por tanto, la ofrenda de su sacrificio renovado en la misa; la liturgia circunscribe la parte del *canon* con ceremonias que lo preservan de los fieles, quienes deben permanecer fuera, es-

De hecho, la nueva postura del sacerdote en el altar, de espaldas al pueblo, se introdujo en Occidente en los siglos VI y VII por influencia oriental, y se generalizó en el siglo VIII; contribuyó mucho a la recitación en voz baja de la oración eucarística.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I. p. 463.

Por otra parte, ya en el siglo IX es notable el celo de los concilios y sínodos carolingios por inculcar el respeto al *Corpus Domini* reforzando su carácter sagrado a base de vedar el acceso laico al altar y otras normas. Esta línea de actuación parece obedecer en principio al propósito de cristianizar las mentalidades bárbaras, según Jacques Paul. Pero el mismo autor, en su exposición referida al conjunto del período entre los siglos IX y XII, la engarza con las nuevas reflexiones eruditas sobre la presencia real y con la nueva espiritualidad de los laicos (obsesionados por ver la sagrada Hostia), ya clara al final de la etapa; redundando en los elementos ya descritos como el hecho de que el coro queda reservado al clero y otras modificaciones del espacio sagrado y de los ritos, los entiende como una parte más de la “transformación general del sentimiento con respecto a la eucaristía” que sitúa en los siglos XI y XII (J. PAUL: *Ibid.*, p. 483).

¹⁰J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*. Madrid, 1953, 2ª ed. (Trad.de la 3ª ed. alemana: *Missarum Solemnia*, Wien, 1949), p. 116.

perando y rezando, al modo de los santuarios del Antiguo Testamento donde sólo el sacerdote puede entrar¹¹.

Parece que, varios siglos antes de las reflexiones teológicas del siglo XII sobre la presencia real, y de las formas de devoción extendidas en el pueblo también entonces (exigencia de ver las especies recién consagradas y el consiguiente ritual de la elevación), muchos signos en la liturgia y su marco espacial reflejan el afán de la Iglesia por realzar la sacralidad del altar y del Cuerpo de Cristo. Es una vía de catequización de las masas semipaganas que, sin matices, procura inculcar el sentido de la omnipotencia de Dios hecho presente. Así, cuando la Cristiandad está en vías de construcción en los siglos VIII y IX, ya se está perfilando una concepción de la misa y del papel que el pueblo tiene en ella que desembocarán en el fenómeno de la piedad eucarística del pleno medievo.

Proponemos el siguiente esquema explicativo respecto a esta trayectoria de movimientos y corrientes que confluyen en la piedad eucarística:

a) La evolución se iniciaría ya desde la Alta Edad Media, de modo que la inflexión en las *concepciones* sería más importante entre la época patrística y los tiempos carolingios que entre éstos y el siglo XI, algo que puede extenderse, parece, al ámbito hispánico. Después de todo, ya se ha demostrado que la misa carolingia --recogiendo influencias isidorianas-- era menos una acción de gracias de los fieles que un don concedido a los hombres por Dios “que baja del cielo en el íntimo santuario de la misa, la consagración”¹².

b) En la Plena Edad Media, la tendencia, ya presente, no haría más que clarificarse en reflexiones teológicas y en la disciplina, igual que también son sistematizados entonces (que no *creados*) los sacramentos y otras cuestiones, gracias

¹¹ *Ibid.*, pp. 122-123.

¹² J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*. Madrid, 1953 (2ª ed.), pp. 122-123.

a los progresos en la precisión de fórmulas y tecnicismos¹³. Y por otra parte, la aparición simultánea de ciertas formas concretas de veneración eucarística (gestos como la elevación) sigue la lógica del relativo despertar religioso de los laicos, manifestado en tantas nuevas formas de piedad, quienes ya tienen capacidad para que sus aspiraciones se reflejen incluso en el ritual, tanto más cuando coinciden con lo querido por la jerarquía.

c) Al ser desarrollada ampliamente entonces y después, la línea dominante de valorar el pan sacramentado como centro de la misa, y acogerlo como don divino permanente y fuente de beneficios, recoge impulsos y tendencias heterogéneos. Por ejemplo, reflejará también el culto a las reliquias¹⁴. Y el hecho de reclamar sacarlo en procesión, o simplemente de su tabernáculo, para procurar efectos concretos, es un eco de la actitud general de los laicos que buscan activamente poner los medios para protegerse contra el mal o, si se quiere, se abren un lugar en la acción sobre lo sagrado frente al monopolio de los clérigos¹⁵.

En esta evolución puede encontrarse al fin y al cabo un substrato común: la percepción acentuada de lo divino. Pero a lo largo de todo ese tiempo es entendido de diversos modos, los que caben en el arco que va de lo mágico a lo trascendente en el cristianismo. Y transcurre en contextos espirituales diferentes y

¹³ La constitución de la doctrina de los sacramentos en el siglo XII es un buen ejemplo de la labor sistematizadora en el campo teológico propia de la centuria. Se ha subrayado que todos los sacramentos existían en la *práctica* de la Iglesia desde sus primeros tiempos; pero es en aquel siglo cuando se procede a su distinción respecto a otras cosas sagradas, se sintetizan sus propiedades comunes que los definen como tales, se fija la lista definitiva de los siete; lo más importante es la obtención de un tratado completo sobre los *sacramentis in genere*, antes inexistente, además de constituirse la disciplina para cada uno.- J. GONZÁLEZ ARINTERO: *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia, II: Evolución doctrinal*. Madrid, 1975, pp. 45-50.

¹⁴ F. RAPP: "Les caractères communs de la vie religieuse", en *Histoire du Christianisme, 7: De la réforme à la Réformation (1450-1530)*. París, Desclée, p. 298.

¹⁵ Sobre las formas que adquiere esta "espiritualidad de la acción" en los seculares a partir del siglo XII, vid. A. VAUCHEZ: *La espiritualidad del Occidente medieval*, pp. 57-64.

con respuestas distintas: en el caso del clero, desde el afán por inspirar respeto al culto litúrgico en un medio semipagano hasta el afán por realzar la transustanciación; y entre los laicos, desde un sentido general de lo sagrado hasta la percepción diferenciada del pan sacramentado.

Por lo tanto, creemos que debe matizarse la consideración de la *nueva* espiritualidad de los siglos XI al XIII en lo referente a la concepción sobre la misa y la veneración de las especies consagradas. Las clarificaciones teológicas y las devociones laicas de este periodo pleno medieval no serían sino concreciones, en la doctrina y en las conductas, de un fenómeno que arranca del periodo de transición entre la antigüedad y el medievo, en la Europa germánica que se está cristianizando: en la “sociedad cristiana” que se construye, paradójicamente se clericaliza el culto eucarístico y se diluyen la participación eclesial en el sacrificio y el mismo papel central de Cristo; lo más importante es el ajuste de las conductas a la moral cristiana y el respeto a las fuerzas divinas. Éstas se manifiestan en la misa en el momento misterioso de la consagración. Se inicia la tendencia que culminará en una piedad eucarística (siglo XII) *nueva* por el impulso laico que hay en ella, por las formas que adquiere en la liturgia y por el refrendo teológico de lo real frente a lo simbólico, pero no por sus contenidos, pues no supone la valoración de la comunión ni un papel distinto asignado a los fieles fuera de ser espectadores pasivos de la epifanía de Dios.

1.3. EL RESULTADO AL FINAL DEL MEDIEVO: ¿VENERACIÓN CRISTOCÉNTRICA A LA EUCARISTÍA?

Introducimos un último elemento en nuestra reflexión: tal vez el hecho de ser la atención a la Eucaristía como don de presencia algo tan enraizado en una tendencia anterior, explique que aquélla no termine de confluír claramente --o tarde en hacerlo-- con el cristocentrismo tan característico de la piedad a partir de la Plena Edad Media.

En esta época sí es una novedad la devoción por la segunda persona de la Trinidad, pero parece dirigirse más a los términos históricos de su humanidad que a la consideración de Jesucristo vivo bajo las formas del pan y el vino.

Lo que buscan los fieles que desean ver la sagrada Hostia, ¿es su presencia verdadera, la de Cristo, o una manifestación difusa de Dios? El núcleo cristocéntrico del realismo sacramental, en el que tanto insistieron los teólogos en los siglos XI y XII, ¿llegó íntegro al pueblo? Probablemente, de cara a los fieles más bien quedó desvirtuado en una afirmación de la presencia verdadera de lo genéricamente divino (o mejor, una reafirmación de las concepciones ya vigentes) y, eso sí, en la negación tajante de todo simbolismo.

Nos encontramos aquí con el problema de la difusión en las mentalidades, en este caso religiosas y en la perspectiva descendente, que sufren transformaciones al atravesar diversos niveles (incluidos los clericales), y producen distintas formas de expresión según el grado cultural de los receptores y su

universo mental previo; de modo que en el estrato de la mentalidad más simple el mensaje erudito tiene más posibilidades de ser acogido cuanto más pueda acomodarse una parte de él a creencias y sentimientos previamente arraigados. No es lo mismo la adoración personal a Jesucristo de una Santa Dorotea (fines del siglo XIV)¹⁶, quien pretende establecer con Él un coloquio íntimo al modo de la comunión espiritual, que el afán supersticioso de “ver” el Sacramento la mayor cantidad de veces posible, de una misa a otra, para preservar la salud corporal al ser beneficiarios de ciertos efluvios de lo divino.

Lo último procede de usos ya presentes en los siglos carolingios¹⁷ y continuados a lo largo de la baja Edad Media. Pues bien, precisamente los estudiosos han comprobado que la liturgia franco-romana acusó a partir del siglo VIII la identificación galicana, ya aludida, de Cristo con Dios, creada en un ambiente antiarriano en el siglo VII.

Unido esto a la misma inclinación hispánica --la influencia del *De ecclesiasticis officiis* de San Isidoro fue muy importante--, el resultado era, primero, que se obscurecía bastante la idea de la gracia redentora (tienden a suprimirse las fórmulas “per Christum” para prevalecer las dirigidas a la Trinidad y se multiplican las apologías, angustiosas confesiones de culpa); segundo, que la Iglesia no era ya la comunidad de redimidos integrantes del Cuerpo Místico con Cristo glorificado sino una Iglesia militante jerarquizada; y, en suma, que la idea del Hombre-Dios glorificado y mediador cedía el puesto a la exaltación de su dignidad divina¹⁸. (De hecho, la adición del término *filioque* en el Credo niceno-

¹⁶ El uso de las exposiciones eucarísticas encuentra su primer testimonio en la biografía de esta santa, quien todas las mañanas acudía temprano a la iglesia para orar ante el sacramento visible en un ostensorio.- R. BÉRAUDY: “El culto de la Eucaristía fuera de la misa”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1964, p. 501.

¹⁷ J. PAUL: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, 2: *El despertar evangélico y las mentalidades religiosas*, p. 483.

¹⁸ Vid. el completo análisis de las transformaciones que sufre la misa en el ámbito franco y sus raíces teológicas e incluso psicológicas en J.A. JUNGMANN, *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*. Madrid, 1953 (2ª ed.), pp. 120-122.

constantinopolitano al referirse a la procedencia del Espíritu Santo --causa de discrepancia teológica entre las iglesias latina y griega como se sabe--, se debe al episcopado carolingio a comienzos del siglo IX, pero hay autores que localizan su raíz en los medios hispánicos del siglo VI, donde se pretendería insistir en la igualdad entre el Hijo y el Padre frente al arrianismo.) Como se dijo arriba, en la misa carolingia la nueva interpretación de la parte de la Consagración, con oraciones y gestos nuevos que subrayan su misteriosa inaccesibilidad, forma parte de esta tendencia.

Puede verse que en los siglos VIII y IX todo en la teología, en la disciplina y en las mentalidades contribuía a diluir lo más específico de Jesucristo (su doble naturaleza divina y humana y su papel redentor) en una suerte de conciencia muy aguda de lo divino, donde la noción de Dios quedaba simplificada. La posterior insistencia en la presencia real de Cristo en la Eucaristía no pudo sobreponerse a lo arraigado de aquella concepción, sino que la englobó: es Dios el que desciende y al que se quiere ver --y ahora se puede hacerlo--, y el que con su potencia obra los milagros protagonizados por las sagradas formas.

Nuestra interpretación es que aquella línea de espiritualidad oscurecedora de la figura de Jesucristo, que parte del siglo VIII, fue tan dominante en los siglos posteriores, que hizo que el descubrimiento del Cristo hombre no influyera directamente en las concepciones de la Eucaristía.

Así, en primer lugar quedó al margen del cristocentrismo la celebración de la liturgia; el hecho de que a partir del siglo XII las alegorías de la misa se centraran en la Pasión (que se quería ver simbolizada paso a paso en las diferentes ceremonias litúrgicas)¹⁹ no afecta al sentido nuclear de la celebración eucarística,

¹⁹ J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*. Madrid, 1953 (2ª ed.), pp. 165-166.

pues sólo interpretan el desarrollo exterior del acto litúrgico, y la misa sigue viéndose ante todo como epifanía de Dios.

Y en segundo lugar, tampoco el “redescubrimiento de Jesucristo” cambió sustancialmente el rumbo de la piedad eucarística; al menos en el caso de la dominante en las masas cristianas y a largo plazo.

En efecto, cuando en el siglo XII quedó claro que en el Sacramento está *totus Christus*, la costumbre del pueblo de acompañar a Jesús en su Pasión a lo largo de la misa pudo combinarse armónicamente con la veneración a la Eucaristía, vista como presencia del mismo Cristo histórico según J.A. Jungmann. Sin embargo, el mismo autor subraya que en el lenguaje de los tratados del siglo XIII y de los dos siguientes la denominación *Corpus Christi* queda reservada a la fiesta, mientras que es costumbre general llamar a Cristo en la Eucaristía simplemente “Dios”²⁰. Y es que la nueva espiritualidad de lo apostólico y de la imitación de la vida de Jesucristo (valoración de la pobreza, sensibilidad ante el misterio de la Encarnación, etc.), que había hecho del periodo entre los siglos XI y XIII la “edad de Cristo”²¹, no se vió acompañada de una revalorización de la comunión para los laicos como medio de santificación y asimilación con el mismo Jesucristo.

Cuando desde la Plena Edad Media los laicos reclaman el acceso visual al misterio realizado en el santuario, y simultáneamente el impulso eclesiástico abre cauces a la devoción eucarística, todo ello no hace más que afianzar una fe intuitiva, pero también fomentada, en el hecho indiscutible de que la realidad divina se manifiesta en el pan sagrado.

Con todo, hay que recordar que al final de la Edad Media la piedad eucarística pudo acoger también las tendencias espirituales representadas por los

²⁰ J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*. Madrid, 1953 (2ª ed.), p. 168, n. 90.

²¹ A. VAUCHEZ: *La espiritualidad del Occidente medieval*, p. 72.

místicos y devotos, quienes al buscar la relación vital y afectiva con Jesucristo cultivaban la comunión frecuente.

En suma, es útil profundizar en la pervivencia de las actitudes de las masas cristianas hacia la Eucaristía, con raíces en la alta Edad Media (sin sobrevalorar o, al menos matizándolo, el papel motor de los avances teológicos de los siglos XI y XII), porque ello ayuda a distinguir las líneas de espiritualidad que componen la devoción; líneas procedentes de un fondo popular, de la erudición, de la actividad pastoral vertida en la disciplina que debe observar el clero, etc., y que unas veces sintonizan entre sí más que otras. Simplificando mucho, puede decirse que las más profundas, antiguas y elementales perduran y aportan al final de la Edad Media la vertiente más supersticiosa; pero también se han ido haciendo cada vez más permeables a las orientaciones de la jerarquía, y ello explica la progresiva extensión de formas de culto al Sacramento fuera de la misa y de las procesiones.

No quiere decir esto que haya habido siempre contradicción entre las directrices clericales y las pulsiones del pueblo; puede decirse que hay una zona de intersección más o menos amplia que posibilita su coexistencia. Así, el clero se encuentra con un uso de los cristianos que repudia, el de reducir la misa y el momento de asistir a la contemplación de las especies elevadas, lo que sustituye a la manducación, pero el propio estamento clerical lo ha propiciado al fomentar la adoración del Sacramento en la misa a la vez que refrenaba la comunión laica: la vehemencia con la que los cristianos de todos los niveles sociales privilegian la contemplación del pan sacramentado, por una parte está en línea con el pensamiento teológico, pero por otra lo desborda al conectar con precedentes semipaganos muy anteriores. Igualmente, se insiste en la presencia real de Cristo, pero ésta se diluye en un genérico don divino que los mismos clérigos parroquiales sacan en procesión para conjurar una desgracia. Y todos comparten una noción de la celebración de la misa como epifanía de Dios. Todo ello explica que el clero fomente usos de piedad eucarística pero, a la vez, su sector más autorizado intente delimitarlos y encauzarlos con normas disciplinares. En el fondo se advierte cómo

de la misma heterogeneidad de la sociedad cristiana emerge una pluralidad de significados atribuidos a la Eucaristía que, superpuestos y parcialmente coincidentes, pueden convivir siempre que no se le atribuya un sentido simbólico.

El proceso no ha concluido al final del siglo XV. No se ha terminado de acomodar la piedad popular, rayana en la desviación, a la más nítida postura teológica sobre la Eucaristía en cuanto Cristo sacramentado. Por ejemplo, por entonces la jerarquía quiere procurar el mayor honor a su reserva en los sagrarios, pero en muchas iglesias no termina de comprenderse la relación entre esta insistencia y el uso de asistir a la elevación de las especies consagradas en la misa. En otro orden de cosas, al final de la Edad Media comienzan a surgir movimientos que defienden la comunión frecuente, pero esto es visto con recelo por aquella jerarquía. Continúa la pluralidad de formas y concepciones en la amplitud de la corriente devocional hacia la Eucaristía.

Será más o menos desde mediados del siglo XVI cuando los objetivos de lucha contra la herejía, en el contexto de las reformas, procurarán una mayor unidad a todo el movimiento de piedad eucarística, cuando sea una empresa común el insistir sobre la presencia real de Cristo, surjan decididamente los ejercicios sistemáticos de culto al Sacramento fuera de la misa, y se acepte cada vez más la importancia de la comunión por sus frutos transformadores para el alma --tal como recalaban los movimientos de la vida interior--, hasta llegarse en Trento a exhortar a los fieles a comulgar cada vez que asistiesen a misa²².

* * *

²² J.A. JUNGMANN: *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, p. 192.

Para enmarcar las formas de devoción a la Eucaristía que conocemos en las iglesias del Campo de Calatrava, tendremos en cuenta las manifestaciones generales de esta línea de espiritualidad en la baja Edad Media más allá de aquel ámbito; además así se podrá disponer de elementos de contraste, pues también importa señalar las ausencias locales de fenómenos extendidos. El periodo analizado es el que va de 1471 a la década de 1530 (ocasionalmente, también la que le sigue), de acuerdo con la prolongación de las formas de piedad eucarísticas bajomedievales hasta mediados del siglo XVI, tal como se ha razonado en el apartado anterior.

Arriba se ha intentado llamar la atención sobre los elementos que el análisis global de las devociones, concretado en la eucarística, debe tener en cuenta. En este apartado tendrá un protagonismo especial uno de ellos: nos referimos al papel de las autoridades eclesiásticas en su conformación. En efecto, como en otros temas de nuestro estudio sobre la religiosidad de esta área geográfica, la actuación de las jerarquías calatravas interesa no sólo por su labor en un sentido o en otro como la tiene cualquier autoridad religiosa, induciendo o refrenando formas de piedad; sino también porque es esa actuación la que puede dotar de cierta peculiaridad (en el caso de haberla) a las vivencias cristianas del señorío, ya que procede de una autoridad que no es la diocesana pero que igualmente se proyecta sobre clérigos y laicos.

Entre los siglos XIII y XV, la tendencia al auge de la piedad eucarística, en el conjunto de Europa, es multiforme en sus expresiones; las sistematizamos en dos líneas de desarrollo:

1) *La devoción a las sagradas especies en relación con su consagración en la misa.* En este terreno pueden incluirse los siguientes indicadores: el aprecio por el mismo altar donde se realiza, la valoración de los objetos de culto relacionados con la transustanciación y la manipulación de las especies; la práctica devota de suministrar a los templos la materia básica de la Eucaristía; la insistencia de la Iglesia en la exactitud de las oraciones del canon; y sobre todo, la práctica de adorar la sagrada Hostia ya consagrada en el momento de su elevación.

2) *La veneración de las especies fuera de la misa* como consecuencia o prolongación de la anterior línea de piedad. Da lugar, por una parte, a la multiplicación de las ocasiones de contemplar el Sacramento: procesiones eucarísticas y exposiciones del Sacramento en las iglesias utilizando custodias con ostensorios o de otros modos. Por otra parte, se manifiesta también en la revalorización del modo de reservar la Eucaristía en los sagrarios.

Un tercer apartado debería corresponder a la comunión y su mayor valoración, pero en términos generales ésta no se produce todavía. Al tratar de los sacramentos no se pudo indicar con indicio alguno de la mayor frecuencia de la comunión laica. Su recepción parece mantenerse en los niveles mínimos requeridos por el IV Concilio de Letrán (confesar y comulgar una vez al año, por Pascua), salvando las recomendaciones de algunos tratadistas de repetirla en otras ocasiones señaladas del año litúrgico (tal como, por otra parte, hacían ya algunas personalidades en la Plena Edad Media) y las exigencias propias de las órdenes religiosas. Sí se multiplican los consejos sobre una devota preparación interna para recibirla, y se recuerdan las condiciones (confesión, ayuno) que debe reunir

el comulgante. Sin embargo, en cuanto a *la comunión administrada como Viático a enfermos y moribundos* se advierte el afán por rodear de signos de respeto el acto de llevarlo. Puede considerarse como una vertiente más de la piedad eucarística, asociada a la comunión pero muy relacionada con el tratamiento dado a la Eucaristía (tanto en el altar como reservada), y también con la dimensión pública que esta piedad adquiere en las procesiones, pues igualmente en esta ocasión el Sacramento sale a la calle. No es clasificable en las dos líneas de devoción anteriores y además se sitúa en otro plano, el de la Eucaristía como alimento del alma. Pero en sus caracteres externos sí comparte con ellas la exaltación de la presencia real de Dios (y en el fondo, su carácter de garantía protectora).

Al margen de esta última, no hay que dejar de advertir la bien conocida derivación mágico-supersticiosa de las dos anteriores formas de piedad. En su base se encuentran la cosificación de la reliquia-Eucaristía, la fe en su poder intrínseco (que se manifestará con prodigios contra eventuales sacrilegios) y la convicción sobre el automatismo de sus efectos benéficos, predominantemente materiales: no sólo sobre la persona que la contempla¹ sino también sobre una población, cuando se trata de conjurar peligros o desgracias colectivas; y no sólo es el Sacramento el portador de tales favores, sino también los objetos que lo tocan, como los corporales y los cálices².

Puede avanzarse que en las iglesias del Campo de Calatrava, teniendo en cuenta sus inventarios, necesidades, prácticas censuradas, y las prescripciones de

¹ Sobre los frutos esperados de la devoción de ver la sagrada forma, tales como no perder la vista o no padecer hambre, y sobre el afán de recorrer todas las iglesias de la población para asistir sólo a la elevación en cada una, y el papel que en ello tuvieron teólogos y predicadores en la baja Edad Media, cfr. J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*. Madrid, 1953 (2ª ed.), p. 171, n. 97-103.

² F. RAPP: "Les caractères communs de la vie religieuse", en *Histoire du Christianisme, 7: De la réforme à la Réformation (1450-1530)*. París, Desclée, pp. 298-299.

las autoridades de la Orden, apenas se han encontrado indicios de la práctica de adorar en la iglesia la Eucaristía expuesta fuera de la misa, una de las manifestaciones más explícitas de esta devoción y que constituye una novedad del periodo bajomedieval. (Por ello, nada aparece en relación con actos de culto sistematizados, que serán mucho más propios de la segunda mitad del siglo XVI y la centuria siguiente.) Sí hay testimonios sobre los otros indicadores mencionados.

Uno de ellos, el cuidado creciente de la reserva eucarística, resulta interesante porque a diferencia de otras manifestaciones de esta piedad, no se basa en el hecho de poder ver la Eucaristía sino en la conciencia de la presencia de Jesucristo sacramentado en el templo. Dedicaremos un epígrafe aparte a los sagrarios, la descripción de su interior y su presentación externa. Sin embargo, hay que advertir que nos detendremos en una constatación: la multiplicación de los elementos para acoger dentro las sagradas especies es signo de una tendencia espiritual, y lo mismo ocurre con el protagonismo que la apariencia de este mueble adquiere en las iglesias, pero ¿en qué medida todo ello se proyecta sobre la devoción de los fieles? Su fervor ante las especies visibles recién consagradas en la misa, ¿se extiende a la veneración del Sacramento escondido? Al menos podemos afirmar que se crean las condiciones para ello. Por otra parte, el campo de las donaciones piadosas y la contribución seglar a los elementos de respeto que rodean los sagrarios podrán arrojar alguna luz en este sentido.

**I.2. DEVOCIÓN A LA EUCARISTÍA RELACIONADA
CON SU CONSAGRACIÓN EN LA MISA**

Capítulo 1

**EL ALTAR, LOS OBJETOS Y LOS DONES
CONSAGRADOS AL CULTO. ACTITUDES DE
CLÉRIGOS Y FIELES**

1.1. EL ALTAR.

Es creciente la preocupación, cada vez más traducida en normas, pero también presente en los fieles, por la dignidad de los objetos de altar relacionados con la transustanciación. Pero veamos primero qué ocurre a propósito del propio altar, ya que en cuanto a este importante elemento de las iglesias constatamos actitudes diferentes. Para poder valorarlas mejor, se impone examinar cuáles son las concepciones vigentes sobre el significado de la mesa sacra al final de la Edad Media (que matizan el que tuvo inicialmente), aún teniendo en cuenta que no todas llegan hasta los cristianos menos formados, sean laicos o clérigos.

1.1.1. El significado del altar. Su asociación con las especies sacramentadas.

Quedó advertido en el apartado dedicado al espacio sagrado del templo³ que los altares tienen un sentido teológico-litúrgico múltiple que exige de los cris-

tianos tributarle el mayor respeto. Veremos cuáles son esos significados, pero hay que advertir que en el periodo que analizamos confluyen (o resultan simplificados) sobre todo en uno de ellos: su importancia como mesas donde se consagra y junto a las cuales se halla el sagrario. Precisamente la asociación del altar con las especies eucarísticas es el argumento empleado por las jerarquías calatravas cuando reprueban conductas indevotas. Por ello, se traerán a colación en este apartado sobre la devoción eucarística actitudes que también podrían tratarse dentro de la vivencia de la misa, ya que, efectivamente, parece que puede considerarse el grado de respeto al altar durante el culto como un signo de lo mismo referido al Cuerpo de Cristo.

Es cierto que la antigua concepción de la dignidad excelsa del altar (siglos IV y V) por su condición de símbolo de Cristo, mesa única, que sólo los sacerdotes pueden tocar, y sobre el cual no debe existir nada ajeno al Sacrificio, comenzó a perder vigencia desde los siglos IX y X. Contribuyeron a ello la adición de elementos que le restaron protagonismo (urnas con reliquias, retablos adosados cada vez mayores, desde el siglo XI); su desplazamiento hasta el fondo del ábside; y por último, la multiplicación de otros altares en el mismo templo. Esto hizo que la mesa sagrada perdiera su originaria importancia⁴, y que también se obscureciera su simbolismo como ara donde se realiza sacramentalmente el único Sacrificio de la cruz, mesa del Señor en torno a la cual se congrega su pueblo y centro de la acción de gracias eucarística⁵.

Sin embargo, a lo largo de la Edad Media el distanciamiento entre los fieles y el culto, y sobre todo, el acento puesto en el misterio realizado durante la

³ Vid. “A) La liturgia: oración, celebración y vida sacramental”, la parte “I: El Marco general de la vivencia del culto litúrgico”, y en ella el capítulo sobre la configuración del espacio sagrado para el culto.

⁴ Sobre esta evolución, vid. M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 464-471.

consagración, habían sostenido la concepción de la importancia y el carácter sagrado del altar: en él se manifestaba Dios bajo las sagradas especies.

Influyen en ello su asociación con la reserva eucarística en el sagrario cercano (si se encuentra allí, agrava los sacrilegios cometidos contra el altar⁶) y, hacia el final del periodo, la posibilidad de exponerla a la vista sobre la misma mesa. Ya desde fines del siglo XIII se habían multiplicado los ósculos al altar durante la misa, en el contexto de la adición de ceremonias representativas explicadas alegóricamente, cuando el culto se hace representación sacra del proceso de salvación⁷ y, cada vez más, memoria passionis.

Consagración y Pasión se asocian en el altar: de hecho, según la repetida figuración pictórica de la *Misa de San Gregorio* es encima del altar donde el Señor como Varón de Dolores se apareció a este papa mientras celebraba. Más tarde, se mantiene esta vinculación: cuando, según narran las “Relaciones Topográficas” de Bolaños refiriéndose a un hecho pasado, un clérigo sacristán de la iglesia de Santiago quería hacer ver a un hombre inculto la diferencia entre las sagradas especies y el simple pan, le explicaba que sólo es sacramento el pan consagrado por el sacerdote en el altar, “lo qual es representativo de la Pasion de Jesucristo”; y esto era algo que las gentes podían comprender, como se ve en la intervención

⁵ J.A. ABAD IBÁÑEZ: *La celebración del misterio cristiano*, p. 152.

⁶ Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, XVI. Escritores Místicos Españoles, 1 (prelim: M. MIR). Madrid, 1911, pp. 19-20.

⁷ Ahora el celebrante besa el altar no sólo al acercarse y retirarse de él, como en el siglo XII, sino también cuantas veces se vuelve de la mesa sagrada hacia el pueblo; a veces se trata de triples ósculos, y algunos misales lo exigen durante ciertas oraciones. Las interpretaciones alegóricas varían; por ejemplo, el beso del altar durante el rezo del *Supplices* se identificaba con el del traidor Judas. La reacción escolástica contra las explicaciones alegóricas de la misa y su traducción en nuevas ceremonias no pudo acabar con ellas.- J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, pp. 154 y 161-162.

de un labrador allí presente, que exclamó: “tiene razon el padre, que yo he visto alli pintada la cruz y tenazas y azotes y clavos”⁸.

En esta línea, no en el altar pero sí delante del sagrario en alguna iglesia se ha documentado la representación de la Verónica⁹, la faz de Cristo sufriente coronado de espinas y cargado con la cruz en dirección al calvario.

Al final de la Edad Media, el honor del altar se justifica, según los teólogos, por su identificación con el mismo Jesucristo, con la mesa de la Última Cena y con la cruz en la que murió, y por la reverencia que merece como lugar de la consagración. Son los conceptos que maneja fray Hernando de Talavera en su *Breve Doctrina* (c.1486-1492) --de propósitos divulgadores-- cuando expone cuál debe ser la actitud del cristiano en la iglesia:

“Entrado en la yglesia ha de hincar ambas rodillas ante la custodia [...] o ante el crucifixo [...] o ante el altar mayor; y dezir alli con mucha devocion las dichas oraciones e otras [...] *Nunca ha de estar de espaldas a los altares: nin a ellos se ha de arrimar*: porque representan la sancta humanidad de jesu cristo nuestro señor: y la santa mesa en que con sus sanctos discipulos ceno la postrimera cena: y la santa cruz en que por nos fue crucificado: y por reuerencia de su precioso cuerpo que en ellos se consagra”¹⁰.

La misma explicación de “lo que representa el altar” aparece en otra obra anterior del mismo autor, que parece más dirigida a los clérigos; a los cuatro significados

⁸ Todo el suceso es relatado por el redactor de las “relaciones” de Bolaños en un tono irónico, como respuesta a la pregunta sobre los hechos notables o curiosos acaecidos en el pueblo. Ignoramos si la representación a la que se refiere el labrador estaba pintada en el altar o cerca de él.- 1578, diciembre 10, Bolaños.- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas ordenadas por Felipe II: Ciudad Real*, resp. 38, p. 133.

⁹ “Una veronica de lienço” delante del sagrario en la iglesia de Aldea del Rey, según el inventario de 1537.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 3, fol. 105v.

¹⁰ Publ. L. RESINES: *La “Breve doctrina” de Hernando de Talavera*. Granada, 1993, p. 113 [fol. 12r].

anteriores de la mesa sacra añade el ser símbolo de la Iglesia¹¹, y todos ellos explican alegóricamente el primer beso que le da el sacerdote al principio de la misa: representa las acciones de Cristo con las que acepta ser nuestro Salvador por la Pasión¹² (el beso como signo de conformidad y adhesión). Esta idea es transferida a los fieles, que en este momento deben orar al Señor para que les “tenga siempre juntos consigo por su gracia e amor”¹³.

De este modo, merece ser honrado el altar por su propio significado intrínseco (representa a Cristo y al instrumento del sacrificio, la cruz) y por su función (en él se consagra el Sacramento como hizo Jesús en su Cena). Y durante toda la misa, acciones litúrgicas como los besos y la incensación del altar podían recordar a los fieles su dignidad, aunque no conocieran los sentidos simbólicos de aquellas ceremonias. Si además estaban familiarizados con ellos, percibirían cada vez distintas facetas del honor debido al altar¹⁴. Igualmente, durante el culto los cirios encendidos encima, el libro de las Escrituras depositado en él, las numerosas inclinaciones del celebrante hacia la mesa mientras murmura misteriosas oraciones, todo puede contribuir, teóricamente, a llamar la atención sobre su importancia central en el templo.

¹¹ “Significa otrosí el ayuntamiento de los fieles que fueron, son é serán desde el comienzo del mundo hasta la fin; el cual ayuntamiento se llama iglesia é confradía ó hermandad de Jesucristo”.- Fray Hermando de Talavera: *Tractado de lo que significan las cerimonias de la misa y de lo que en cada una se deve pensar y pedir a Nuestro Señor* [c. 1480]. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, XVI. Escritores Místicos Españoles, 1 (prelim: M. MIR). Madrid, 1911, p. 80.

¹² Indica cómo “se allegó” a la mesa de la Cena, cómo “se juntó con gran caridad” con la columna y la cruz de sus suplicios, cómo su divinidad se unió con su humanidad, y su “ayuntamiento” con su esposa la Iglesia.

¹³ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴ Para cada ocasión, besos e incensaciones son explicados de acuerdo con el significado intrínseco del altar o bien según alegorías rememorativas de la vida y Pasión del Señor: los ósculos, cómo se humilló bajando a los infiernos y el beso de Judas; el incienso, cómo Jesús oraba al Padre, el unguento de la Magdalena, las ofrendas de los Reyes Magos, etc. Son explicaciones de H. de Talavera en su *Tractado* diseminadas por toda la obra, al ir recorriendo las sucesivas partes de la misa. También Gonzalo de Berceo, en su obra *Del Sacrificio de la misa*, identifica con el beso de Judas un ósculo al altar que Talavera no reseña, el que el sacerdote le da después de la consagración y antes del “Nobis quoque”.- Cit. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*. León, 1978, p. 285.

En todo caso, puede afirmarse que al final de la Edad Media están vigentes las ideas sobre la veneración debida al altar, recargadas con las alegorías rememorativas de la misa. Suponiendo la habitual simplificación de las nociones religiosas que se produce hasta llegar a los fieles, lo más evidente para ellos puede ser la vinculación del altar con la operación de consagrar y con las especies ya convertidas en el mismo Dios: con la Eucaristía-cuerpo de Dios¹⁵. Si cuando se utilizan elementos del altar para ciertas formas de hechicería, según denuncia Pedro Ciruelo hacia 1530, se incurre en “muy grauissimo pecado de blasfemia”, es precisamente porque “*aplican el santo sacramento en que dios mas se sirue de los hombres a seruicio y honrra del diablo*”; así sucede, por ejemplo, cuando “*hazen maleficios y hechizos contra los que mal quieren con pedaços de la ara consagrada del altar*”¹⁶, la pieza sobre la que se transformarán las especies.

Aún cuando, según lo anterior, para las masas cristianas el altar sólo mereciera respeto por la consagración realizada en él y, antes de ello, como *mesa preparada* para ese momento cumbre, esto basta para conformar una conciencia general sobre su especial dignidad. Su vinculación con la Pasión quizás podría recordarse en momentos concretos del culto. Y en el terreno de las actitudes externas, también serían del dominio común, de un lado, el carácter del altar como lugar reservado para el celebrante y sus clérigos ayudantes (y, por ello, la obligación de mantenerse a una respetuosa distancia); y de otro lado, la de estar en el templo no de espaldas sino de cara a él.

¹⁵ Es lícito pensarlo así, siguiendo la lógica del concepto común sobre la misa como epifanía de Dios, donde por una parte la idea de Sacrificio de Cristo renovado (que asimila el altar a la cruz) parece circunscribirse a los círculos eclesiásticos más cultos, y por otra parte la de congregación eclesial (que haría ver el altar como mesa conformadora de unidad) resulta aún más rara. Las alegorías de tipo rememorativo en realidad sólo instrumentalizan el altar como soporte de una evocación; pueden hacer centrar en él la atención pero no con la fuerza de la presencia real de Dios.

¹⁶ P. CIRUELO: *Reprouacion de las supersticiones y hechizerias* (Introd. y edic.: A.V. EBERSOLE). Valencia, 1978, Parte III, cap. 11, pp. 129-130.

1.1.2. Las actitudes hacia el altar en las iglesias parroquiales calatravas

En los templos parroquiales del Campo de Calatrava, sin embargo, las concepciones anteriores no se traducen plenamente en las actitudes que cabría esperar. Según lo que se acaba de indicar, no sería por ignorancia sino por la fuerza de los hábitos adquiridos y la indiferencia. Lo más habitual es que las autoridades de la Orden deban esforzarse por preservar el altar de la banalización de lo sagrado.

Por un lado, el hecho de que aparezca profusamente adornado indica que se le considera merecedor del mayor honor por parte de los responsables de las iglesias: el cura y los otros clérigos, el mayordomo y las autoridades concejiles (incluso pueden notarse en ello los cuidados del sacristán). En esto hay coincidencia con la voluntad de los calatravos. Pero los últimos insistirán en un aspecto que va más allá de lo ornamental: la reverencia que le deben prestar los fieles, sobre todo --según dicen-- por el honor debido al Santísimo Sacramento.

Ciertos usos documentados en las iglesias de estas poblaciones revelan que los feligreses no comparten el sentido de respeto y veneración hacia el altar que los freiles querrían inculcar; esas costumbres se relacionan con la colocación relativa de las personas: o demasiado próximos o de espaldas al altar, las dos prácticas que, como se vió, reprobaba fray Hernando de Talavera. Y respecto a esto, aquellos responsables locales actúan con permisividad. Los clérigos, en concreto, no evitan algunos usos prohibidos de una visita a otra, e incluso ellos mismos se hacen merecedores de censura. Una cuestión distinta es la consideración del altar a la hora de la muerte. Veamos estos aspectos.

A) EL REALCE ORNAMENTAL DEL ALTAR MAYOR.

En otro lugar, al tratar de la configuración del espacio sagrado para el culto¹⁷, se describió cómo sobre todo los altares mayores de las iglesias parroquiales (aunque también los altares secundarios) se presentan recubiertos de frontales y rodeados por arriba y por abajo de cortinajes, cielos, alfombras y alfamares, además del retablo en la parte posterior. No faltan las aras con sus corporales, las pequeñas cruces permanentes encima (sustituidas por las grandes y ricas de plata maciza para las celebraciones solemnes) y los candeleros o ciriales con cirios de vivos colores. No hay indicios, por otro lado, de que sobre los altares se fijara el sagrario con la reserva eucarística, un uso practicado en algunos lugares en la baja Edad Media y revalorizado en la primera mitad del siglo XVI¹⁸.

De este modo, en principio el altar mayor, elevado sobre gradas, aparece como un foco de atención indudable para las gentes asistentes al culto y, desde luego, se procura dignificarlo. Y además, no hay que olvidar que, tal como ya se vió, en muchas ocasiones los elementos ornamentales del altar y el presbiterio los habían aportado los propios fieles, especialmente mujeres, en vida o como manda *post mortem*.

Sin embargo, no nos debe engañar la riqueza ornamental. A veces, si para una misma iglesia se cotejan los inventarios incluidos en las visitas con los mandamientos donde los freiles calatravos indican las necesidades y carencias, puede advertirse que el uso de alfombras y en general de paños que revisten los altares encubre precisamente su lastimoso estado. Así, el inventario de Santa María La Mayor de Villarrubia recoge una dotación suficiente de lo primero, incluido un alfamar en las gradas del altar mayor¹⁹; pero según los visitantes los

¹⁷ Parte 2ª, I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico, cap. 2º.

¹⁸ Esta práctica recuerda la asociación de la mesa sacra con las reliquias de mártires y después santos.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 472.

¹⁹ Seis sábanas de lienzo para los altares (una, con cintas de seda roja); un ara con su aparejo en la misma mesa; un “fintero grande que se pone en el altar mayor con unos listones de seda azul y amarilla”, etc.- 1502, enero 22, Villarrubia. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 29, fol. 174r.

altares en general estaban tan “deslucidos e maltratados” “que en ellos buenamente no se puede desyr misa”: llegaron a ordenar reedificar las gradas, que calificaban de deslucidas y desportilladas²⁰. Como elemento de contraste, hay que decir que por entonces este templo gastaba sus no muy abundantes ingresos en hacerse un retablo, a pesar de la urgencia de otras necesidades, pues sin salir del mismo terreno del culto, estaba muy desprovisto de ornamentos “para desyr misa e çelebrar el culto divino”²¹.

En el otro extremo, en la línea de realzar el altar, recuérdese que se tiende de manera creciente a encerrar el conjunto de altar mayor, sagrario y retablo en una “capilla mayor” construida en la cabecera de la iglesia (al menos, desde 1500 aproximadamente, según nuestros datos²²), a la que acceden los clérigos por las puertas que la comunican con la sacristía contigua, según el modelo propuesto por los visitantes en sus proyectos y según se documenta también en algunos casos. Encontramos precisamente a propósito de estas capillas principales un tipo de noticia que revela cierta desidia por parte del cura, el mayordomo y los oficiales del concejo (a los últimos se encomienda la solución): a veces no se habían preocupado de proteger las ventanas con lienzos o redes metálicas, y el polvo y los pájaros entraban libremente en este recinto, según han comprobado los visitantes: “ensuzian el altar mayor y junto al sagrario [sic]”, lo cual “es cosa fea e mal paresçiente para en semejante lugar”²³.

Estas capillas mayores desempeñan una función ambivalente: si por una parte, realzan el altar mayor y el sagrario, por otra los alejan de los fieles, creando un santuario tan acotado donde se confecciona la Eucaristía. Pero incluso el

²⁰ Ibid., fol. 177r.

²¹ Ibid.

²² Parte 2ª, I: Marco vivencia culto, cap. 2º; y Parte 1ª, II: Red parroquial: modificaciones.

²³ 1539, febrero 6, **Daimiel**. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 26, fols. 414r-414v. Anteriormente, en 1510, también se ordenó poner “lienzos ençerados” en las ventanas de la capilla del altar mayor de la iglesia de **Miguelturra**, si bien se argumentaba el impedir la entrada de aire. Mucho después, en 1549, los visitantes dispusieron lo mismo en San Bartolomé de **Valenzuela**: verjas de hierro y vidrieras debían evitar que los altares y retablos se encontraran tan sucios por obra de los pájaros, la tierra y el polvo que entraba por las dos ventanas “sin rexas ni otro anparo”.- 1549, noviembre 30, Valenzuela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6080, núm. 4, fol. 63r.

primer aspecto puede no resultar tan claro, cuando tales dependencias terminan albergando un conjunto abigarrado de mesas sagradas que merman la importancia de la principal (la única por excelencia, según su sentido genuino, y que ni siquiera en su *capilla mayor* conserva esta prerrogativa).

Precisamente en la iglesia de Santa María de Villarrubia, la que en 1502 tenía sus altares inutilizados para decir misa por su mal estado, encontramos una muestra de la tendencia a multiplicarlos y aumentar la fastuosidad del presbiterio, cuyo eje es el altar mayor, conforme avanza la primera mitad del siglo XVI. (Y quizás también se pueda apreciar en ello el afán por facilitar la contemplación de la Hostia consagrada.) Si los visitantes corrigieron parcialmente aquella propensión, quitando altura y simplificando elementos, fue sobre todo atendiendo a razones de espacio y proporcionalidad; sólo al final de su detallado mandamiento, y como argumento subsidiario, aparece el de evitar el aumento innecesario de altares. Veamos cómo es la capilla y qué modificaciones se ordenan.

Poco antes de 1539 se había realizado la capilla mayor²⁴, que presentaba la siguiente apariencia. El altar mayor estaba desmesuradamente elevado: “muy alto”, con “muchas gradas para subir a el con las cuales ocupa mucha parte de la capilla”; casi toda, pues el conjunto “esta desproporcionado”. Había además antepechos a los lados de estas gradas, y “altares arrimados a ellas”; un retablo pintado por encima del altar mayor, un gran crucifijo de madera en lo alto de la escalinata y otros “dos altares [...] junto al altar mayor”, completaban el conjunto. Nos interesa resaltar sobre todo esta desmesura de proporciones y abigarramiento de altares, aunque para hacerse una idea completa del aspecto de esta capilla mayor aún habría que añadir la imagen dorada de la Virgen, en el retablo; el velo negro con una cruz que lo cubría y el “cielo” de lienzo pintado colocado encima, y las dos mantas de pared “questan en el altar”²⁵.

²⁴ La descripción se contiene en la visita de 1549, pero se indica que entonces el templo está solo a medio construir (remodelar), sin que desde la última inspección se hayan reanudado las obras, por razones económicas. La visita anterior es la de 1539; por lo tanto, la capilla mayor es anterior a esta fecha.

²⁵ 1539, febrero 18, Villarrubia. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 26, fols. 467v y 471v.

Pues bien, los visitantes de 1549 ordenaron redistribuir el interior de la capilla, aunque aprobaban su construcción (“lo que en ella [la iglesia] esta fecho y labrado esta muy bien fecho”). Había que rebajar la altura del altar, reduciendo las gradas a tres y manteniendo “la peana de ençima”, “que bastan estar desta altura”. También habría que bajar el retablo, y además, en su parte superior se colocaría el crucifijo de madera, y no sobre las gradas (“porque alli no esta bien”). ¿Cómo valoraron la proliferación de altares? Originariamente, pensaron respetarlos todos: se desharían para abajar el suelo pero se volverían a componer una vez terminada la obra²⁶. Sin embargo, ya concluido el mandamiento completo sobre la iglesia, rectificaron y ordenaron suprimir tres de los altares. Por dos razones: la ya manejada de la estrechez que conviene evitar, y la de su superfluidad: “asymismo vos mandamos que luego hagays derrocar los tres altares questan en los lados de la capilla [...] porque la ocupan y *no son neçesarios por aver otros altares en ella*, so la dicha pena”²⁷. Nótese que, más que producto de una reflexión fundada en los argumentos reformadores contrarios a la proliferación de misas o, mucho menos, en la teología del altar único --no vigente desde hacía muchos siglos--, esta limitación parcial que imponen los visitantes parece puramente intuitiva: la sobrecarga de altares les resulta inusitada en una capilla mayor, pero la clave está en su número.

En todo caso, tal como se encuentra esta capilla mayor concreta entre, al menos, 1539 y 1549, produciría en los fieles un efecto triple: como en muchos otros templos, el de provocar su admiración (¿y su veneración respetuosa?) y el de considerarse excluidos de lo que allí se celebraba (la relación con el sagrario también se haría forzosamente lejana). Pero en tercer lugar, en este caso la separación quedaría rota al llegar el momento tan esperado de la misa, la contemplación de las especies consagradas, elevadas esta vez desde una altura tan satisfactoria.

²⁶ 1549, octubre 26, Villarrubia. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 58v.

²⁷ Ibid., fol. 59v.

B) LA DISTANCIA ENTRE LOS FIELES Y EL ALTAR RESERVADO A LOS CLÉRIGOS.

Como se viene recordando, el altar es el espacio naturalmente restringido para los clérigos celebrantes²⁸; se considera un pecado el que los laicos penetren en el recinto del altar y en el coro²⁹. Pues bien, en las iglesias del Campo de Calatrava no se respeta siempre esta separación espacial, y no parece que los clérigos parroquiales trataran de impedirlo; son los visitantes quienes intervienen en contra. Y es interesante subrayar que insisten en el desprecio que ello supone para el Sacramento reservado en el sagrario muy próximo al altar.

En 1495, durante la visita al concejo de Bolaños, reiteraron un mandato sobre ciertas obras ya encargadas anteriormente pero incumplidas, que afectaban al templo parroquial de Santa María de Alta Virtud; entre ellas se encuentra la orden de

“alargar las gradas que estan a la mano derecha del altar segund e de la manera que estan de la otra parte del sagrario, por escusar que no se llegare nadie a sentarse alli por la onestidad y reverençia del sagrario”³⁰.

Así, parece que las gentes se acomodaban al pie de los escalones; al menos, del texto se deduce que no se atreverían a sentarse sobre las propias gradas del altar mayor: una vez que éstas se alarguen terminará el problema. Por otro lado, a pesar de la alusión al desacato al sagrario que esto supone, no hay ningún

²⁸ Recuérdese que en la evolución litúrgica la división incluso física entre altar y pueblo data de la etapa carolingia, en relación con la creciente valoración de la consagración (J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, pp. 124-125), y no ha cesado de producirse e incrementarse.

²⁹ Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*, p. 14.

encargo al cura o rector para que amoneste al pueblo; ni siquiera la costumbre es censurada directamente. El mandato va dirigido a los oficiales concejiles, e incluye una cláusula para castigarles por haberlo incumplido. La culpa no consiste tanto en la cuestión religiosa nuclear, cuanto en no haberse realizado una obra ya encomendada³¹, que constituiría un remedio externo a la falta.

No sólo en algunas iglesias los fieles no observan una distancia respetuosa respecto al altar; en algún caso, como en Almagro, hubo que prohibir que nadie “se echase de pechos sobre los altares de la dicha yglesia, por ser commo es cosa muy fea e desonesta”. De nuevo se trata de un uso que se había prohibido en la anterior visita, pero continuaba vigente. Es posible que no se refiera al altar mayor: la mención de “los altares” puede aludir a los secundarios distribuidos por el templo, y esta costumbre puede ir asociada con el culto tributado a los santos a quienes aquéllos se dedican (no puede descartarse que, aún siendo así, estuvieran situados en el presbiterio, como en el referido ejemplo de Villarrubia). Pero en todo caso revela una mentalidad laica por la que se ve el altar como accesible en un sentido o en otro, por indiferencia o por un fervor excesivo; y no vedado por su significado o su función, pues también en estas otras mesas se celebra la misa y se consagran las especies.

En el transcurso de tiempo entre una y otra prohibición, sin duda los propios clérigos habían actuado con permisividad, pues en la misma iglesia --San Bartolomé de Almagro-- también ellos son culpables de otra práctica de desacato

³⁰ 1495, mayo 14. Bolaños. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 35, fol. 63r.

³¹ Las otras obras que también se deben realizar en el templo, con plazo hasta el día de San Miguel, consisten en enladrillar e igualar el suelo y reparar la pila de bautizar, puesto que deja salir el agua; hay también una disposición sobre el cementerio. En esta ocasión, los visitantes reforzaron su mandamiento encargando su cumplimiento al gobernador frey Mosén Lope.- Ibid., fol. 63v.

al altar: en él “se pone el pan que se coje de las dichas demandas e baçines”, igualmente en contra de la disposición de los visitadores pasados³².

Incluso hubo que recordar a los clérigos que el altar era su espacio acotado durante el culto, pues muchos de ellos recorrían el templo para “ofrecer”, mezclándose con los fieles. Lo hacían así los propios curas celebrantes de la misa mayor y los clérigos ayudantes. Se les ordena permanecer en la grada más baja del altar para esperar allí a que acudan los hombres a entregar sus ofrendas, si bien se permite que un clérigo avance hasta el límite de la zona de las mujeres. Uno de los testimonios indica que incluso esta función de los clérigos ayudantes se acepta como mal menor (pero nunca se admite en el caso del sacerdote que oficia la misa), pues aún así en realidad deben desempeñarla los muchachos. La práctica de abandonar el altar durante el ofertorio y adentrarse por la nave entre los fieles debía de estar muy extendida: aunque las referencias documentales son tardías, se remiten a lo “proveydo por las visytaçiones pasadas”, que no se ha respetado; además, nótese que se trata de iglesias importantes: con mayor razón se comportarían así los ministros en las pequeñas³³. De manera significativa, la multa por incurrir en esta falta se aplica a la luz que alumbra el sagrario: “para la çera” o “hachas” “del Santo Sacramento de la dicha yglesia”³⁴, quizás a modo de reparación para la Eucaristía como si se considerara que es el objeto final de la ofensa (aunque es cierto que en las visitas no siempre se corresponden la transgresión y el destino de la multa).

³² 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 42r.

³³ 1537, octubre 15, **Aldea del Rey** (aquí aparece la referencia a “los mochachos que le ayudan [al cura oficiante]”, que son los que deben “bajar a ofrecer”).- Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fols. 113v y 116v; 1537, agosto 23, **Santa Cruz de Mudela**.- Ibid., Leg. 6079, núm. 7, fol. 70r; 1537, septiembre 6, **Valdepeñas**.- Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 242r.

³⁴ Esto podría referirse también a las velas que acompañan el Viático por la calle (o incluso a las empleadas en la procesión del Corpus), pero no es probable, pues en estos casos los inventarios hablan de las “hachas para el Santo Sacramento quando sale”.

Los visitantes procuran impedir la excesiva proximidad del pueblo al altar, pero en algún caso ellos mismos han autorizado a los fieles a asistir a la celebración colocados en el propio coro. Condenan a los feligreses de San Bartolomé de Almagro que meten sillas en el templo o se sientan en las gradas de las puertas mientras duran los oficios, pero con una salvedad:

“... con tanto que si algund día de los que oviere sermon solamente, en la dicha yglesia oviere neçesydad de asientos, puedan meter syllas dentro del coro de la dicha yglesia e no en otra parte, en que se asyenten syn yncurrir en la dicha pena, e no en otro dya ninguno ni en otra parte de la dicha yglesia”.³⁵

No conocemos dónde está situado este coro³⁶, pero sí que es un espacio delimitado³⁷ y que está “junto a los escannos primeros”. Es posible que se localizara delante del altar mayor³⁸, una solución intermedia entre la insuficiencia del coro absidal y aquellos grandes conjuntos propios de catedrales, rodeados de cancelas entre el transepto y la nave, obstáculos para la visibilidad del altar; la mención de

³⁵ 1534, agosto 14, Almagro. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fol. 36v.

³⁶ Carecemos de descripciones del interior de esta iglesia. Los estudios que la mencionan desde la perspectiva de la historia del Arte (por ejemplo, el de C. DELGADO VALERO: “El arte medieval”, en *La provincia de Ciudad Real, III: Arte y cultura*. Ciudad Real, 1992) o en relación con la historia de Almagro tampoco las aportan; téngase en cuenta que el templo fue demolido a principios del siglo XIX después de haber resultado muy afectado por el terremoto de Lisboa.

³⁷ Según se verá en el punto que sigue a estas líneas, en la misma fuente se alude a la introducción de arcas “dentro en el coro”.

³⁸ Esta solución se adoptó en muchos templos en los siglos XII y XIII cuando el espacio alrededor del altar se hizo insuficiente, y antes de situarse en el crucero los coros de elevadas y espléndidas sillerías.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 430-431. Al menos no hay que descartar que el alto número de clérigos que servía este templo exigiera un conjunto de asientos separado del ábside: se trataba de la iglesia más importante de Almagro, capital de la Orden desde el traslado allí de los maestros en el siglo XIII, situada en el lado este de la plaza frente a los palacios maestres y de construcción coetánea. A juzgar por el espacio que ocupaba, sus dimensiones eran considerables.- Cfr. E. HERRERA MALDONADO: “Estilos, corrientes y características del arte almagraño:

los “primeros” asientos también parece excluir el coro a los pies de la nave y, por lo tanto, en el extremo opuesto al presbiterio³⁹. Así, se estaría permitiendo a los fieles acceder a un lugar muy cercano al altar (en todo caso, a un lugar propio del clero); incluso se les obliga a sentarse allí y no en otra parte si han de concurrir con sus sillas a escuchar al predicador. Es posible que ya a menudo los fieles lo hicieran, pues se insiste en que sólo les está permitido cuando haya sermón y no en otros días.

Se concede esta licencia como mal menor, pero también como remedio para evitar otros: el buscar asiento en la escalera exterior de la iglesia y, sobre todo, las situaciones deshonestas durante la liturgia. En efecto, se dice en el mismo mandato que la costumbre de “muchas personas” era “meter syllas a la yglesia en que se asyentan, ansy en car las mugeres como en otras partes feas desonestas”⁴⁰. La sacralidad del fondo de la nave ha de admitir --como excepción-- la proximidad de los simples laicos; debía de tratarse de varones, pues las mujeres cuentan con su lugar propio y son ellos los que buscan asiento⁴¹. Aquélla se supedita al afán de impedir la mezcla de hombres y mujeres en esta iglesia que indudablemente resulta insuficiente para su feligresía.

aproximación a su arquitectura (siglos XIII al XIX)”, en *Primera Semana de Historia de Almagro, 1986*. Ciudad Real, 1987, p. 134.

³⁹ Esta disposición forma parte de una planimetría muy común en iglesias de la provincia de Ciudad Real construidas en la primera mitad del siglo XVI.- C. DÍEZ DE BALDEÓN: “Arquitectura del Renacimiento”, en *La provincia de Ciudad Real. III: Arte y cultura*, p. 83. Por otra parte, la de San Bartolomé de Almagro data del siglo XIII.

⁴⁰ 1534, agosto 14, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6078, núm. 1, fol. 36r.

⁴¹ Habría sido más grave admitir la presencia femenina en el coro, pues el ser mujer agrava el pecado de entrar allí, según ciertos penitenciales: “Item, [peca] el lego que se mete de la red del altar ó del choro adentro, y mayormente si es mujer. Y esto mayormente ha lugar quando los clérigos offician cerca del altar”.- Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*, p. 14.

C) LA POSTURA CORPORAL EN RELACIÓN CON EL ALTAR.

En otro orden de cosas, se documenta también la actitud de los fieles de colocarse no de frente al altar, sino de espaldas a él, o de lado.

En la misma iglesia de San Bartolomé de Almagro, la más importante de estos dominios calatravos, algunas personas (hombres, se entiende) acostumbraban a sentarse sobre ciertas arcas situadas junto a los escaños de las mujeres, de manera que quedaban “de cara dellas y despaldas hazia el altar en desacato del santissimo sacramento”. La solución de los visitantes es la misma que en el caso de la iglesia de Bolaños: “por escusar lo susodicho”, mandan cambiar de lugar los arcones (pasándolos junto a “los escannos primeros”, “dentro en el coro”), y conminan a los oficiales concejiles a que nunca más se coloquen donde habían estado bajo pena de dos reales. Aunque en esta ocasión se recurre al rector para que vigile la permanencia de las arcas en el nuevo lugar⁴², se advierte la misma dejación del intento de educar a los fieles sobre lo sagrado del conjunto de altar y sagrario.

Coinciden con el autor de la *Breve forma de confesar* que consideraba agravado el pecado de sentarse de espaldas al altar si se encontraba allí reservado el Sacramento⁴³, pero dirigen su severidad no contra los sacrílegos (lo son, según este tratado) sino contra las personas con autoridad.

⁴² 1534, agosto 14. Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6078, núm. 1, fol. 36r.

⁴³ “En este pecado [de sacrilegio] pecan los que con poco temor de Dios Nuestro Señor, é sin ningún conoscimiento de lo que el santo altar representa, y de las santas reliquias que comúnmente en los altares se ponen, se asientan de espaldas a ellos, y mucho más pecan cuando esto facen en menosprecio del precioso cuerpo de Jesucristo, si

En la misma visita se constata que otras personas quedaban de lado respecto al altar, ya que muchos bancos aparecían puestos de manera transversal. Puesto que, al faltar asientos, los visitantes encargaron colocar cuatro o cinco escaños más, aprovecharon para mandar que éstos

“e los otros que en la dicha yglesia estan, esten asentados en ella en la manera que agora nosotros los dexamos puestos, que es que no esten a la larga en la dicha yglesia salvo travesados por ella, de manera que toda la gente este de cara del altar e no de lado myrando fazia las mugeres e otras partes, porque dello se cabsan algunas diçiones, so pena de mill mrs. para fazer los dichos escannos e al sacristan de la dicha yglesia ques o fuere de otros tantos por cada vez que consyntiere que pusieredes otra manera los dichos asyentos”⁴⁴.

D) EL ALTAR Y EL DESCANSO ETERNO.

Distinta es la actitud cuando se prevé el lugar donde el cuerpo mortal habrá de ser enterrado, pues entonces se busca la proximidad al altar.

Es un fenómeno general que se ve confirmado en las iglesias del Campo de Calatrava: los fieles que podían costear una sepultura en el interior del templo procuraban que estuviera lo más cerca posible del altar mayor, y pagaban por ello un precio más alto.

En 1491, en la iglesia de Santa María de Villarrubia nadie abonaba nada por enterrarse dentro, en contra de la costumbre habitual de los pueblos de la

ende está encerrado”.- Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*, pp. 19-20.

⁴⁴ 1534, agosto 14. Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6078, núm. 1, fol. 35v.

Orden. Los visitadores, para evitar los problemas que esto generaba, fijaron las cantidades que se habrían de dar a los mayordomos por la adquisición de una sepultura para uso del comprador y sus descendientes: la tarifa más alta (20 reales de plata) corresponde a las situadas “en la capilla mayor desde las gradas del altar fasta el arco principal della”, y va descendiendo conforme la lejanía respecto al altar es mayor⁴⁵.

Por otra parte, en las capillas particulares construidas en las iglesias, las tumbas se disponen aún más cerca de la mesa sagrada, pues no se encuentran ya al pie de las gradas, como ocurre con las anteriores, sino “junto con el altar” mismo⁴⁶.

* * *

Como balance de todo lo anterior, digamos que el altar es venerado como res sacra, lugar de la realización de la presencia de Dios. Se reviste y se adorna como corresponde a su dignidad, y los fieles cristianos procuran incluso el contacto con él (se postran sobre la mesa sagrada, como se ha visto), y la cercanía, mientras asisten a los oficios litúrgicos. Pero esta proximidad es vista como falta de respeto, y los freiles calatravos (no los clérigos propios de la iglesia) quieren evitarla, a no ser que se trate de que el cuerpo repose allí hasta la resurrección, lo que consiguen difuntos privilegiados, que quizás así pretendían que el alma se beneficiara de las misas y del poder de las sagradas especies.

Lo último pone de manifiesto la valoración positiva que en abstracto se hacía del altar. Pero en otros casos, se constata la indiferencia hacia el altar en sí

⁴⁵ 1491, abril [s.d.], Villarrubia. Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 201v.

⁴⁶ Así, en las dos capillas que el último maestre había hecho construir en la iglesia de San Jorge de Aldea del Rey, como merced para ciertas personas.- 1493, enero 7, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6075, núm. 12, fol. 35v.

mientras dura la misa (y también hacia el sagrario), una disposición que seguramente cambiaba al llegar el momento de la elevación de la sagrada forma. Puede más la actitud rutinaria respecto al culto que la consideración de lo sagrado del altar. Los fieles no lo consideran inaccesible (aunque esto se aplica igualmente a las muestras de fervor) y no demuestran actitudes de reverencia hacia él. Invaden el espacio al pie de las gradas, colocados de espaldas a la mesa; o bien se sientan en la misma posición, de cara a la gente y no al altar, en la parte de delante de la iglesia; o lo hacen transversalmente. Desde luego, estas prácticas pueden situarse en el contexto de las actitudes que denotan indiferencia respecto al desarrollo de la misa (como ya se vio, los laicos suelen hablar entre ellos mientras dura), y también se relacionan con el sentido de familiaridad con el templo y sus elementos, constatado por otros indicios.

Por su parte, los clérigos permiten todo lo anterior, abandonan el altar durante el ofertorio, lo utilizan como simple mesa para depositar sobre él pan y dinero que lo mancharán, etc.

En cuanto a los visitantes calatravos, conscientes de lo que todo ello supone (menosprecio, indevoción y, en definitiva, trivialización de lo sagrado), recriminan sus faltas a los clérigos; pero respecto a los laicos, no disponen que sean reprendidos como en otros casos. Las medidas contra los usos condenados consisten en cambiar o suprimir los asientos, con prohibiciones concretas para cada caso. Al pueblo sólo llegará el impedimento de continuar acomodándose donde antes lo hacía, puesto que el razonamiento de fondo, la defensa del honor debido al Sacramento y al propio altar mayor donde se celebra el sacrificio, se reserva para los responsables del concejo (y como mucho, para el rector parroquial). Incluso a veces este argumento aparece al mismo nivel que la preocupación por evitar la mezcla de hombres y mujeres y la consiguiente murmuración escandalizada. Lo que parece indudable es que los visitantes calatravos en cierto modo consideran al pueblo no responsable, al menos en lo referente a su indevoción

hacia las especies consagradas presentes junto al altar: sólo confían en reconducir sus conductas externas impidiendo materialmente el pecado.

Ni el honor debido al altar en sí ni la dignidad del Santísimo Sacramento que se reserva en el sagrario próximo pueden evitar estas actitudes. En cierto modo, no parece que la constante presencia real de Jesucristo en el espacio del presbiterio ni la previsión de que en el altar se producirá la transustanciación ocupen un lugar importante en las concepciones de fieles y clérigos, al menos, seguramente, hasta el comienzo del canon de la misa.

1.2. LOS OBJETOS DE ALTAR.

Veamos cómo son tratados y si son tenidos en cuenta en las donaciones piadosas. Nos referimos a los elementos básicos para posibilitar la consagración de la Eucaristía, los cálices y las patenas, y los paños que se emplean en el manejo de estos objetos y, en general, en el altar durante el culto. El apartado siguiente se centrará en algunas noticias sobre la provisión del pan y el vino necesarios.

1.2.1. Vasos sagrados. Paños para el servicio del altar.

Debe recordarse que ha sido estudiado ya el “ajuar de objetos litúrgicos para el servicio del altar”⁴⁷ en el marco de las condiciones para la celebración de la Misa Mayor: hubo ocasión de examinar los datos de los inventarios –y los mandatos de los visitadores– a propósito de los *cálices* y las *patenas*, su número en las iglesias, su forma y factura, etc., así como los paños como *corporales*, *palias*, y otros, complementarios para estos recipientes.

- El cáliz es el vaso sagrado más importante porque en él se consagra la sangre de Cristo; se identifica con el propio Cristo⁴⁸, y aún antes de contener la preciosa sangre, también con su sepulcro, cuando se cubre con la patena en el ofertorio⁴⁹. Sobre la patena, merecedora también del máximo honor, se deposita el pan sacramentado. Además de ser elementos imprescindibles para el *culto*, ¿puede

⁴⁷. Vid. “A) Liturgia: Oración, celebración y vida sacramental” en su parte “III: La Misa Mayor”, capítulo 3.

⁴⁸ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 505.

⁴⁹ J.A. JUNGEMANN: *El Sacrificio de la Misa*, p. 690, n. 68.

apreciarse en cómo son considerados una especial actitud de *devoción* hacia la Eucaristía, en el sentido actual del término⁵⁰?

Como indicios positivos, en las parroquias calatravas --como se pudo comprobar-- entre la última década del siglo XV y las primeras del XVI ha triunfado la convicción de que los cálices y las patenas han de ser de plata. Son muy raros los de metales inferiores, y si se tolera como mal menor tener algunos de estaño o de cobre (y en estos casos, al menos se han dorado), es porque en el mismo templo se dispone de otros de aquel metal noble (iglesias de Puebla de Don Rodrigo, Saceruela y Manzanares). Pero cuando el único cáliz no es de plata, se procura su sustitución⁵¹. Se guardan en el sagrario, como todos los objetos y paños relacionados directamente con el *Corpus Christi*, aunque también se depositan allí bajo llave por ser objetos valiosos, al igual que los demás elementos de plata como cruces y crismas.

Por contraste, a veces en las iglesias se tienen cálices rotos o con algún desperfecto que no se repara, lo que indica cierta desidia. A menudo esto ocurre en templos que sólo disponen de otro más (Argamasilla, Calzada, Granátula, Santa Cruz de Mudela, etc.), con lo que queda muy limitada la dotación para celebrar las misas, e incluso se da el caso de poseer un único cáliz con la copa

⁵⁰ Es decir: la propensión del sentimiento sensible hacia aspectos particulares de la doctrina o hacia determinadas prácticas religiosas. Como señala Cipriano Vagaggini, el concepto antiguo de *devotio* (por ejemplo, en Santo Tomás) era más amplio: venía a identificarse con la entrega y sumisión completas a Dios, más como acto de la voluntad que como disposición del sentimiento. A propósito de las diferencias y las relaciones entre *culto* y *devotio*, insiste en que la devoción es la base del culto, pues éste es ante todo una actitud interna hecha de admiración, estima, honor y entrega sumisa. C. VAGAGGINI: *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid, 1959, pp. 131-133. Sin embargo, aún reconociendo que genuinamente su relación es íntima y no tiene razón de ser un culto si está vacío de aquella actitud, en el análisis de la religiosidad parece conveniente distinguir el culto como expresión de la fe externa y sistematizada, de la devoción que lo alienta, aceptando que aquél puede vivir con cierta independencia de ésta, e identificando la *devotio* con sentimientos y emociones.

quebrada (Torralba). Se llegaban a acumular hasta seis inservibles (Agudo, 1510). También podían estar fuera de uso cálices nuevos porque no se hubieran consagrado: “e terneys cuydado de enbiar a consagrar el calis nuevo que tiene la yglesia que no tiene mas de uno con que se diga la misa”⁵². Así mismo, los responsables de las iglesias (su mayordomo y los oficiales concejiles) podían retrasarse en hacer efectivas las mandas piadosas consistentes en estos objetos⁵³.

Otras veces se continuaba utilizando una copa con “el bevedero quebrado”, que ordenan arreglar los freiles calatravos porque “no se puede deçir misa con el syno con gran peligro”⁵⁴. Se deduce que se refieren al riesgo de que se derrame el vino consagrado, aunque no aluden aquí ni en otras partes a las normas vigentes en la archidiócesis de Toledo sobre lo que debía hacerse en ese caso; el tenor de estas disposiciones indica lo grave que era el hecho, tan estrictas y reverentes se muestran incluso hacia los restos del suelo o del agua que lo habían tocado, insistiendo en el privilegio exclusivo del ministro de limpiar todo hasta el final⁵⁵. De hecho, el temor a que se pudiera derramar una sola gota del vino

⁵¹ Sólo se ha documentado un caso, el de San Juan de Cabezardos, cuyo cáliz de plomo (1493) no se vuelve a citar una vez que el comendador ha donado uno de plata (1495 y 1502).

⁵² 1502, enero 22, Villarrubia. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 29, fol. 177r.

⁵³ El descuido en procurar la ejecución de los testamentos que beneficiaban a las iglesias era muy frecuente y a menudo los visitadores tuvieron que poner orden en este aspecto, igual que encontraron en tantas ocasiones que las misas encargadas por los difuntos no se decían o al menos no de manera completa.

⁵⁴ La iglesia posee dos más. 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6076, núm. 1, fol. 267r.

⁵⁵ El ministro debía recoger el vino con sus propios labios y sorberlo, hubiera caído en el suelo o en el altar. En el primer caso, raspada y quemada la madera del suelo se guardarían las cenizas “intra altare”; en el segundo, lavados tres veces los corporales o manteles sobre el cáliz, el agua se echaría “iuxta altare”. Así lo dispone el Sínodo diocesano de Toledo de 1323, 14; se recoge en las Constituciones sinodales de don Blas Fernández de Toledo de 1356, 34.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 130, 181 y 236.

consagrado había llevado a prohibir administrarlo en comunión a los laicos, que sólo recibían la sagrada Hostia, e incluso a los otros clérigos ayudantes⁵⁶.

Así pues, a veces los responsables de las iglesias actúan con negligencia. Es cierto que la adquisición de un cáliz debía de resultar relativamente costosa, pero existía una posibilidad que los visitantes solían recomendar: fundir el viejo y aprovechar la plata para hacer otro, de modo que la iglesia sólo tendría que pagar al “buen platero” que se encargara de ello. En ocasiones se comprueba que se ha hecho así, caso de la iglesia de Piedrabuena en 1502: hubo que añadir plata (55 mrs.) sobre la obtenida del cáliz deshecho, y oro para dorar el cáliz (385 mrs.); pagar al maestro platero (800 mrs.) y cubrir los gastos de los “tres dias quel mayordomo echo en yr e venir a Çibdad Real para el dicho calice”⁵⁷. Se gastaron en total 1.342 mrs., mientras que un cáliz nuevo comprado rondaría una cifra entre dos y cuatro veces mayor, aproximadamente⁵⁸. También podía recurrirse a “verter” en uno nuevo la plata de un objeto distinto deshecho al efecto, como se hizo en la iglesia de Pozuelo con un relicario⁵⁹, o en la de Valdepeñas con una cadena y otros objetos menudos de plata⁶⁰, que presumiblemente habrían pertenecido a la imagen de la Virgen.

⁵⁶ Según fray Hernando de Talavera: “Item [peca] el que ministra mas de la Hostia consagrada, ca por el peligro que podria acaescer no se ha de ministrar a los que comulgan la sangre consagrada en el calice, ca se podria derramar, salvo a los que son consagrados en obispos, que lo reciben todo alli al altar”. *Breve forma de confesar*, p. 12.

⁵⁷ 1502, abril 14, Piedrabuena. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6110, núm. 16, fol. 195r.

⁵⁸ El cáliz que se debía adquirir para cierta capellanía en Corral de Caracuel costaba 2.169,5 mrs.- 1510, julio 2, Corral de Caracuel. *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 32, fol. 188v. Por otra parte, la manda de 18.000 mrs. que un difunto dejó a Santa María La Mayor de Daimiel estaba destinada a comprar una capa, una casulla y un cáliz.- 1509, diciembre 15, Daimiel. *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 2, fol. 19v.

⁵⁹ En el inventario de 1495 se reseña un relicario de plata con tapador, pero al margen aparece la anotación “desfizose para un calice”.- 1495, junio 5, Pozuelo. *Ibid.*, Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v.

⁶⁰ En este caso, se trataba sólo de hacer un pie del cáliz; sirvieron para ello dos ajorcas, una cadenilla y dos cuentas de plata.- 1537, septiembre 6, Valdepeñas. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 9, fol. 239r.

Por lo tanto, en ocasiones se constata que se procura renovar los cálices viejos⁶¹, de los modos aludidos o por compra en algún caso, pero resulta frecuente no arreglarlos ni acrecentar su número con nuevas adquisiciones.

Sin embargo, existe otra vía para proveerse de ellos, las donaciones piadosas, poco frecuentes en el caso particular de los cálices y las patenas pero reveladoras de la devoción hacia la Eucaristía. Después hablaremos de ellas.

- Sí encontramos un signo de reverencia hacia las especies consagradas en la *multiplicación de los corporales y los paños específicos para cubrir los cálices*, llamados los últimos genéricamente “pallae” y designados en los inventarios como *palias*, *hijuelas* y, para el mismo uso, *capillos*⁶². Se explica por la tendencia a tratar con un respeto creciente los recipientes sagrados por su función durante el culto --en especial durante la consagración y después-- pero también, como se ha indicado ya, por la valoración de los vasos mismos.

Es otra vertiente de la misma propensión a complicar los ritos relativos al manejo del vino, el agua y el pan, con la adición de oraciones, gestos (besos, bendiciones) e interpretaciones alegóricas que incluían el uso de aquellos paños⁶³.

⁶¹ En las iglesias que de un año a otro mantienen su número de cálices, puede comprobarse comparando las descripciones de los inventarios, cuando son mínimamente explícitas. Por ejemplo, la iglesia de Villarrubia tiene dos, tanto en el inventario de 1491 como en el de 1502, pero mientras en la primera fecha los dos son dorados, en el último año se describen así: “dos caliçes de plata el uno dorado con sus patenas”. Es decir: perdió uno y lo sustituyó por otro de plata blanca. 1502, enero 22, Villarrubia. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 29, fol. 177r.

⁶² Parte 2ª, I: Marco de la vivencia del culto, cap. 2º, y III: Misa mayor, cap. 3º.

⁶³ Destacamos algunos ejemplos. Si desde el final del siglo XII se mete la patena debajo del corporal, y el propio Inocencio III lo explica con la analogía del ocultamiento de los discípulos al principio de la Pasión, más adelante en algunos lugares es costumbre tapar la patena sólo en parte, para indicar que no todos los discípulos abandonaron al Señor.- J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa*, p- 697, n. 103. Por otra parte, el cubrir el cáliz con la palia después de su elevación recuerda varias escenas de la Pasión, según H. de Talavera: cómo los soldados cubrían la cara del Señor al abofetearlo; cómo le vistieron con una túnica para burlarse; cómo Jesús se descubrió para lavar los pies de sus discípulos y luego se cubrió. Y cuando después del *Pater noster* el sacerdote quita de la patena el velo que la ha tenido cubierta hasta entonces, se pone fin a la representación de pasión y muerte de Cristo (con la analogía con el velo del templo rasgado, al morir el

Todo ello forma parte de una corriente que va en aumento conforme avanza la baja Edad Media y hasta Trento. Y no hay que olvidar las supersticiones que en España y en general en el Occidente europeo valoraban especialmente, por sus poderes, los paños que estaban en contacto con la Eucaristía; entre las “cerimonias vanas ... ordenadas por personas simples sin letras con deuociones necias”, el maestro Ciruelo denuncia la costumbre de poner “algunos paños de lienço en el altar debaxo de los corporales donde esta la santa Hostia y el caliz consagrado”⁶⁴.

Sin duda puede hablarse de su empleo creciente en las iglesias calatravas a partir de los primeros años del siglo XVI. De poseer antes el equipo básico del ara con su par de corporales dejados encima de aquélla, en las iglesias mayores se pasa a contar con otra cantidad de corporales de reserva, guardados en los sagrarios o en cofres aparte. Y si antes uno de los dos se utilizaba para el cáliz, en las primeras décadas del siglo XVI se citan cada vez más en los inventarios los pequeños paños dedicados sólo a las copas sagradas, que vienen a añadirse a los anteriores. El “aparejo” de las aras se hace más completo, al incluir las hijuelas con los corporales; se dispone de palias con orillas de seda y bordados ricos, todo para cubrir el cáliz, y se hace más común la utilización de capillos⁶⁵ (algunos, también suntuosos).

Además, se manda poner purificadores “dentro en las copas (...) por-questen con mas linpieza”⁶⁶. En realidad, no encontramos apenas mandatos en

crucificado), y comienza a representarse la resurrección del salvador, para lo cual es descubierto el cáliz como el ángel quitó la piedra del sepulcro.- Fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las cerimonias de la misa*, pp. 89-90.

⁶⁴ P. CIRUELO: *Reprouacion de las supersticiones y hechizerias* [1530], Parte III, cap. 11, p. 129.

⁶⁵ Por ejemplo, la iglesia de Picón tiene un sólo cáliz con su patena de plata (como en 1491) pero dispone de cuatro capillos para él: 1538, Picón.- *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 19, fol. 103. La iglesia de San Bartolomé de Valenzuela poseía en 1502 dos cálices, y es el mismo número con el que cuenta en 1549, pero si en la primera fecha no se citaba ningún capillo, en la segunda se mencionan “onçe capillos grandes y chicos para los caliçes”.- 1549, noviembre 27, Valenzuela. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 4, fol. 100r.

⁶⁶ Así en 1538, Malagón.- *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 18, fol. 28v.

este sentido: parece extenderse con facilidad la conciencia de su necesidad y las iglesias los adquieren espontáneamente (además, son elementos asequibles para todos los templos). Por ejemplo, en 1502 la de Santa María La Blanca de Torralba sólo tenía para el único cáliz con patena “un par de corporales” con cada una de sus dos aras; no se cita otro tipo de paños (aparte de las sábanas y manteles del altar) que puedan servir para manejar y proteger los recipientes sagrados, salvo, quizás, el “panno de lienço para serviçio del sacristan”⁶⁷. En cambio, en 1539 su inventario recoge también otros cinco pares de corporales *con sus hijuelas* (sin contar los que ahora ha añadido al relicario del Sacramento), un *capillo* con borlas coloradas y tres *palias* de holanda con seda negra y oro con una cruz colorada, a pesar de que sigue teniendo un solo cáliz, deteriorado por añadidura⁶⁸. Igualmente, la parroquia de Santa María de Villarrubia ha conservado de una a otra fecha (de 1502 a 1539) sus dos cálices de plata con patenas y sus dos aras con corporales, pero les ha añadido “dos pares de corporales de holanda con sus hijuelas y pannos alemaniscos”, otros “seys pares de corporales con sus hijuelas” y “quatro purificadores de naval”, todo ello en una misma caja; y además dos *palias*, una de lino “con labor de seda de grana” y otra “de bretanna con una cruz en medio de seda negra”⁶⁹. El modo de guardarlos también indica la veneración que se les profesaba: por ejemplo, en un caso incluso el cofre con los corporales e hijuelas aparece “cubierto con una palia de fustan con una cruz de espigas”, metido dentro del sagrario⁷⁰.

Todos estos elementos estaban ausentes o eran raros en la última década del siglo XV.

⁶⁷ Esta iglesia ha comprado recientemente una custodia de plata; pero aparte de esta adquisición, en conjunto su dotación en ornamentos no es muy rica.- 1502, febrero 3, Torralba. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 30, fol. 202r.

⁶⁸ 1539, enero 2, Torralba. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 3, fol. 127v.

⁶⁹ 1539, febrero 18, Villarrubia. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 26, fols. 149r y 470r.

⁷⁰ 1549, noviembre 15, El Moral. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 11, fol. 1r.

- Lo mismo puede decirse de los velos y paños suntuosos “para servicio del altar”. Téngase en cuenta que quizás, como en otras partes, el propio ministro se cubría los hombros con un paño cuyos extremos le servían para coger los vasos sagrados, y que en general era costumbre no tomar las cosas sagradas sino con las manos cubiertas⁷¹. Es difícil reconstruir el uso exacto de cada paño, en las ceremonias de la misa o fuera de ella. Casi nunca se hace la distinción entre los que sirven el altar y los que son “para servicio del Corpus Christi”. Y así, aparecen guardados en los sagrarios (sin que sirvan como cortina o toldo en ellos) variados paños de holanda, de lienzo o de seda, con bordados, flecos y otras guarniciones, almaizares, alharemes, tocas y velos, pedazos del lujoso zarzahán⁷², etc. Pueden utilizarse, efectivamente, para el culto (a veces acompañan al ara, con corporales y paliás --“un panno delgado sin lavores para el ara”), pero no sólo para la mesa sacra y la manipulación de cálices y patenas, sino también para ritos como dar el pan bendito y la paz y para adornar la cruz mayor; fuera de la misa, se usan así mismo para transportar el Viático y administrar otros sacramentos.

En todo caso, en el Campo de Calatrava se advierte que entre 1471 y 1539 incluso templos con carencias y necesidades importantes (en cálices y casullas, por ejemplo, o afectados por obras urgentes) han procurado incrementarlos⁷³. Y también han aumentado y variado su disponibilidad de paños cuyo uso en el altar

⁷¹ J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa*, pp. 696-697, n. 101.

⁷² Tafetán de seda.- A. PÉREZ VILLANUEVA: *Los ornamentos sagrados en España. Su evolución histórica y artística*. Barcelona, 1935, p. 332.

⁷³ Por ejemplo, el inventario de la pequeña iglesia de San Juan en Cabezarados menciona en 1537 diez paños que no aparecían en el inventario de 1502 ni en los anteriores (cuando sólo disponía de lienzos que servían de frontal y de retablo); sólo de tres de ellos se explica el uso: son para dar la paz y el pan bendito; el resto deben de utilizarse para el pan sacramentado puesto en el sagrario y para la misa. Son de seda de grana, negra o prieta, o de naval con bordados. Puede observarse el mismo incremento en manteles, delanteras y sobremesas del altar, muchos de ellos donados.- 1537, diciembre 8. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 1, fols. 367v.

se cita expresamente, como los paños de manos⁷⁴ y las hazalejas o toallas⁷⁵ (“tovajas para las manos”, por ejemplo, o largas toallas), empleadas para la ablución, para sujetar los vasos sagrados o tenerlas debajo (“dos pares de tovajas labradas de poner en el altar”⁷⁶), aparte de otros usos⁷⁷. Hay toallas de lienzo sin labores, las más sencillas, pero a menudo se describen de bretaña, bordadas con sedas de colores, de paño negro, con flecos, etc.

En especial, proliferan los “finteros” o “fenteros” bien identificados “para servicio del altar”⁷⁸ o de los que se dice que “se ponen en el altar mayor”; en todo caso mencionados casi siempre con las sábanas y manteles, e incluso como “palia de fentero” formando parte del equipo del ara⁷⁹. En 1493 y 1495 ya los poseían en gran número (hasta doce y trece) iglesias ricas como las de Daimiel y El Moral y otras como San Juan de Pozuelo; pero se hacen corrientes y variados en todos los templos al correr los primeros años del siglo XVI y después⁸⁰. Son de lienzo, de

⁷⁴ Son de holanda, dos con bordados y uno con una franja de grana y blanca. Además, se citan otros cinco paños ricos: con labores alrededor y letras; de seda negra; con cintas verdes, etc., y, aparte otro paño más de seda labrado. Los tres paños de manos y todos los demás son mencionados después de los manteles de altar.- 1537, noviembre 6, Argamasilla. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 1, fols. 95-95v.

⁷⁵ Antolín Pérez Villanueva identifica como sinónimos las “fazaleias”, las toallas y las servilletas.- *Los ornamentos sagrados en España*, pp. 120; 327.

⁷⁶ En Santa María de El Viso. Se mencionan también, con ellas, ocho pares de toallas de manos, unas y otras en poder del sacristán como los manteles y las casullas. Y guardada en el sagrario tiene “una vara de seda carmesy raso [para] encima del altar”.- 1502, enero 2. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 22, fols. 9r y 10r.

⁷⁷ También se citan las toallas para dar la comunión, y a veces, una toalla para un pequeño atril.

⁷⁸ 1495, junio 5, Pozuelo. *Ibid.*, Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v; 1502, enero 7, El Moral. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 25, fol. 82r.

⁷⁹ Estas piezas de tejido rico también sirven a las custodias y al Sacramento, asociados a los relicarios y arcas del sagrario. A menudo no se diferencia el uso: “quatro pannos finteros para hornamento de la yglesia e sagrario”.- 1502, abril 21, Miguelturra. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r.

⁸⁰ La iglesia de Santa Catalina de Tirteafuera posee sus “tres fenteros buenos”, a pesar de que cuenta con escasos recursos, como reconocen los visitantes. De hecho, el Sacramento en un cofre de madera dorado, y no en un relicario de plata, como era deseable; tampoco posee crismeras de plata ni pequeñas cruces del mismo metal, sino de latón; un solo cáliz, frontales todos viejos, etc. Y tampoco le faltan “unas tovajas para la

holanda o de bretaña; a veces no llevan ningún aditamento, e incluso puede distinguirse los que a veces son simples “fenteros para servicio del altar” guardados en arcas con las sábanas y los manteles, de los “fenteros ricos” que sirven al Sacramento cuando se saca⁸¹. Pero casi siempre tienen bordados diversos o randas de oro, o de hilo de oro y seda, y están cercados de cintas que pueden ser negras, moradas, azules, blancas, verdes, etc.

La corriente de adquisiciones y donaciones de paños utilizados en el altar se prolonga hasta mediados del siglo XVI. Por ejemplo, la iglesia de San Bartolomé de Valenzuela sólo tiene en 1502, según su inventario, dos “fenteros” para las respectivas aras (aparte de dos almaizares moriscos en el sagrario, de uso indeterminado pero probablemente destinados al Sacramento), más otros dos paños para las aras: uno “delgado sin lavores” y otro “de bretanna con unas flocaduras de filo colorado”⁸². En 1549, en el mismo templo encontramos, descrita después de los manteles y frontales, una amplia serie de paños: varios de holanda bordados (de seda azul, con cruces), otros “dos pannos para alinpiar las manos en el altar fechos de capillos de bautizar”, y “dos pannos labrados con seda negra para los altares”⁸³.

- No hemos encontrado disposiciones de los freiles calatravos sobre la limpieza de los paños de la mesa sacra, en especial los que directamente están en contacto con el Sacramento --como los corporales-- del tipo de las contenidas en el sínodo diocesano de Alcalá de 1480, tan minuciosas y respetuosas con aquellas

crus y otras tovajas” que se emplearían durante la misa.- 1502, marzo 8, Tirteafuera. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65r.

⁸¹ La iglesia de Santa María La Mayor de Puertollano tiene tres de los primeros y dos de los ricos, éstos en el sagrario.- 1502, marzo 8. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fols. 74r y 75r. En 1502, el inventario de la iglesia de Villarrubia reseña por un lado dos “finteros” en el sagrario, uno de ellos con una randa de oro; y, por otro, “otro fintero grande que se pone en el altar mayor con unos listones de seda azul y amarilla”.- 1502, enero 22, Villarrubia. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 174r.

⁸² 1502, marzo 22, Valenzuela. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fols. 315r-315v.

⁸³ 1549, noviembre 27, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 99v-100r.

piezas de tela. Únicamente los visitantes recuerdan a los sacristanes su obligación de mantener limpios los objetos de culto, con el horizonte de servir a Dios y fomentar la piedad de los fieles: han de limpiar el polvo de altares, palias -- entendidas como grandes paños a modo de tapiz-- y sobrepellices, “y lo demas debido al culto divino para servicio de dios y devoçion de las gentes”⁸⁴. Pero los testimonios anteriores sobre la utilización misma de tantos paños de cálices y de altar constituyen una muestra del respeto y el esmero con los que, durante la misa, el ministro ha de tratar las especies consagradas y los objetos relacionados con ellas. Es algo que al parecer los visitantes no necesitan potenciar, e incluso cuando dejan algún mandamiento en ese sentido, da la impresión de que procuran completar perfeccionándolos unos usos ya existentes⁸⁵. No se reproducen en la zona las carencias que en este sentido todavía se encuentran abundantemente a mediados del siglo XVI, en plena marcha de la reforma⁸⁶.

Sin embargo, cierta costumbre provocó la reprobación de los visitantes. Se refiere no ya a la limpieza de los objetos relacionados con la consagración (la preocupación de los freiles al respecto se presupone) sino a la de las propias manos del celebrante. El testimonio es ambivalente, pues indica en los freiles su sentido de la reverencia hacia la Eucaristía y en el clérigo censurado una negligencia en el mismo aspecto. El rector de San Jorge en Aldea del Rey fue censurado por los visitantes porque al recibir él mismo las ofrendas de los fieles (cuando bajaba del altar “a ofreçer”, algo que debían hacer los muchachos

⁸⁴ Se incluye en los mandamientos dirigidos a los oficiales de los concejos. Por ejemplo: 1493, febrero 27, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 210r.

⁸⁵ El mismo año (1538) que en la visita a la iglesia de Malagón se ordena colocar purificadores dentro de las copas de los cálices para garantizar su limpieza, y confeccionar cuatro capillos para los dos cálices aprovechando una tela que se tenía, el inventario describe doce corporales con doce hijuelas bien guardados en cofres.

⁸⁶ J.L. González Novalín cita un breve de Pío V dirigido a todos los obispos de la provincia tarraconense denunciando la falta de decoro de los paños de altar, entre otras cosas, en el contexto de las negligencias e irreverencias de muchos sacerdotes al oficiar la

ayudantes u otras personas) manchaba sus manos con las monedas, las blancas que “no pueden yr tan linpias porque unas traen de la carneçeria e otras de la pescaderia”. Hacer esto durante el ofertorio le fue prohibido a él y a cualquier clérigo que dijera la misa argumentando que

“aviendo de yr el dicho clerigo que dize la misa a *tomar en sus manos el cuerpo de Nuestro Señor Dios*, no es bien tratar los dichos dineros en tal tiempo e de la manera que dicha es”.

Precisamente, la multa de un real en que incurrirían los infractores del mandato se aplicaba “para çera a las hachas del Santo Sacramento”⁸⁷. Nótese que, en realidad, el mismo hecho de poder consagrar y comulgar al celebrar la misa, como lo más característico de su ministerio, es lo que tradicionalmente sostenía todas las exigencias sobre la forma de vida de los sacerdotes, quizás sobre todo en cuanto a la moral sexual. En la documentación que manejamos no ha aparecido ningún mandato de los visitadores relativo a la “limpieza interior” de todo pecado a la que están obligados los clérigos que ofician la misa, al contrario del lugar que esto ocupa en concilios, sínodos y tratados de la época⁸⁸. Pero al menos esta preocupación por la pureza externa de las manos del ministro es un signo más de la atención prestada a la Eucaristía como sacramento, en el caso de los freiles calatravos.

Y en cuanto al clero, esta noticia lleva a plantear hasta qué punto el uso creciente de paños para tomar y cubrir las especies consagradas, o para

misa.- “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, en *Historia de la Iglesia en España* (dir. R. García-Villoslada), III-1º: *La Iglesia en la España de los siglos XV u XVI*, p. 384.

⁸⁷ 1537, octubre 15, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 3, fols. 116v-117r.

⁸⁸ Por ejemplo, en el ámbito de la archidiócesis de Toledo y su provincia, el sínodo diocesano de Toledo de 1323 recuerda en su canon 14 que, para celebrar la misa, el sacerdote no debe estar en pecado mortal, aunque como mal menor le permite hacerlo en caso de urgente necesidad y si no ha podido confesar antes, siempre que tenga el propósito de hacerlo desde una verdadera contricción. Lo recoge don Blas Fernández de

interponerlos entre ellas y el ara, o el ara y el altar, obedece a una auténtica conciencia de la reverencia que se les debe o, al menos en parte, a la extensión de una costumbre emulada en todas las iglesias que acaba teniendo una traducción en los modos litúrgicos locales. La respuesta es imposible: la interiorización del fervor hacia la Eucaristía en los clérigos, al margen de la disponibilidad de ornamentos y objetos, es algo que depende del afinamiento de la sensibilidad religiosa de aquéllos en cada caso. Aquí solo podemos constatar usos positivos, como la provisión de aquellos paños que indican el cuidado de los *sacra*, y usos negativos, como los mencionados arriba a propósito del altar y la negligencia clerical en algunos aspectos.

1.2.2. Donaciones piadosas.

Cuando en otro lugar nos referimos al revestimiento del templo para explicar cómo se configura el espacio sagrado, como una vertiente más de las condiciones para la celebración de la misa parroquial festiva⁸⁹, teníamos en cuenta las donaciones de los fieles consistentes en la variedad de elementos que realzan el altar. Al considerar, entre ellas, las numerosas mandas de manteles y sábanas

Toledo en sus Constituciones Sinodales de 1356, 27.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 180 y 235.

⁸⁹ *Vid.* el capítulo 2 de “La configuración del espacio sagrado para el culto”, en “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”, en la parte “A): La liturgia: oración, celebración y vida sacramental”.

para la mesa sagrada, incluíamos una referencia a la posible devoción particular a la Eucaristía que podía estimularlas⁹⁰.

Pues bien, parece que esta devoción sí se manifiesta claramente cuando las donaciones consisten en los recipientes para las especies consagradas y los paños complementarios.

- En cuanto a los *cálices con sus patenas*, es cierto que el volumen de las mandas es escaso, y no iguala al de otros objetos donados a las iglesias, especialmente las ropas y accesorios para las imágenes; hay que tener en cuenta que las últimas resultan más asequibles para los medios económicos habituales. Pero en sí ya es importante la propia contribución de los fieles, a la hora de la muerte o en vida, a la dotación de los cálices y las patenas donde se produce la transubstanciación. Son objetos que difícilmente podrán ser vistos salvo por los clérigos, al contrario de otros donde el afán de ostentación puede ser más evidente, pero destinados al uso más sagrado. Y alcanzan un mérito doble para los donantes: proveer al templo de un elemento costoso y atender al servicio del propio Dios, del modo más directo⁹¹.

Las noticias sobre donaciones de cálices resultan, por lo tanto, escasas pero significativas. Entre 1471 y 1502, para 34 iglesias examinadas (cuando se registran en los inventarios) son las siguientes:

- 1493 y 1495. Daimiel, iglesia de Santa María La Mayor.
6 cálices de plata con sus patenas, tres de ellos donados⁹²:

⁹⁰ Vid. el último epígrafe de “El templo vestido. La ornamentación del altar mayor”, dedicado a “La aportación de los fieles”.

⁹¹ La forma de expresarse las fuentes indica que las donaciones a las imágenes pretendían servir y honrar al propio santo o santa: es habitual referirse a las “ropas de nuestra sennora”, y no de la imagen de Nuestra Señora. Con mayor razón se considerará meritorio el servicio dado a Dios con el regalo de un cáliz y una patena, que se le dan a Él mismo.

⁹² Probablemente la donación se había producido ya antes de 1491, pues el inventario de entonces ya recogía los seis cálices que se siguen teniendo después; en cambio, no registraba la manda. 1493, marzo 9, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 18, fol. 274r.

La de Gonzalo Sánchez
La de Álvaro García de los Mozos.
*El comendador*⁹³.

- 1495. Cabezarados, iglesia de San Juan.
1 cáliz de plata con su patena, donado (sustituye al anterior de plomo)⁹⁴:
*El comendador don Alonso de Silva*⁹⁵.
- 1502. Puertollano, iglesia de Santa María La Mayor.
3 cálices de plata con sus patenas, uno de ellos donado⁹⁶:
La mujer de Rodrigo García.
- 1502. Villamayor, iglesia de Santa María La Mayor.
2 cálices de plata con sus patenas, uno de ellos donado⁹⁷:
El anterior cura de la iglesia, difunto.

⁹³ Puede considerarse como donación o no. El cáliz que “es del comendador” (un freile clérigo, evidentemente) está reservado para su uso, al igual que otros objetos necesarios para decir misa. Parece que en lugar del pequeño oratorio que a menudo existía junto a las casas de las encomiendas en los primeros siglos, ahora el titular utiliza para celebrar la misa la propia iglesia parroquial de la villa que es el centro de esta circunscripción. El inventario de 1502 ya no apunta este dato, pero el cáliz sigue existiendo en la iglesia. Si era propiedad del comendador, lo ha donado al templo. Pero no sería una donación si, tratándose de objetos propiedad de esta parroquia, simplemente se había restringido el empleo a favor de aquél. Debe de tratarse de don Alonso Calvillo, comendador de Daimiel al menos en 1492, que potenció en esta localidad una casa de beatas.- M. CORCHADO SORIANO: *Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava*, Parte II: *Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*, Ciudad Real, 1983, p. 249. Documentamos al mismo Ruy Alonso Calvillo como el “honrado caballero” comendador de Daimiel y beneficiado de su iglesia en 1502.- 1502, enero 20, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 27, fol. 142v.

⁹⁴ La donación se ha producido entre enero de 1493, fecha del inventario anterior que todavía incluía el único cáliz de plomo, y junio de 1495. 1495, junio 21, Cabezarados. *Ibid.*, Leg. 6109, núm. 40, fol. 226v.

⁹⁵ Es el comendador de Corral de Caracuel, con derechos sobre Cabezarados y otros lugares (Saceruela, Cañada), documentado como titular de la encomienda en 1492 según M. Corchado.- *Ibid.*, p. 235. A través de las visitas, sabemos que hizo otras donaciones de objetos para uso litúrgico a la iglesia de Corral de Caracuel, y que en 1493 ejercía sus responsabilidades sobre la gestión económica (gastos, mayordomos) de los templos parroquiales de esta última villa, de Caracuel y de Saceruela; en 1495 continúa como titular de la misma encomienda y se le comete la supervisión de los gastos de la iglesia de Cabezarados y Saceruela.

⁹⁶ 1502, marzo 5, Puertollano. *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 10, fol. 74r.

⁹⁷ “Otro calis con su patena questa fecho que lo ha de dar Juan de Prado albaçea del cura que murio que lo mando”.- 1502, marzo 19, Villamayor. *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 12, fol. 98r.

A estos testimonios pueden añadirse otros posteriores. Los visitadores ordenan a ciertos concejos que se hagan efectivas donaciones de difuntos a favor de las iglesias, que consisten en un cáliz de plata con su patena o lo incluyen con otras cosas. Tres parroquias se encuentran en esta situación (todavía no “han cumplido” la manda de un testamento):

- 1509. Daimiel, iglesia de Santa María La Mayor.

Un matrimonio (Pedro Gómez y su mujer, difuntos) había dejado 18.000 mrs. para un cáliz con patena, una capa y una casulla⁹⁸.

- 1509. Manzanares, iglesia de Santa María La Mayor.

Una difunta había dejado una manda para un cáliz de plata con su patena⁹⁹.

- 1510. Almadén, iglesia de Santa María de la Estrella.

Una difunta, la mujer del alcaide de la villa, había dejado mandados en su testamento un cáliz de plata con su patena y una casulla¹⁰⁰.

Probablemente en los años siguientes el ritmo de estas donaciones no decreció. A título de ejemplo, el inventario de San Andrés de El Moral presenta en 1549 dos de sus cuatro cálices donados: por Juan de Pisa y por Elvira Gómez¹⁰¹.

De las donaciones indicadas, una ha sido hecha por un matrimonio, seis por mujeres y cuatro por varones, pero de éstos uno era el cura de la iglesia y otros dos, freiles calatravos, comendadores. No pueden extraerse conclusiones, dada la parquedad de los datos, pero parece ser mayor la sensibilidad femenina relativa a la Eucaristía, al menos en cuanto que se ve manifestada en los elementos materiales que la contienen. En el caso del clérigo parroquial y los freiles, la

⁹⁸ 1509, diciembre, Daimiel. Ibid., Leg. 6076, núm. 2, fol. 18v.

⁹⁹ 1509, noviembre, Manzanares. Ibid., Leg. 6076, núm. 8, fol. 137v.

¹⁰⁰ Esta manda figuraba en la relación de las donaciones testamentarias hechas a favor de la iglesia entre 1504 y 1510. Los visitadores dieron un mandamiento ejecutivo al mayordomo del templo, para cobrarlas. En este caso concreto, se dispone que si el marido de la difunta no diera el cáliz y la casulla a la iglesia desde junio hasta el día de Navidad de 1510, se le embargarían para venderlas en almoneda las casas y la huerta que su mujer destinaba al efecto, para poder cobrar el valor de lo mandado.- 1510, junio, Almadén. Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 94r.

¹⁰¹ 1549, noviembre 15, El Moral. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 1v.

devoción se aúna con el conocimiento de las necesidades reales del templo y con el pleno aprecio hacia el Sacramento que les da su formación religiosa.

- Otro grupo de donaciones es la de los *paños ricos para el servicio del altar*, que se encuentran en una relación muy directa con las especies consagradas: los que sirven a los cálices y las patenas, los paños de manos, toallas, “fenteros” o “finteros”, y los genéricos paños siempre finos y bordados citados a continuación de la reserva eucarística (pues se suelen guardar en el sagrario) o bien después de sábanas y manteles.

Como ya se advirtió, es difícil diferenciarlos de los tocados, paños o velos que específicamente acompañan al Sacramento siempre que se saca o al ministro que lo lleva, o a la custodia que lo alberga, como en algunas ocasiones advierten los inventarios (sí parece claro que se destinan a esto último las “implas”, y a veces los “peinadores”), pues las relaciones de bienes de los templos mencionan juntos todos los paños valiosos (custodiados en el mismo lugar) y sólo a veces indican el uso.

Pero aquí se pretende distinguir ambos tipos de donaciones, porque aunque siempre denotan veneración hacia la Eucaristía, este sentimiento admite diversos matices: a) En el caso de los paños para servicio del altar esta devoción se encauza a través del acto litúrgico que hace posible la propia Eucaristía, y por tanto estas mandas también revelan una valoración piadosa de la misa; se comprende lo imprescindible de la liturgia, integrada por ministros, gestos, oraciones y objetos, y se contribuye al aditamento material más sagrado. b) Y en el segundo caso, el de los paños que sirven al Santo Sacramento, la devoción por la Eucaristía se orienta a la permanencia de la presencia real de Dios en las especies después de la misa, bastándose a sí mismas ya sin mediación humana, pero a las que se debe y se puede honrar, tanto si aquéllas están escondidas en el sagrario como si son expuestas, sea en el camino hacia la casa de un moribundo, sea en procesión solemne.

En los ejemplos que siguen, se procurará dejar de lado las últimas donaciones, para seleccionar las de los paños que parecen asociados al culto en su vertiente más relacionada con la transustanciación, pero en muchos casos subsistirá la duda sobre el uso al que se destinaban:

- 1495. Puebla de Don Rodrigo, iglesia de San Juan.
Un “fentero”¹⁰².

Una difunta.

- 1502. Malagón, iglesia de Santa María Magdalena.
Un paño labrado de tres varas, de seda y algodón¹⁰³.

La mujer del comendador mayor Cárdenas¹⁰⁴.
Un tocado de seda¹⁰⁵.

La de Blas de Robredo.
Un tocado bueno “ques ynpla”¹⁰⁶.

La de Blas de Robredo.
- 1502. Piedrabuena, iglesia de Santa María La Mayor.
Una palia de holanda con randas de deshilado de oro y seda verde y morada¹⁰⁷.
El comendador¹⁰⁸.

¹⁰² Se cita después de la cortina y el alfamar que adornan el altar. Es el único paño de este tipo que tiene el templo, aparte de “unas toallas largas” (por contraste, por ejemplo la iglesia de Pozuelo, en el mismo año, tenía trece “fenteros buenos para servicio del altar”). En la misma visita que recoge este inventario, se dejó mandado comprar un par de corporales más.- 1405, junio 22, Puebla de Don Rodrigo. *Ibid.*, Leg. 6109, núm. 40, fol. 230v.

¹⁰³ Este paño y lo que sigue se mencionan entre las tocas de seda y tocados de lino. 1502, enero 31, Malagón. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 29, fol. 186r.

¹⁰⁴ También donó a la iglesia de El Moral un cofre para meter en él el relicario de plata donde está el Sacramento en el sagrario (1502, enero 7, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 25, fol. 81r).

¹⁰⁵ Fue vendido por tres reales y medio.

¹⁰⁶ A propósito de todas estas donaciones cabe la posibilidad de que los paños y tocados se utilicen para el altar o para sacar la Eucaristía.

¹⁰⁷ La palia sería para el cáliz, y los otros paños finos donados por el comendador podrían utilizarse durante la misa en el altar. En este caso, al comienzo del inventario de objetos de culto, a continuación de la custodia y las crismas de plata se había citado un paño para llevar el Corpus Christi. En cambio, todos los que dió el comendador se citan entre las sábanas y manteles, y con unas hazalejas para el bacín del pan bendito; es decir, en el contexto de lo necesario para celebrar la misa.- 1502, abril 14, Piedrabuena. *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 16, fol. 193r.

¹⁰⁸ Además de ésta y las otras dos donaciones que se citan aquí, este comendador dió a la misma iglesia un velo para poner delante del altar en Cuaresma. Estas mandas se hicieron efectivas después de 1495, ya que no se mencionaban en el inventario de este

- Un peinador de holanda con randas y flecos de seda blanca.
El comendador.
- Un paño de cambrai con lazos de seda blanca y una red de torzales alrededor.
El comendador.
- 1502. Puertollano, iglesia de Santa María La Mayor.
Un paño labrado.
La mujer de Pedro Ramírez.
- Un paño labrado con bordes de seda blanca.
La mujer de Juan Martínez carnicero.
- Un paño labrado de hilo de oro.
*La mujer de Antón Sánchez*¹⁰⁹.
- 1537. Aldea del Rey, iglesia de San Jorge.
Una palia de ruán con una cruz negra de seda bordada en medio¹¹⁰.
*Doña Teresa Enríquez*¹¹¹.
- Dos corporales de holanda.
Doña Teresa Enríquez.
- 1537. Argamasilla, iglesia de Santa María.
Un paño de seda labrado¹¹².
La de Juan de la Barrera.
- Un paño de manos con una franja de grana y blanca¹¹³.
Mari López.

año. Se trata, seguramente, del titular actual de la encomienda de Piedrabuena, frey Perseval Méndez, quien en la misma visita figura como encargado de supervisar la gestión del mayordomo de la iglesia (1502, abril 14, Piedrabuena. *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 16, fol. 196r).

¹⁰⁹ Todos ellos se encuentran dentro del sagrario, con el relicario, los fenteros ricos y otros paños de seda. No hay certeza sobre su uso; cuando más adelante se describe todo lo que sirve para revestir la mesa sagrada, se incluyen “tres fenteros para servicio del altar”, que se tienen con las sábanas, manteles, el “velum templi”, etc. Es posible que los que aquí se reseñan sirvieran más al Sacramento que al culto de la misa, pero también pueden guardarse en el sagrario por su mayor valor.- 1502, marzo 8, Puertollano. *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 10, fol. 74r.

¹¹⁰ Estas dos mandas se citan junto con la sábana, las casullas y sus aparejos que mandó la misma dama a esta iglesia (“los hornamentos questan en la dicha yglesia que dio y entrego el bachiller oviedo por parte de donna theresa enriquez”).- 1537, octubre 15, Aldea del Rey. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 3, fol. 105v.

¹¹¹ Sobre esta dama benefactora de algunos templos del Campo de Calatrava incluimos una breve referencia a propósito de las donaciones de elementos para adorno y revestimiento del altar, en el contexto de la configuración del espacio sagrado como una de las condiciones para la celebración de la misa. También contribuye a la dotación en vestiduras litúrgicas de ciertas iglesias parroquiales, como puede verse en el apartado dedicado a *ornamentos y vestiduras*.

¹¹² 1537, noviembre 6, Argamasilla. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fol. 95r.

¹¹³ La iglesia tiene otros dos paños de manos nuevos, de holanda y con bordados.- *Ibid.*, fol. 95v.

A través de estos ejemplos, puede comprobarse de nuevo el predominio de mandas femeninas (de mujeres nobles y de otras) y la condición de benefactores de los freiles de las Órdenes Militares¹¹⁴. Otros paños ricos donados parecen encajar más en la ornamentación del altar, como complemento de los manteles o sobre las aras¹¹⁵.

El fenómeno de tales donaciones piadosas parece un exponente más de los mismos sentimientos de veneración experimentados hacia estos *sacra* (los vasos sagrados y los paños finos con los que se protege la Eucaristía en el altar) que, desde el siglo XII y de manera creciente hasta el final de la Edad Media, inspiraban variados usos e ideas. Por ejemplo, las detalladas normas disciplinares sobre su cuidado, lavado y manipulación estrictamente reservada al clero; las creencias documentadas en otros lugares sobre los poderes bienhechores de estos y otros objetos que tocaban las sagradas especies¹¹⁶; y por último, ceremonias añadidas durante la misa a propósito del cáliz y la patena después de la consagración, indicadas para el ministro: aparte de la costumbre de cubrirse las manos para tomarlos, proliferaron los signos de la cruz trazados con ellos, los ósculos, los gestos de tocar boca y ojos con el cáliz y con la patena después de ponerla en contacto con la sagrada forma, etc.; son excesos contenidos en las rúbricas de misales en los siglos XIV y XV, que serán extirpados en el misal reformado de Pío V¹¹⁷.

¹¹⁴ Así el comendador mayor Cárdenas.

¹¹⁵ En ese contexto se mencionaron las tres mandas de los paños bordados en negro, rojo, o de lienzo blanco con seda de colores, documentados para las iglesias de Cabezarados y Valdepeñas en 1537 y para la de Pozuelo en 1550, todas hechas por mujeres. Parte 2ª,A) III: Misa mayor, cap. 3º (el ajuar de objetos litúrgicos para servicio del altar)..

¹¹⁶ Dan lugar, por ejemplo, al uso de llevar el cáliz al encuentro de las tormentas para detenerlas.- F. RAPP: “Les caractères communs de la vie religieuse”, en *Histoire du Christianisme, 7: De la réforme à la Réformation* (dir. M. VENARD), p. 299.

¹¹⁷ J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa*, pp. 1002-1003.

1.3. LA PROVISIÓN DEL PAN Y EL VINO PARA CONSAGRAR COMO DEVOCIÓN INDIVIDUAL Y COLECTIVA.

Una práctica devota, documentada frecuentemente en las cláusulas de los testamentos de la baja Edad Media en muchos lugares, pertenecientes a la Orden de Calatrava o no, consiste en hacer un donativo de pan y vino (y a veces también de cera) a la propia parroquia o a la iglesia donde se enterraría el difunto: “e mando que lieven todo el anno por mi anima offrenda de pan e vino e çera”¹¹⁸.

Generalmente dicha manda era independiente de las misas encargadas, en el sentido de que éstas ya se pagan con dinero, propiedades y, a veces, con las pitanzas de los clérigos para el día¹¹⁹. En 1401 disponía así su limosna cierto vecino de Almagro a favor de la iglesia de San Bartolomé de la que era feligrés: “e mando que lieven por mi anima pan e vino e çera dos meses”¹²⁰; en la misma villa, a mediados del siglo una mujer mandaba por su alma la *ofrenda* de pan, vino y cera “un anno bien e conplidamente” a la misma iglesia; con independencia de este donativo, las misas del entierro y del cabo del año que le dirían en el mismo

¹¹⁸ En su testamento fechado en Córdoba el 4 de enero de 1324, Doña Mencía, viuda de Gonzalo Gil y vecina de aquella ciudad, disponía ser enterrada en la capilla familiar el convento de San Pablo de Córdoba, de los frailes dominicos. A este convento destinaba la manda referida, además de dinero por las misas, parte de una aceña y pequeñas cantidades para frailes determinados.- Traslado de 1328, octubre 5, Córdoba. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Dipl., Carp. 464, núm. 222.

¹¹⁹ Esta modalidad es la que predomina en el mismo testamento, pero en una cláusula figura el pago de las misas *pro anima* con harina: “e mando que den a los freyres menores de sant françisco de sevilla un cafis de farina porque canten misas por anima de gonçalo gil mi marido”.- Ibidem.

¹²⁰ Testamento de Pedro Roys, hijo de Pascual Roys, hecho en Almagro el 5 de mayo de 1401. 1401, octubre 21, Almagro. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Dipl., Carp. 466, núm. 283.

templo serían pagadas de sus bienes por los albaceas, y un treintanario encargado se pagaría con 800 mrs¹²¹. En otros casos, esta donación de pan y vino debía hacerse en una fiesta concreta en la que también se dirían al difunto misas *pro anima*¹²². Un ejemplo más: Catalina Gomes, vecina de Torralba, mandaba a una iglesia sin especificar “un anno de pan e vino” por su alma; el templo beneficiario sería aquél donde un clérigo predeterminado eligiera decirle el treintanario¹²³.

Es evidente que este tipo de donativo se entiende como “ofrenda” y que se vincula claramente con la liturgia de la misa; y que sus destinatarias son las iglesias y no los clérigos. No hay que confundirlo con la “carydad de pan e vino” repartida a los pobres el día del entierro o del aniversario¹²⁴.

Más significativo aún resulta el siguiente uso. Parece que era habitual, al menos en el caso de las iglesias parroquiales, que los ingredientes fundamentales para las sagradas especies, el vino y la harina para el pan, fueran sufragados por el conjunto de la población por la vía de la limosna. (En cambio, las rentas de cereal --trigo y cebada-- y vino que las iglesias obtienen de sus propios bienes arrendados, o de las primicias, se convierten en dinero por medio de la venta en almoneda, como puede verse en los exámenes de las cuentas.)

¹²¹ Testamento de Francisca Rodríguez, vecina de Almagro, viuda de Bartolomé Rodríguez. 1446, mayo 23, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6252, núm. 9, s.f.

¹²² El racionero de Sevilla Juan Fernández de Almonacid ya pagaba con unas casas las misas de aniversario que encargó a los clérigos de la veintena. Aparte de ello, dispone que los días de Todos los Santos y de los Difuntos estos clérigos le digan misa y vigilia sobre su sepultura “e ofrenden veynte mrs. de pan e vino”.- Testamento fechado en Sevilla el 16 de febrero de 1481. Traslado de 1487, agosto 1, Almonacid. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6111, núm. 3, fol. 228r.

¹²³ 1496, julio 19, Torralba. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Dipl., Carp. 469, núm. 372 bis. Una ofrenda de pan, vino, cera e incienso debía llevarse a la novena que encargaba por su alma el regidor de Segovia Juan de la Hoz en 1506.- Traslado de 1556, octubre 13, Segovia (testamento en Segovia, 7 de enero de 1506). A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6065, s.n., fol. 6v.

¹²⁴ En el testamento de 1496 de Catalina Gómez, de Torralba: “e que den carydad por mi anima de pan e vino e queso e que den a tomar a los pobres e leydos”.- Ibidem.

El hecho de no hacerse del todo así en cierta iglesia, la de Santa María de Argamasilla, en 1537, ni tampoco respecto al vino en Santa María La Mayor de Daimiel, es lo que ha permitido conocer la costumbre. Puede pensarse que era una práctica general o, al menos, frecuente, ya que estas excepciones llamaron la atención de los visitantes, quienes en realidad defendían un interés económico: estos templos no se ahorran el gasto como ocurría en los demás y aquél resultaba excesivo e injustificable, puesto que pudiendo recurrir a la habitual contribución popular no lo hacían. En Argamasilla la iglesia costeaba el vino y gran parte de la harina¹²⁵:

“Y porque tomando las cuentas de la dicha yglesia vimos muchos mrs. gastados en vino y en las anpollas y aun harina para hazer Hostias y parece cosa exçesiva ansy lo uno como lo otro porque *ya que aquello no se pide e demanda por el sacristan e moços de la yglesia en las casas entre la buena gente, como en otras partes se haze por escusar el gasto a la yglesya*, deve se gastar de manera que no aya en ello deshorden, e platicando con vos el cura e alcaldes e mayordomo nos dixistes que en lo que toca a la *harina que se da* para hazer las Hostias, que por no ser los hierros con que se hazen buenos se gasta mas harina. E para el Remedio desto, mandamos que los dichos hierros se adoben e adereçen muy bien, e sy no tuvieren Remedio, se truequen a otros o se conpren otros mejores por que el dicho danno çese. Y en lo que toca al gasto del vino, parece que sera bien que se procure de dar a una buena persona un tanto porque se encargue de dar todo el vino [...] para todas las misas que se dixeren en un anno¹²⁶.”

Puede verse en el texto que las gentes daban la harina que se les pedía, pero la iglesia tenía que completarla a causa de su material defectuoso para fabricar las Hostias; se espera que, una vez reparado esto, el sistema bastará para no tener que gastar nada del templo. Por otro lado, se optó por el arrendamiento de la limosna del vino.

¹²⁵ Por ejemplo, se reseña en el examen de cuentas que desde principios del año 1537 hasta noviembre el mayordomo ha hecho varias entregas al sacristán de 15,5 celemines de harina cada una “para hazer Hostias”, del pan que han rentado las posesiones.- 1537, noviembre 6, Argamasilla. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 1, fol. 105r.

¹²⁶ Ibid., fols. 110v-111r.

En Santa María la Mayor de Daimiel, fue el “mucho gasto en vino para las misas” lo que alarmó al visitador al examinar sus cuentas, junto a otras dos partidas relativas a la conservación y limpieza de los ornamentos¹²⁷. Dispuso que

“en lo que toca al vino para dezir las misas, se pida entre la buena gente como se suele hazer en otras partes, porque *munchas personas por devoçion daran vino para las tales misas*”¹²⁸.

En el resto de las iglesias, el sistema de aportarlos los feligreses debía de resultar satisfactorio. Incluso quizás habría excedentes: es lo que sugiere un examen de cuentas incluido en cierta visita a la iglesia de Villarrubia, donde se ve que ha sido vendido en almoneda “pan de la demanda”, al menos parte de él¹²⁹. Y seguramente no sólo en la década de 1530 sino también en los años anteriores las parroquias se procuraban el pan y el vino necesarios de esta misma forma: en efecto, al rastrear los exámenes de cuentas de las iglesias mayores entre 1471 y 1539 se comprueba que, cuando se desglosan los gastos, aquellos conceptos no se encuentran entre sus partidas. Aparte de lo invertido en otras necesidades, el gasto relativo al culto suele consistir fundamentalmente en la compra y el mantenimiento de ornamentos y objetos, incienso y también (no siempre) aceite para las lámparas y cera; hay solamente alguna excepción (una fanega de trigo gastada “para Hostias” en 1536, en la iglesia de Puertollano¹³⁰), pero lo habitual es que cuando figura alguna cantidad de pan o dinero para pan, se trate del “pan bendito”, aquél no consagrado que se repartía después de la misa.

¹²⁷ Según los visitadores, se gastaba demasiada leña y jabón en el lavado y se pagaba demasiado bien el trabajo de coser posteriormente sus guarniciones a las albas y los amitos. Decidieron que todo esto lo costeara el mayordomo con su salario, que también había llegado a ser excesivamente alto (3.700 mrs.), “pues anmtiguamente el dicho salario no solia ser tan creçido como agora es”.- 1539, febrero 6, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 26, fols. 415v-416v.

¹²⁸ Ibid., fols. 416r-416v.

¹²⁹ En 1539 se ordena al mayordomo cobrar 670 mrs. de cierto vecino de la villa por el concepto “del pan que en el se remato de la demanda de la dicha yglesia”; la iglesia es acreedora de esta cantidad desde el periodo anterior, 1537-1538.- 1539, marzo 3, Villarrubia. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 477v.

Curiosamente, esta aportación viene a ser una especie de “ofrenda de los fieles” en el sentido genuino que había tenido desde los primeros tiempos de la Iglesia, si bien es hecha fuera de la misa (pues se les recoge en sus propias casas) y resulta ser anónima, aunque permanente.

Hacía mucho tiempo que había desaparecido del ritual de la misa la aportación por el pueblo de la materia eucarística que se habría de consagrar, los panes y el vino¹³¹, lo cual era todo un símbolo de su participación activa en la ofrenda hecha por la Iglesia al Padre. A partir del siglo XI, el uso del pan ácimo y la escasez de la comunión laica hicieron que la ofrenda del pueblo (ahora, de dinero u otros dones como limosna) perdiera toda relación con la consagración¹³². Pues bien, en estas localidades calatravas en cierto modo vuelve a retomarse la participación laica en el ofertorio estrictamente litúrgico.

El paralelismo debe establecerse con prudencia. Puede objetarse, desde luego, que la aportación que hacen las gentes de la materia básica para la Eucaristía no tiene con el altar y la consagración una relación tan directa como la que había existido antes del siglo XI, pues las iglesias se encargan de fabricar el pan (tienen hornos y hierros para hacer las formas), y probablemente las que cuentan con viñas entre sus bienes costean el vino; así que, en cierto modo, aquella práctica podría ser entendida simplemente como una limosna que afronta un gasto de la iglesia parroquial. Más aún cuando esto no era excepcional, pues a menudo se recababa la colaboración económica de las “buenas gentes” para aliviar los gastos de los templos. Pero hay que notar que muchas veces se trataba de repartimientos con un objetivo concreto y circunstancial (terminar una capilla, un reta-

¹³⁰ 1537, octubre 24, Puertollano. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 5, fol. 190v.

¹³¹ Lo hacían o bien en la sacristía o bien llevándolos en procesión hasta el mismo altar (lo que no se consagraba quedaba como limosna para los pobres, o panes bendecidos eran repartidos después a los asistentes).

¹³² N.M. DENIS-BOULET: “Análisis de los ritos y de las oraciones de la misa”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, pp. 400-406.

blo, o las obras del propio edificio) y, por el contrario, en este caso como en algunos otros, lo meritorio era que se podía costear de forma permanente un gasto fijo, que quedaba en manos del pueblo. Es significativo que existiera también una “demanda” perenne para el aceite de la “lumbraria” del Santo Sacramento y para la cera, que terminaron teniendo sus bacines en las iglesias. Todo queda en el terreno de la relación directa con la Eucaristía.

Así, no puede saberse con qué sentimientos y actitudes aportaban los fieles su harina y vino para las misas parroquiales. Aparte de entenderse como un mérito acumulable para la hora de la muerte, como todos los actos piadosos, hay que preguntarse hasta qué punto era una limosna más o a través de esta ofrenda diferida se veían vinculados con la consagración en la misa, y con el pan y el vino ya transformados en el propio Dios. En los testamentos, como se ha visto, sí aparece explícitamente este significado del donativo: se utiliza el término *ofrenda*, que sólo figura en ese contexto: “lieven todo el anno por mi anima offrenda de pan e vino...”, “ofrenden veynte mrs. de pan e vino”, etc. En todo caso, el hecho de que las gentes de una localidad --feligreses de la misma parroquia-- acepten costear por sistema los gastos relativos al Santo Sacramento, y que el sistema funcione en general, revela su devoción por la Eucaristía. Los mayordomos de las iglesias conocen este fervor y por ello piden habitualmente dicha contribución: no se les negará si está destinada al *Corpus Christi*, sea su materia constitutiva o bien la luz que ilumina el sagrario. Y los visitantes a su vez parecen muy seguros de que “munchas personas por devoçion daran vino para las tales misas”.

Capítulo 2

CONSAGRACIÓN Y ELEVACIÓN

**2.1. EL CUIDADO POR LA FÓRMULA LITÚRGICA DE LA
CONSAGRACIÓN.**

En un plano distinto, el de la disciplina, encontramos en las iglesias calatravas sólo cierto eco de un fenómeno general: el interés pastoral por la corrección de las fórmulas dichas por el ministro para consagrar.

En concreto, en la archidiócesis de Toledo se habían promulgado normas sinodales para asegurarla; obligaban a todas sus iglesias y, por lo tanto, teóricamente, también a las del Campo de Calatrava, dada su pertenencia al arcedianato y arciprestazgo de Calatrava. Los inventarios de las iglesias parroquiales y los mandamientos incluidos en las visitas nos ofrecen la oportunidad de comprobar hasta qué punto se obedecieron aquellas prescripciones y qué interés tuvieron en ello los freiles visitantes.

En efecto, la normativa canónica del arzobispado toledano se inscribe en una amplia corriente iniciada siglos atrás. Importa insistir en ello porque, como se va a comprobar, estamos en presencia de un movimiento general que es una dimensión más de la devoción a la Eucaristía; en este caso, de carácter litúrgico, aunque se comprueba también su influencia en el pueblo. Es decir: esas normas concretas de los sínodos de Toledo no obedecen a pretensiones organizativas de carácter local o diocesano; al contrario, traducen ideas y exigencias muy extendidas. Por ello, su aplicación o no en las iglesias del Campo de Calatrava puede ser un indicio del grado de arraigo que aquellas tenían en la zona.

2.1.2. Fidelidad y veneración generales a la oración consecratoria. Su reflejo en las sinodales toledanas.

Se había extendido en Occidente, desde San Ambrosio y sobre todo con las reflexiones de los teólogos carolingios, la convicción de que el momento exacto de la transustanciación se producía al ser repetidas las mismas palabras de Cristo en la Última Cena según el relato de la institución del sacramento (1 Corintios 11, 23-26), aunque en el primer milenio la trascendencia de su pronunciación se tuvo más en cuenta en la liturgia oriental y en la céltica. En occidente y en la liturgia romana, es ya en la Plena Edad Media cuando se reseñan los riesgos de aprender mal la fórmula --llamada, de hecho, periculosa oratio--, que es destacada con tipos especiales en los misales de los siglos XIV y XV¹. En esta época, se entiende inequívocamente que de su recitado sobre la Hostia y el vino en el cáliz derivan el cuerpo y la sangre de Cristo; lo subrayan teólogos hispánicos como fray Hernando de Talavera: “luego toma en sus manos la Hostia como la el tomó, e dice las virtuosas palabras de la consecracion que el dijo, por las cuales la substancia de aquel pan se luego mudaba en su precioso cuerpo ... se junta la palabra con el elemento y resulta luego el sacramento”².

Es algo tan evidente que su desconocimiento y las situaciones que ello podía provocar merecían comentarse incluso como casos jocosos. Así, en las “Relaciones Topográficas” de Bolaños el redactor escoge entre los hechos curiosos y notables del pueblo un suceso que allí se contaba con regocijo (al menos, en el ambiente clerical, pues el autor es el cura del pueblo): siguiendo el uso de “algunas tierras”, un sacristán clérigo había enviado panes de Hostias a algunos amigos pasada la fiesta de la Resurrección; uno de ellos se lo agradeció con

¹ En realidad, aparte de esta insistencia de San Ambrosio, no había existido una especial preocupación por deslindar este momento hasta bien entrada la Edad Media; entre los carolingios que subrayan la importancia de la fórmula merece ser citado Floro Diácono.- J.A. JUNGSMANN: *Ob. cit.*, pp. 872-874.

vehemencia porque, decía, “cada mañana me desayuno con aquel santísimo sacramento que me da la vida”. A lo cual el clérigo respondió: “hermano, desengañaos que las Hostias que os envíe era pan como lo de vuestra arca, que solo el pan que el sacerdote consagra con aquellas sagradas palabras en el altar es Sacramento, con las cuales se muda el pan que veis en carne y el vino en sangre verdaderamente...”. El relato pone en evidencia la incultura y la ingenuidad de aquel hombre, que incluso notaba en sí los efectos salutíferos de la comunión; pero también su devoción (y por otro lado, revela cómo las gentes estaban dispuestas a aceptar prácticas religiosas inusuales si venían del clero). En suma, nótese que la explicación del sacristán ni siquiera se refiere a la misa como contexto para la confección de la Eucaristía, sino sólo a las “sagradas palabras en el altar”³.

En general la jerarquía eclesiástica insistía en la necesidad de celebrar todos los sacramentos con una total fidelidad a las fórmulas fijadas. Pero la actitud hacia ellas va más allá del prurito de la exactitud, para impregnarse de devoción y veneración: se les atribuía una fuerza intrínseca. Pedro Ciruelo admitía que “la yglesia catholica madre nuestra de solas siete palabras sabe que tengan virtud sobre natural divina para hazer algunos effetos marauillosos: que son las palabras de los siete sacramentos”⁴. Por otro lado, es interesante comprobar, según el mismo tratado contra las supersticiones y hechicerías, que el pueblo tenía una especial devoción por las palabras de la consagración: entre las fórmulas que, al menos hacia 1530, las gentes preferían para ser escritas en las “nóminas” (cédulas que se llevan encima como protección o confiando en su virtud sanatoria), se incluye

² *Tractado de lo que significan las cerimonias de la misa* [c. 1480], p. 89.

³ 1578, diciembre 10, Bolaños.- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones ... ordenadas por Felipe II: Ciudad Real*, resp. 38, p. 133.

⁴ En el contexto de su denuncia a los ensalmadores que pretenden obrar curaciones por la virtud sola de ciertos vocablos.- Pedro CIRUELO: *Reproucion de las supersticiones y hechizerias* [c. 1530], Parte III, cap. 3º, p. 82.

“Hoc est corpus meum”⁵. Así, el pueblo atribuía supersticiosamente un poder especial, no sólo al Sacramento mostrado y a los vasos sagrados o paños que lo acogían, sino también a las palabras con las que se producía.

Todo el canon, y no sólo estrictamente la oración consecratoria, era objeto de veneración. La misma jerarquía le atribuía fines distintos a los propios (la diferencia es la fe y la devoción que se pone en una oración de súplica que no puede faltar). En concreto, Pedro Ciruelo, quien ocupó la primera cátedra de filosofía tomista creada en Alcalá en 1510, hace intervenir dicha plegaria para luchar contra las tempestades: cuando expone su remedio contra los malos nublados, por oposición a los que usan los denostados conjuradores, aconseja que, reunidos fieles y clérigos en la iglesia con velas benditas encendidas, ante el sagrario abierto “pongan el libro missal... abierto por las ymages del teygitur”⁶.

Si a esta reverencia hacia las fórmulas más sagradas de la misa se añade la situación de inseguridad litúrgica propia de la baja Edad Media, con su proliferación de elementos autóctonos (a menudo, sin una recta orientación teológica), ritos añadidos, complejidad de rúbricas en función del sentido alegórico de cada acción, etc.⁷, se comprende la preocupación por asegurar, al menos, la uniformidad de las oraciones fundamentales: las de la consagración y, en general, las comprendidas dentro del canon, como preludio de la centralización y simplificación litúrgicas que operaría la reforma tridentina.

⁵ P. Ciruelo lucha contra la credulidad en la virtud de las palabras solas. Pero en este caso, al tratarse de palabras santas, admite que ésta y otras frases (comienzos de salmos, el Credo, el principio del Evangelio de San Juan...) las lleven las gentes consigo en papeles o cuadernos siempre abiertos; ahora bien, será para rezarlas, y en la devoción con la que se medite en ellas estará la protección.- *Ibid.*, Parte III, cap. 4º, pp. 89-90.

⁶ Se acompañará del cirio pascual encendido y de las reliquias que se tengan.- *Ibid.*, Parte III, cap. 2º, p. 121.

⁷ M. RIGHETTI desarrolla por extenso todos estos rasgos en su *Historia de la liturgia*. Una síntesis de la “decadencia litúrgica bajomedieval” puede encontrarse en J.A. ABAD IBÁÑEZ: *La celebración del misterio cristiano*, Pamplona, 1996, pp. 54-56.

No se obedecía al simple afán de suprimir particularismos, sino al temor de que la consagración no se produjera. Así lo insinúa el Sínodo diocesano de Toledo de 1323 presidido por el arzobispo don Juan: “tanto cautiores decet in eo esse ministros, quanto periculoso posset errari in ipso”⁸. Por ello, la misma norma sinodal, además de recordar cuál era la materia adecuada, recogía la forma literal de consagrar el pan y el vino: “Hoc est enim Corpus meum ... Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et eterni testamenti...”, y con las palabras que debían decirse, prescribía la elevación devota y humilde hecha por el sacerdote. En el mismo ámbito de la archidiócesis toledana, recopilaciones posteriores de constituciones sinodales no olvidan la misma reproducción de la oración⁹. Además, aquel sínodo de 1323, atendiendo a la debilidad de la memoria humana, disponía que nadie celebrara el sacrificio sin el libro o carta que contuviera el canon de la misa (y sin acompañarse de una luz), bajo una pena que va desde dejar de percibir los frutos del beneficio durante un mes (sínodo de Toledo de 1323) hasta la simple multa de 30 mrs. aplicados para la iluminación del altar (Constituciones Sinodales de don Blas Fernández de Toledo, 1356).

Más adelante, el Sínodo diocesano de Alcalá de 1480 convocado por el arzobispo Carrillo evidencia la necesidad de mayores garantías, pues la inseguridad deriva de los propios libros litúrgicos utilizados en las iglesias. En efecto, cuando a propósito de la administración del sacramento del bautismo denuncia la ignorancia de los clérigos y el “estar los libros errados y viciosos”, y toma medidas para que las palabras exactas se transmitan desde Toledo o Alcalá hasta la última iglesia del arzobispado, incluye la revisión del *Te igitur*; es el texto de todo el canon, pero se trata sobre todo de prevenir los yerros en el momento de

⁸ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 180.

⁹ Libro de Constituciones Sinodales de don Blas Fernández de Toledo, 27 (1356).- *Ibid.*, p. 235.

consagrar: “e eso mesmo mandamos que se faga con el Te igitur donde esta la consagracion del cuerpo de Nuestro Señor”. Así, teóricamente todas las iglesias contarían con copias de las oraciones del canon según el modelo facilitado por el arzobispado¹⁰.

Es una medida del tipo de las que se tomaron en los siglos XIV y XV en muchas diócesis europeas, cuyos obispos enviaban el misal prototipo del obispado a las principales iglesias para que desde allí se distribuyeran copias por las que corregir todos los demás, intentando salir al paso de los numerosos errores e incluso supersticiones que llenaban estos libros¹¹. Sin embargo, la norma toledana de 1480 permite detectar, dentro de la preocupación por la liturgia de la misa, un interés especial por el momento de la transubstanciación.

El canon (medida, norma, regla de la acción), como se sabe, es la parte de la misa invariable entre el ofertorio y la comunión, desde que acaba el Sanctus hasta antes del Paternoster. Comienza con la oración Te igitur¹² y termina con la doxología “Per ipsum et cum ipso...” hasta el Amen final. Desarrolla los temas de la ofrenda bajo el signo de la petición¹³ y sus palabras céntricas son las de la

¹⁰ Se nombra una comisión de tres miembros de la curia de Toledo y Alcalá que, en una u otra ciudad y en el plazo de tres meses, recibirán a todos los arciprestes o a sus lugartenientes para que copien por escrito y con fidelidad las palabras de ambos sacramentos; con ellas, enmendarán los libros de sus iglesias y darán copias a todos los curas de arciprestazgos y vicarías para que hagan lo mismo.- Sínodo diocesano de Alcalá del 10 de junio de 1480, 25. Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, p. 318.

¹¹ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 309-310.

¹² Desde la Alta Edad Media ya han quedado fuera del canon los prefacios.- N.M. DÉNIS-BOULET: “Análisis de los ritos y de las oraciones de la misa”, en A.G. MARTI-MORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 417.

¹³ Por contraste con la parte anterior del ofertorio, dominada por la acción de gracias que desemboca en la alabanza del *Sanctus*. Con la oración iniciada en *Te igitur*, se pide a Dios por Jesucristo que acepte los dones que se le ofrecen en beneficio de toda la Iglesia (al tiempo que se trazan tres señales de la cruz sobre las oblatas); después, en el *Memento de los vivos*, se especifica nominalmente por quiénes se ruega en especial, se pide por los presentes y se sigue recordando a la Iglesia triunfante (la Virgen, los apóstoles, mártires y santos). Luego tiene lugar la consagración según el relato bíblico de la institución de la Eucaristía, con la elevación del Sacramento. Después, se conmemora la vida, muerte y resurrección de Cristo (*anamnesis*). Siguen dos oraciones recordando

consagración. La insistencia sinodal en la disponibilidad de los textos completos (y corregidos) del canon en todas las iglesias, y no sólo la oración de la consagración, se explica por tratarse de la parte nuclear de la misa, por su invariabilidad y también porque el recitarse todo el tiempo en voz baja e incluso en silencio podría propiciar vicios, por ignorancia o por negligencia, difíciles de detectar; los errores pasarían desapercibidos. Por otro lado, este silencio terminó dando a la parte que rodeaba la consagración un sentido secreto¹⁴, se justificó alegóricamente¹⁵ y, de hecho, se mantuvo en el misal de Pío V¹⁶. (El misterio se veía reforzado por el hecho de que el celebrante se había vuelto de espaldas al pueblo después del Sanctus y permanecía así hasta el final del Sacrificio.) No sólo el cambio de voz, sino la propia tipografía de los manuscritos subrayaba la diferencia entre esta parte y la precedente: la “T” del Te igitur acabaría siendo un gran crucifijo que ocupaba toda la página, y así se recordaba que el canon representaba, según el pensamiento medieval, el sacrificio incruento de Cristo; incluso en esta letra se ponía la figura del celebrante con los brazos extendidos y, ante él, el altar con la Hostia y el cáliz¹⁷.

Por otra parte, disponer del canon entero revisado aseguraba también la exactitud de las rúbricas indicando los gestos del sacerdote, anotadas junto a los textos (mirada al cielo, inclinaciones, cruces sobre la oblata antes y después de

los sacrificios del Antiguo Testamento y rogando a Dios que conceda por éste abundantes frutos. En el *memento de difuntos* se pide su aplicación a los fieles difuntos, y con el *nobis quoque peccatoribus*, petición humilde de alcanzar la salvación eterna, se pasa ya a la doxología final del canon.- N.M. DÉNIS-BOULET: *Ob. cit.*, pp. 416-448.

¹⁴ En realidad, esta práctica, vigente desde el siglo IX, no obedeció en principio a ninguna intención de ocultamiento del “misterio”. Seguramente esta evolución se debió a la necesidad del ministro de descansar la voz después de cantar el *Prefacio* y el *Sanctus* o bien a la tendencia a bajarla, viendo su voz cubierta por el *Sanctus* del coro.- N.M. DÉNIS-BOULET: *Ob. cit.*, pp. 420-421.

¹⁵ Significa “el encogimiento y secreto con que Nuestro Señor ante sus discípulos celebro este santo sacramento”, según Fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa*, pp. 88-89.

¹⁶ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 312.

consagrar, manos extendidas sobre la Hostia y el cáliz, su elevación, la genuflexión...).

Queda claro, pues, lo extendido de la conciencia sobre la trascendencia de la consagración (palabras consecratorias y canon completo) y, particularmente, de sus oraciones. Se manifiesta en un ritual que incluye, con lo solemne, lo misterioso; se recoge en las normas promovidas por la jerarquía eclesiástica; y alcanza al pueblo, conocedor de la importancia de unas fórmulas en cuya virtud sagrada confía.

Así, los sínodos toledanos de los siglos XIV y XV están aplicando de un modo práctico las consecuencias de aquellas formas de pensar y sentir cuando recuerdan la fórmula exacta para consagrar, exigen a los curas poseer el libro del canon para officiar la misa, y, más aún, prescriben la revisión del texto conforme al modelo de la curia diocesana.

Pues bien, en las iglesias de las tierras calatravas y en las autoridades de la Orden que las supervisan se aprecia sólo relativamente la misma preocupación.

2.1.2. Libros del canon de la misa en las iglesias parroquiales calatravas.

A juzgar por los inventarios que se ha podido examinar, con fechas entre 1471 y 1550, sólo en seis iglesias del Campo de Calatrava se dispone en algún momento del libro especial con el canon de la misa, y en dos, de la fórmula aislada de la consagración, frente a las 28 que no los tienen. Son las siguientes:

¹⁷ M. RIGHETTI: *Ob. cit.*, p. 273.

- Santa María, Alcolea: un “deigitur” en 1471¹⁸, omitido en 1493, y “dos teygitus” en 1502¹⁹.

- Santa María, Gargantiel: “un teigitur en pergamino” en 1493²⁰.

- Santa María La Mayor, Miguelturra: “un deygytul viejo” en 1502²¹ cuya mención se omite en 1538, a no ser que se trate del “libro viejo en pergamino” citado entonces.

- Santa María, Piedrabuena: todos sus inventarios examinados citan el “teygytur”, transcrito como “deigitur” en 1471²², “yjitur” en 1491²³, y según la primera grafía en 1495²⁴, 1502²⁵ y 1510²⁶.

- San Juan, Pozuelo: un “teygitus en dos tablas” en 1502²⁷, omitido en 1550.

- Santa María la Mayor, Villamayor: “un teigitur en dos tablas” en 1502²⁸.

Las iglesias con la fórmula consecratoria aislada son las siguientes:

- Santa María Magdalena, Malagón: “dos tablas de las palabras de la consagración”²⁹ en 1538, no mencionadas ni en 1491 ni en 1502.

- San Bartolomé, Valenzuela: “unas palabras de la consagración”³⁰, seguramente en tablas, en 1549, inexistentes en 1491, 1495 y 1502.

¹⁸ 1471, octubre 25, Alcolea. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 1, fol. 73r.

¹⁹ 1502, abril 17, Alcolea. Ibid., Leg. 6110, núm. 17, fol. 210v.

²⁰ 1493, febrero 1, Gargantiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 96v.

²¹ 1502, abril 21, Miguelturra. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 371r.

²² 1471, octubre 25, Piedrabuena. Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 69v.

²³ 1491, junio 25. Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 159v.

²⁴ 1495, junio 15. Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 216v.

²⁵ 1502, abril 14. Ibid., Leg. 6110, núm. 16, fol. 193v.

²⁶ 1510, julio 27. Leg. 6076, núm. 33, fol. 199r.

²⁷ 1495, junio 5, Pozuelo. Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 191r.

²⁸ 1502, marzo 19, Villamayor. Ibid., Leg. 6110, núm. 12, fol. 99v.

²⁹ 1538, octubre 25, Malagón. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 19v.

³⁰ 1549, noviembre 27, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 99r.

Esta última modalidad quizás responda más a la devoción que al uso litúrgico, de acuerdo con la veneración de que era objeto la oración que operaba la transustanciación, como se ha señalado arriba.

De hecho, en ambas iglesias estas tablas no son mencionadas junto a los libros necesarios para el culto: en Malagón se citan con los ornamentos, paños y ampollas, con los que se guardarían; y en Valenzuela, después de las dalmáticas y antes de manteles y frontales. Es posible que fueran consideradas como un objeto de altar más y, por otro lado, si los oficiantes de la misa en estas iglesias podían recitar el canon por sus misales habituales, ya en su texto se incluía la fórmula nuclear para consagrar. En todo caso, fuera su razón de ser la litúrgica o bien la puramente ornamental, el disponer de las palabras sagradas consecratorias en un soporte aislado es un indicio de devoción eucarística (dentro de la perspectiva que arriba se refirió), si no de preocupación por la correcta celebración de la misa.

En cuanto a los libros que contienen el canon, los “Te igitur” documentados, es posible que respondan a lo exigido por el arzobispado toledano, cuyas prescripciones lograran imponerse parcialmente. Sabemos que el arcediano de Calatrava o un representante suyo giró visitas a algunas iglesias entre 1486 y 1491, pero en ningún caso se trata de las que han incluido dicho texto entre sus libros³¹; sin embargo, no pueden descartarse otras visitas anteriores de la misma autoridad diocesana o del arcipreste donde se hubieran entregado copias corregidas del canon o se hubiera instado a los curas a acudir a Ciudad Real para obtenerlas.

Podría tenerse en cuenta una razón más para explicar la disponibilidad de tales libros en las seis iglesias sin intervención diocesana: la carencia de misales,

³¹ En 1491, los freiles calatravos imponen multas a los responsables de las iglesias de Calzada y Villarrubia por haber aceptado dar las cuentas al representante del arzobispo; en 1493, se alude al impago de aquellas penas en las que habían incurrido, además, en Aldea del Rey, Corral de Caracuel, Granátula y Torralba.

para seguir por ellos esa parte invariable de la misa. Sin embargo, hemos podido comprobar que en casi todos los casos los “Te igitur” no son incompatibles con los misales que se tienen, aunque sean viejos; así, en la iglesia de Pozuelo llega a haber seis misales además de su “teygitus en dos tablas”. Es cierto que los visitantes juzgaron que la iglesia de Piedrabuena necesitaba en 1471 (cuando ya tiene su “deigitur”) un “manual para dar la misa”, pero la de Alcolea, que ha adquirido un misal “de molde” o impreso en 1493, incrementa después sus “teygitus”, pues tiene dos en 1502 mientras sólo contaba con uno en 1471. También es posible que la posesión de los libros con el canon fuera anterior a la de los misales; pero da la impresión de que, en la época en que se tienen los segundos, aún así los primeros se utilizan de manera efectiva para el culto. No sólo por el citado incremento que en uno de los templos se acredita, sino porque a menudo el “Te igitur” es mencionado en los inventarios no con los demás libros guardados para usarlos según el tiempo litúrgico o la fiesta, sino con las cosas del altar; por ejemplo, “dos teygitus y quatro candeleros de palo” después del ara con los corporales en Alcolea, 1502. O bien es citado el primero, encabezando la lista de libros del inventario (Piedrabuena, 1471). Todo ello puede indicar que se tiene a mano para llevarlo a la mesa sagrada cuando se oficia la misa. Seguramente la primera página del libro o al menos la “T” inicial aparecerían decoradas como se ha dicho arriba, como es frecuente en España³² y en todas partes; la cruz en la que se convierte hace olvidar su relación con el complemento te³³ y, de hecho, el modo de nombrar estos libros lo manifiesta (“deygytul”, por ejemplo), aparte de evidenciar el habitual desconocimiento de un latín correcto.

³² J. VIVES hace referencia a la existencia de abundantes representaciones de crucifijos y del Pantocrator en la ornamentación del canon de los misales, desde el románico hasta el renacimiento.- “Liturgia romana”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II, p. 1323.

³³ Parece que esto ocurrió ya en el siglo XII en general.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 273.

Es decir: se juzga necesario seguir el canon por un libro aparte a pesar de la disponibilidad de misales que hacían innecesario (o así debería ser) el empleo de los libros o cuadernos fragmentarios, quizás por la citada inseguridad sobre las oraciones recogidas en los libros. Hay que suponer que se trataría de copias corregidas, pero no puede afirmarse rotundamente.

Y tampoco se puede probar que lo motivara la obediencia expresa a las sinodales de Toledo. Sin embargo, puede dejarse a un lado la cuestión del cumplimiento de las disposiciones disciplinares en general, y en particular del acatamiento a estas normas en iglesias de un territorio sometido a la jurisdicción de una Orden Militar (muy interesada en hacerla valer en lo eclesiástico, como es el caso): había pasado tiempo suficiente desde la norma del Sínodo de Toledo de 1323 para que hubiera calado la conciencia de la necesidad de manejar los “Te igitur” con las fórmulas seguras. Y, como se ha expuesto arriba, se trata de una exigencia arraigada en un movimiento general, del que se podría participar también, con más o menos interés, en la zona del Campo de Calatrava; es posible que la iniciativa de algunos curas de sus iglesias derivara del deseo de imitar usos cuya motivación comparten.

Sin embargo, es evidente que la posesión del libro con el canon de la misa es minoritaria en las iglesias del Campo de Calatrava. La inmensa mayoría se sirve de sus misales, “miseros” y manuales.

Estos últimos libros, cuando se describe su contenido, resultan muy variados: hay “manuales” para oficiar las Horas; otros para administrar los sacramentos o uno de ellos en particular; manuales “para dar la misa”; varios casos de manuales con oraciones casi siempre fijas (*Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus y Agnus*) y que precisamente no incluyen el Te igitur, etc.

Esta variedad de posibilidades permite contemplar la hipótesis de que algunos manuales (cuyo contenido no se indica) contuvieran el canon de la misa. Por ejemplo, en 1502 la iglesia de Daimiel tenía en 1502 tres misales, pero esto no

le había impedido adquirir un “manual de molde nuevo”, impreso y por lo tanto corregido; no sabemos qué textos comprendía, pero no se trataba de las fórmulas de los sacramentos, ya que el templo contaba con otro manual para administrarlos. En otros casos, se citan “manualejos” (Valenzuela, 1495 y 1502). No deja de ser una posibilidad remota que se tratara de los *Te igitur*, pero seguramente algunos sí incluirían el canon, con otras oraciones sacerdotales. “Manuales” habían sido llamados en las iglesias hispánicas los libros con las fórmulas fijas correspondientes al ministro durante todo el desarrollo del culto (abarcando también el canon), al menos antes del cambio de rito³⁴. Y parece mantenerse en épocas avanzadas la diferencia entre el manual, con el ritual invariable, y el misal con sus oraciones variables³⁵.

La misma duda cabe a propósito de los libros llamados “costumbres” que frecuentemente recogen los inventarios; ¿puede interpretarse esta denominación como alusiva a la norma o guía para el culto? De ser así, se trataría de las rúbricas de los textos en general, más que de una parte aislada de la misa, aunque incluirían las del canon³⁶.

³⁴ Ya desde la época visigótica se han inventariado los “manuales” entre los libros litúrgicos básicos para la celebración de la misa. Incluían las oraciones sacerdotales: textos que iban siguiendo los pasos de la acción eucarística y, entre las fórmulas fijas, el relato de la institución de la Eucaristía (cuando se empleaba el “*liber mysticus*”, éste reunía el “*manuale*” y otros más).- J.M. PINELL: “Liturgia hispánica”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, II (dir. Q. ALDEA VAQUERO; T. MARÍN MARTÍNEZ y J. VIVES GATELL), Madrid, 1972, pp. 1307-1308.

³⁵ Cuando Pedro Ciruelo prescribe el modo de hacer el exorcismo el sacerdote para liberar a las personas endemoniadas, indica que, al principio, “por el libro *manual* de los curas diga luego echándole agua bendita los exorcismos que se dicen al bendezir de la agua los domingos”, y al final lea algunas colectas y oraciones devotas que están en el *misal*.- *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias* [1530], Parte III, cap. 8, p. 116.

³⁶ Las rúbricas del misal formaban el núcleo primitivo de los *ordines romani*. En el último cuarto del siglo XV se podían utilizar las refundidas por Sixto IV e Inocencio VIII. Se trata de un libro importante porque permitía conocer los ritos correctos o incorrectos en la celebración de la misa, también llamado *ordinarium* (*liber ordinarius*, *directorium officii*) o libro ceremonial, que había funcionado como complemento indispensable de los sacramentarios cuando estos se utilizaban (hasta los siglos XIII-XIV). En realidad, estos *ordines* servían también para conocer el ceremonial que había

Lo que sí aparece claramente es la falta de interés de los freiles visistadores por la existencia del libro del canon como tal en las iglesias. En muchas ocasiones ordenan la compra de libros litúrgicos después de inspeccionar un templo, pero nunca se trata del “Te igitur”, según la denominación acostumbrada en la zona, ni del “libro del canon”, como lo llaman las sinodales toledanas.

Sin embargo, hay que notar que desde la visita de 1510 muy a menudo los calatravos dejan ordenada en sus mandamientos la compra precisamente de misales “toledanos” o “de molde” (es decir, impresos, también adquiridos en Toledo), en lo que parece una línea de actuación sistemática.

Por ejemplo, en aquel año lo ordenan para las iglesias de Corral de Caracuel, Granátula, Torralba, Villarrubia y Puertollano; y en 1537 para las de Aldea del Rey, Cabezardos, de nuevo Corral de Caracuel y Picón. En todos los casos se tenía ya uno o varios misales. De algunos se decía en los inventarios que eran viejos, o fragmentarios, pues servían sólo para ciertas fiestas, con lo que recogerían los textos variables propios del día o del tiempo; pero de otros no se indicaba nada especial, con lo que incluirían el canon si estaban elaborados conforme al misal pleno de origen romano que ya circulaba desde hacía dos siglos.

Así, parece que los visitadores quieren asegurar para todas las iglesias la disponibilidad de misales según el modelo del arzobispado de Toledo (algo fácil a partir de la imprenta); sus objetivos van más allá de la parte nuclear de la misa, el canon, pues tratan de que estas parroquias se beneficien de la comodidad y de la uniformidad litúrgica propiciada por aquellos misales toledanos. Pero de rechazo, al tratarse de libros ya elaborados según la pauta del arzobispado, cumplen

que observar al administrar los sacramentos y recitar el Oficio. En la baja Edad Media, incluso el *breviario* designaba a menudo el folio o fascículo que contenía brevemente las normas para la exacta celebración del Oficio o de la misa. El misal reformado de Pío V

también la finalidad que se proponían las sinodales, garantizar la corrección de la consagración. En ellos, los prefacios y el canon se contendrían seguramente en la especie de fascículo situado casi a la mitad del misal para mayor comodidad del celebrante, como se había hecho ya en los sacramentarios desde los siglos XI y XII y como aparecerá también en el misal reformado de Pío V, en 1570³⁷.

En este caso, las jerarquías calatravas con autoridad eclesiástica sobre el señorío no parecen haber hecho suyas las normas de los sínodos para aplicarlas en las iglesias que visitan. Sin embargo, con el desfase cronológico habitual, han terminado por compartir los objetivos que aquéllas tenían, si bien desde la perspectiva más amplia de la correcta celebración de la misa completa, que se corresponde con la actitud general de la jerarquía eclesiástica en Occidente hasta que se impuso después de la reforma tridentina el misal piano.

Si bien no encontramos en los freiles calatravos una solicitud especial por la oración de la consagración (aunque sí la preocupación por la corrección en la liturgia de la misa en general), en cambio sí se aprecia aquélla en algunas iglesias parroquiales; no hay que olvidar que los oficiales concejiles, los curas y sus mayordomos tienen su propia capacidad de decisión sobre lo que es necesario adquirir para cada iglesia. Pero hay que verlo como un fenómeno de alcance reducido, que no ha sido fomentado por la jerarquía calatrava, al menos en la época en que se realizan visitas conocidas a los templos. En la mayoría de éstos, la veneración por la Eucaristía no se ha trasladado al cuidado por la forma o palabras por las que se produce el sacramento. Pero esto seguramente hay que interpretarlo como uno de los exponentes del desinterés por la pureza litúrgica, el habitual en todas partes hasta el concilio tridentino (hemos detectado otros errores

incorporó el conjunto de rúbricas de la misa hacia el comienzo, como una segunda parte después del calendario.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 312-313; 254; 294.

³⁷ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 313.

en la celebración de la misa en esta zona), más que como una negligencia o una desobediencia expresa que denote indevoción hacia las sagradas especies.

2.2. LA ADORACIÓN A LA EUCARISTÍA EN LA ELEVACIÓN.

La preocupación por la oración consecratoria formaba parte de aquel afán de deslindar el momento de la transustanciación que llevó a realzarlo litúrgicamente, con objeto de subrayar la presencia real de Dios en las especies y distinguirlas del pan y el vino sin consagrar.

Ya en los comienzos del siglo XIII se redujo al mínimo la elevación *oblativa* anterior a la consagración, que podía inducir erróneamente a venerar el simple pan, a la vez que se prescribía una elevación prolongada y suficiente después de este rito para que se adorase la *Hostia* ya consagrada (conviene notar el cambio de denominación: “ofrenda”, término más empleado antes de esta centuria, cede ahora ante “Hostia”, es decir, “víctima”). Poco después de 1200, la disposición al respecto del obispo de París Odón o Eudes de Sully se considera la primera noticia documental sobre la elevación¹, pero se admite que el rito se había ido difundiendo en la segunda mitad del siglo XII (aunque parece que la elevación

¹ Al menos, el decreto se suele atribuir a este obispo. En efecto, insiste en que el gesto del sacerdote haga ver inequívocamente cuándo se ha producido ya la transustanciación (exactamente, al pronunciar “Esto es mi Cuerpo”, y no todavía antes, al comenzar el relato de la Cena : “El cual, antes de su Pasión...” o “qui pridie...”). Según los estatutos sinodales de París, asignados a Eudes de Sully (m. 1208): “Se prescribe a los sacerdotes que, al empezar las palabras del canon de la misa *Qui pridie* y tomar la Hostia, no la levanten en seguida demasiado alto de modo que el pueblo la vea, sino que la deben mantener más o menos a la altura del pecho, hasta que hayan dicho *Hoc est corpus meum*; entonces, que la levanten para que pueda ser vista por todos”.- O. PONTAL (ed.): *Les statuts synodaux français du XIIIe siècle*, I, París, 1971. Cit. R. CABIÉ: “Parte II. La Eucaristía”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1992 (4ª ed. actualizada y aumentada), p. 444.

del cáliz no se atestigua sino hasta el último cuarto del siglo XIII², bastante después que la del pan). En efecto, al final del XII se empieza ya a hablar de milagros y visiones que algunos han tenido al contemplar la forma levantada por el ministro³. Y en el siglo XIV se propagó el rito de la genuflexión del sacerdote antes y después de cada vez que se tocaban las sagradas especies. Como éste último gesto --el de la genuflexión--, no hay que olvidar otros elementos también tomados del ceremonial imperial, la luz y el incienso, que contribuyen a la conciencia de la presencia divina⁴, aparte de otros usos más o menos difundidos como el beso del celebrante a la forma antes de elevarla. La consagración se había convertido en el centro de la misa y, con ella, el acto de contemplar el Sacramento.

No es necesario insistir en este ritual y su importancia para los fieles cristianos; en el hecho de que la elevación del pan consagrado fue un rito incorporado respondiendo a las exigencias del pueblo, pues no obedece a ninguna razón litúrgica; en las desviaciones supersticiosas que se seguían a menudo del “ver a Dios”, con la confianza en el automatismo de sus efectos, transferidos a este acto los frutos que los tratadistas atribuían a oír la misa entera⁵. Estos y otros

² R. CABIÉ: *Ob. cit.*, p. 444.

³ J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa*, pp. 876-877.

⁴ La *postratio*, en realidad, al igual que el empleo de luz, incienso, trono y baldaquino, habían pasado hacía mucho tiempo a la liturgia procedentes del ceremonial imperial; pero eran prerrogativas aplicadas a los obispos, y no se transfirieron al Santísimo hasta la baja Edad Media.- J.A. JUNGSMANN: *Ob. cit.*, p. 173.

⁵ Francis Rapp, tras recordar cómo se vincula estrechamente la misa con la contemplación de la sagrada forma, se refiere a las largas listas elaboradas por diversos autores europeos sobre los frutos *de la misa*, cada vez más materiales y menos espirituales: las parturientas darían a luz con facilidad, no se envejecería, los alimentos sentarían mejor y darían más fuerza, etc.- “Les caractères communs de la vie religieuse”, en *Histoire du Christianisme*, 7, p. 298. Alonso de Madrigal considera entre las consecuencias de asistir a misa el que ese día no se perderá la vista, no se morirá de mala muerte, no se envejecerá ni se carecerá de alimento.- Cit. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV*, p. 240.

aspectos han sido siempre subrayados en relación con la religiosidad de la plena y de la baja Edad Media, tanto en los estudios de historia de la liturgia como en las síntesis referidas a España, en los trabajos particulares sobre zonas peninsulares concretas y en obras de conjunto sobre el occidente cristiano.

De todos modos, conviene recordar que para los laicos contemplar la sagrada Hostia y adorarla en la misa equivalía a la comunión, que no recibían normalmente salvo en Pascua⁶. Al final del siglo XV, fray Hernando de Talavera, que precisamente les recomienda no limitarse a comulgar una vez al año, sino en las tres Pascuas, el día del Corpus y en algunas otras fiestas (hasta el punto de que considera pecado venial no hacerlo si se tiene devoción y oportunidad⁷), utiliza también aquella analogía:

“E alza luego la Hostia, y danosla a ver y adorar *como el Señor lo dio entonces a sus discipulos a comer*”⁸.

Por ello, se planteó la cuestión teológica de si era lícito mirarla a un pecador⁹; desde luego, el mismo arzobispo de Granada afirmaba que peca de nuevo “el que estando en pecado mortal disolutamente hinca los ojos grand rato en la Hostia santa cuando la muestran al pueblo”¹⁰.

Podría quedar la duda de que la citada sustitución, comunión por contemplación, fuera una imposición o, al menos, una propuesta hecha al pueblo

⁶ Es bien conocido que desde la alta Edad Media decrece la comunión de los laicos por diversos motivos (temor, obligación de la confesión previa, exigencia de continencia para los casados...), y también el dato de que es el Concilio IV de Letrán el que establece para los seglares la obligación de comulgar al menos en Pascua, una vez al año por lo tanto.

⁷ *Breve forma de confesar*, pp. 12-13.

⁸ *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa*, p. 89.

⁹ J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa*, pp. 170-171.

¹⁰ *Breve forma de confesar*, p. 14.

por parte del alto clero a modo de sucedáneo del sacramento por excelencia, como resultado de la desconfianza eclesial en la adecuada preparación de los fieles para comulgar, o el recelo de que lo hicieran en las condiciones debidas. Sin embargo, se ha de tener en cuenta, por un lado, que ya en esta época del fin del medievo la Iglesia fomenta más la comunión de los laicos: se ha indicado a propósito del arzobispo de Granada, y así lo evidencian también los tratados de intención formativa que procuran mejorar las confesiones y enseñan a prepararse para recibir la comunión (la tendencia será creciente hasta culminar en el Concilio de Trento). Y por otro lado, parece que aquella analogía citada está arraigada, también, en el propio terreno devocional o piadoso. En este sentido, creemos que resulta de interés analizar algunas oraciones popularizadas para rezarlas durante el momento de la elevación, con objeto de rastrear en ellas la vinculación con el hecho de comulgar.

En efecto, fuera de la posición mantenida por el franciscano Talavera como teólogo, prelado y pastor, encontramos que se realiza la misma asociación -- para la primera mitad del siglo XV-- desde un enfoque bien distinto, el del devoto coloquio íntimo con el Santísimo Sacramento al que se adora. En efecto, la religiosa sor Constanza de Castilla, priora de su monasterio de Santo Domingo en Madrid entre 1416 y 1465 aproximadamente, en su *oración de contemplación de la sagrada Hostia* --compuesta o recogida por ella en romance, en un libro con muchas otras plegarias y oficios-- está mezclando *a)* unas fervorosas profesiones de fe y veneración (“yo te adoro, verdat digna que so essa blanca figura estás escondida...”) con *b)* la evocación del memorial de la Pasión y, finalmente, con *c)* el sentido de la *Eucaristía como alimento*. Esta última noción la trata de un modo totalmente equivalente al que se expresaría al comulgar, hasta el punto de que nos hace dudar de que se trate de una plegaria de *contemplación* del Sacramento, y plantear si no sería propiamente una oración de *comunión*. Incluso la autora parafrasea aquel discurso eucarístico de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm (Jn. 6, 48-59), cuando se mostró a sí mismo como pan y comida para la vida del mundo

con total realismo (tanto, que provocó una crisis en sus seguidores: “entonces muchos de sus discípulos se retiraron”¹¹).

Sin embargo, no se trata de una típica oración “para después de comulgar”: en efecto, Sor Constanza suplica al “Pan de Vida” que dé vida a su alma, y que con su preciosa Sangre la purifique y salve, recogiendo la promesa de Cristo en el discurso citado (la comunión como anticipo de vida eterna y resurrección¹²). Pero después de esa petición, vuelve claramente a la contemplación del blanco pan sacramentado, retomando, además, el argumento inicial que aparece como eje espiritual de la adoración: un profundo ejercicio de fe en la presencia del Señor en el que la monja insiste, a pesar de *verlo* bajo esa forma que lo *oculta* (encontramos aquí la evocación de la esperanza paulina, conocer plenamente y *ver* a Dios “cara a cara” en el más allá¹³). El texto es éste:

“Yo te adoro, verdat digna que so essa blanca figura estás ascondida. El mi coraçón en tí a grande affección porque contenplando en ti del todo falleçe el viso, el gusto, el tacto en ti se engaña (...). En la cruz estava ascondida sola divinidad; en ti está ascondida la divinidad e la humanidad. Todo lo creo e lo confieso (...). Non veo yo las llagas commo vido santo Tomás, pero yo te confieso ser verdadero Dios mío. Fazme sienpre creer en ti con esperança e amor. O memorial de la muerte del Señor, *o pan que das vida al omne, da tú a la mi alma que biva, biva de ti. E dale en ti dulce sabor* (...) O Señor Ihesu Christo, el qual agora veo velado, ¿quándo se

¹¹ Según la narración evangélica, la afirmación de Jesús resultó sumamente desconcertante: “¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?” (Jn. 6, 52). Hasta el punto de que “luego de haberlo oído, muchos de sus discípulos dijeron: ¡Duras son estas palabras! ¿Quién puede oírlas?” (Jn. 6, 60). Finalmente, “Desde entonces muchos de sus discípulos se retiraron y ya no le seguían” (Jn. 6, 66).

¹² “El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo lo resucitaré el último día (...) Este es el pan bajado del cielo; no como el pan que comieron los padres y murieron; el que come este pan vivirá para siempre” (Jn. 6, 54; 58).

¹³ “Ahora vemos por un espejo y obscuramente, pero entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo parcialmente, pero entonces conoceré como soy conocido”.- I Corintios, 13, 12.

conplirá en mí lo que agora deseo por que te yo pueda ver revelado en la gloria eternal bienaventurado? Amen.”¹⁴

Como éste, también otros testimonios confirman la imbricación entre la adoración de la sagrada forma y la comunión. Recuérdese, por ejemplo, la célebre plegaria *Anima Christi*, cuyas peticiones dirigidas a Jesús Dios y hombre, en un tono muy intimista, expresan deseo de purificación por el contacto unitivo con el Cuerpo y la Sangre; de salvación por la Pasión que se evoca; y de vida eterna después de la muerte. Pues bien, desde comienzos del siglo XIV se rezaba en los conventos durante la elevación, en la misa; y en cambio, en el siglo XVI San Ignacio de Loyola la rezaba después de la comunión. Sor Constanza de Castilla la reproduce en su *Libro de Devociones y Oficios*, en latín¹⁵, a propósito de una tercera ocasión, la preparación al bien morir (aunque en su época se sigue empleando para recitar durante la elevación en misa). La integra en un conjunto de plegarias --profesiones de fe, ejercicios de contricción, súplicas de perdón apelando a la redención de Cristo, fragmentos de salmos y letanías-- bajo el epígrafe “Supplicatio. In die mortis”¹⁶.

Al analizar la oración *Anima Christi*, encontramos un denominador común, el de la *salvación*, en la espiritualidad que subyace tanto al contemplar las especies sacramentadas elevadas en la misa como al comulgar, como al enfrentarse el creyente con la propia muerte. Es la Pasión de Cristo --como hilo conductor--, la que permite al cristiano redimirse, ahora y en la otra vida; es su

¹⁴ Constance L. WILKINS (edition): *Constanza de Castilla: Book of devotions. Libro de devociones y oficios*. Exeter, University of Exeter Press, 1998, pp. 99-100 [fols. 92v-93r del mss.].

¹⁵ “Anima Christi, sanctifica me. Corpus Christi, salva me. Sanguis Christi, inebria me. Aqua lateris Christi, lava me. Passio Christi, conforta me. O bone Ihesu, exaudi me. Ne permitas me separari a te. Ab oste maligno defende me. In hora mortis mee voca me. Et pone me iusta te ut cum angelis tuis laudem te in secula seculorum. Amen.”- *Ibid.*, p. 109 [fol. 102 v del mss.]

¹⁶ Este conjunto de rezos constituye el final del *Libro de devociones y oficios*.- *Ibid.*, pp. 108-110 [fols. 101r-103r del mss.].

gracia la que salva (fuera de todo asomo de pelagianismo), pero esto no es un objeto de fría reflexión, sino que la visión del Pan consagrado lleva al fiel a dirigirse a Jesús confiada y afectivamente, tanto como lo haría si comulgara (“Corpus Christi, salva me; Sanguis Christi, inebria me; ... Passio Christi, conforta me; O bone Ihesu, exaudi me”). Y es también la evocación de su Humanidad (“anima Christi... Corpus Christi... sanguis Christi”), actuando en la cruz, la mejor garantía contra el maligno (“ab oste maligno defende me. In hora mortis mee voca me”), cuando el demonio pugne con Jesucristo en una escena asociada con la muerte que se sobreentiende en la plegaria¹⁷.

Otros testimonios apoyan el sentido salvífico, por evocación de la Pasión, de la adoración de las especies en la elevación: es sobre todo la evocación de la preciosa Sangre derramada la que se vincula a la salvación eterna del alma, lavadas sus culpas en aquella Sangre.

Por ello, cuando personas especialmente devotas encargan en sus testamentos misas *pro anima* pueden incluir peticiones como ésta:

“Y ruego por amor de nuestro Señor a todos los religiosos que digan las dichas misas, que *al tiempo que alzaren el Santísimo Sacramento* del Corpus Christi y el cáliz de la Sangre, lo ofrezcan devotísimamente al Padre celestial en pago y satisfacción de mis culpas y pecados; y también al segundo memento de dicha misa rueguen devotísimamente a nuestro Señor por las ánimas del comendador mayor, mi señor, y por la mía y de don Alonso, nuestro hijo, y le supliquen que en aquella sacratísima y preciosísima Sangre suya que en las tales misas será consagrada, sean

¹⁷ Fuera del ruego por la propia santificación, en esta bella plegaria abundan las alusiones físicas, sensoriales: el fiel pide a Jesús que le *oiga*; se sitúa *junto a* Jesús, para que lo lave con el agua de su costado, y le ruega que no permita la *separación*; se evoca la *defensa* del orante que Cristo hará frente al Enemigo; Jesús lo *llamará* y lo *colocará* junto a Él para que lo alabe con sus santos por toda la eternidad... Todo recuerda la escenografía que puede apreciarse en diferentes soportes iconográficos durante la Edad Media.

lavadas nuestras ánimas y limpias de toda mancha de pecado, y en virtud de su santísima pasión sean fechas partícipes de su gloria para siempre”¹⁸.

En este caso, se trataba de noventa misas encargadas por esta mujer noble, antigua dama de la reina Isabel la Católica, que dedicó una buena parte de su vida a promover la devoción al Santísimo Sacramento desde la villa de Torrijos (retirada allí, ya viuda). Se asocia el ritual de la consagración, la elevación y la adoración a las especies sacramentadas con la oración intercesora por el alma del muerto en las misas *pro defunctis*, lejos de limitar el ruego personalizado a la plegaria del *memento*. Además, hay que notar el espíritu oblativo, tan ajustado a la teología del sacrificio de la misa, que recoge el encargo reproducido arriba (“... lo ofrezcan devotísimamente al Padre celestial en pago y satisfacción de mis culpas y pecados...”), si bien es cierto que es algo que la testadora encomienda hacer a los mismos clérigos celebrantes al consagrar ellos las especies.

El deseo o ruego de purificación al contemplar la sagrada forma elevada en la misa quizá fuera habitual en los asistentes, junto con las consabidas expectativas (más o menos supersticiosas) de protección y beneficios. Tal vez sería más rara la plegaria deprecativa sobre la salvación eterna y, más allá, la aplicación de la misa por un difunto determinado, hecha en ese momento. En todo caso, conviene reflexionar sobre la variedad de sentidos y sentimientos que seguramente se tenían durante la contemplación de la sagrada Hostia en la elevación, y cuestionar la interpretación simplificada, seguramente demasiado, de aquellos. Y, por lo menos, debía de existir entre los fieles bastante familiaridad con la costumbre (o, al menos, la noción) de hacer entonces una comunión *espiritual* o *afectiva*, en sustitución de la comunión real. Lo arraigado del uso lo manifiesta cierta advertencia de la sesión 22^a del Concilio de Trento:

¹⁸ 1528, marzo 30, Torrijos. Testamento ológrafo de doña Teresa Enríquez. Publ. M. de CASTRO Y CASTRO, OFM: *Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”*, y *Gutierrez de Cárdenas*. Toledo, 1992, Apéndice documental, 7, pp. 378-379.

“Desearía ciertamente el sacrosanto concilio que en cada una de las misas comulgaran los fieles asistentes, *no sólo por espiritual afecto*, sino también por la recepción sacramental de la Eucaristía, a fin de que llegara más abundantemente a ellos el fruto de este sacrificio”¹⁹.

Y parece que para *comulgar* así no habría mejor momento durante la misa, en efecto, que la elevación de las especies recién consagradas ofrecidas a la adoración de todos.

Si era notorio en los laicos el afán de contemplar la especie elevada tras consagrarse (entre otras cosas, por ser *como si* comulgaran, tal como se ha dicho), por otro lado hay que insistir en que el clero otorgaba la misma trascendencia a este momento. Ya sólo el hecho de que se concedieran indulgencias a los fieles por rezar determinadas plegarias durante la elevación prueba claramente que la Iglesia no actuaba de forma meramente pasiva --acogiendo la demanda laica-- al realzar la ostensión del Cuerpo y (a veces) el cáliz de la Sangre, sino, al contrario, con una adhesión convencida a la importancia del ritual y su especial proyección sobre los fieles.

La Iglesia consideraba este uso de “ver a Dios” durante tal momento como una práctica piadosa y meritoria; según J. Sánchez Herrero, hay sínodos, en Jaén, en concreto, que prescriben la cercanía entre las iglesias y las escuelas para niños, con objeto de que éstos puedan ir cada día a los templos, al menos “al tiempo que se alza e se adora el Corpus Christi”²⁰. Eran igualmente partícipes, los miembros

¹⁹ Con estas razones, no sólo se exhortaba a los seglares a participar activamente en la misa recibiendo la comunión. También se trataba de encuadrar la última de ese modo, impidiendo (recortando, al menos, su oportunidad) las comuniones *extra missam*. Y por último, se defendía la legitimidad de aquellas misas donde sólo comulgaba el celebrante, frente a la postura sostenida por los reformados, aunque dejando claro el ideal de que también los fieles lo hicieran. Cit. R. CABIÉ: “Parte II. La Eucaristía”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 546.

²⁰ Sínodo de Jaén de 1492, t. XLIX.- J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 314.

del clero, de la misma devoción: resulta interesante el dato de que los Estatutos del cabildo catedralicio de Cádiz de 1493 permitían a los beneficiados acercarse al altar durante la elevación, con el fin de que pudieran ver bien, y de cerca, la Hostia consagrada²¹. Así, aunque se reprobaron los abusos, teólogos y predicadores fomentaron el ansia de ver la sagrada forma. Se multiplicaron las elevaciones: no sólo en la consagración, sino al final del canon --aunque ésta había sido la única anteriormente-- y también con el *Agnus Dei*. Nótese que, desde luego, se trata siempre de elevaciones de las especies ya consagradas. Se recurrió, además, a prolongar la ostensión volviéndose con el pan sacramentado a derecha e izquierda --un uso que no prosperó--. Finalmente, en ocasiones los mismos celebrantes incurrieron en excesos condenables²². Recuérdese que el sínodo diocesano de Toledo de 1323 (c.14) les mandaba elevar las especies “cum devotione et humiliter”²³. Más abajo se tratará del “realce ritual de la elevación”; disponemos de ciertos testimonios muy claros al respecto para las celebraciones litúrgicas de las iglesias calatravas, que se analizarán. Pero advertiremos también de otros usos existentes para acompañar el momento, aunque no documentados explícitamente para nuestra zona, como las incensaciones y el encendido de velas.

En todo caso, como se ha dicho, es evidente que el clero introdujo dichos elementos de realce (algunos, peculiares y muy prácticos, como veremos a propósito de los modos de favorecer la visibilidad). Está fuera de duda que la liturgia asumió las aspiraciones del pueblo sobre la contemplación de las especies; y que este anhelo se vio combinado con el interés teológico por remarcar el momento de la transubstanciación.

²¹ J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 314.

²² Incluso algunos ministros cobraban por realizar una elevación más prolongada.- J.A. JUNGSMANN: *Ob. cit.*, p. 172, n. 108.

²³ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 180.

Lo último hace referencia a las *formas*, pero resultaría de gran interés el análisis de las mentalidades religiosas o *espiritualidad* laica de la elevación. Para la zona del Campo de Calatrava al final de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, no contamos con datos expresos sobre el sentido que daban los fieles al “ver a Dios” (por ejemplo, los efectos benéficos que podían esperar, ya fueran materiales o espirituales, o asimilables a la propia comunión), ni tampoco sobre los ritos y gestos protagonizados por el pueblo. Nada conocemos de las oraciones de los fieles en ese momento, si seguían las recomendaciones de rezar las tradicionales, o el consejo de hacer ciertas peticiones que llevaban aparejadas concesiones de indulgencias²⁴. Estas dispensas eran aseguradas para los que recitasen durante la elevación no sólo oraciones bien conocidas como devotas y santas (tal como el propio saludo del ángel a la Virgen), sino también otras compuestas específicamente a propósito de la presencia real de Cristo en las especies.

Entre las últimas puede ser destacada una cierta plegaria que reproduce la religiosa Constanza de Castilla, ya mencionada, en su “Libro de devociones y oficios”; según afirma, hará ganar indulgencias de dos mil años de perdón. Había que recitarla, dice sor Constanza, “despues que fuere alçado el cuerpo de Dios fasta el terçero Agnus Dei”. Su texto (sólo recogida en latín en ese devocionario, esta vez) es el que sigue:

“Domine Ihesu Christe, qui hanc sacratissiman carnem de gloriose virginis Marie utero assumpsisti, et eundem preciosum sanguinem de santissimo latere tuo in ara crucis pro salute nostra efundisti. Et in hac gloriosa carne a mortuis resuressisti et ad celos ascendisti. Et iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos. In eadem carne libera me per hoc

²⁴ Se recomendaba pedir lo siguiente: el perdón de los pecados, recibir los sacramentos al final de la vida y la salvación eterna. También rezar el *Te Deum*, el *Credo* y el *Pater noster*. Por rezar la última oración y el *Ave María* durante la consagración (una o cinco veces) se concedían indulgencias.- J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa*, p. 886.

sacratissimum corpus tuum quomodo tactatur in alteri [*altari*] presenti ab omnibus inmundiciis mentis et corporis, et ab universis malis, et periculis corporis et amine preteritis, presentibus et fucturis nunc et in eternum. Amen.”²⁵

Esta nieta del rey Pedro I, priora del monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid durante la primera mitad del siglo XV, sigue la creencia tradicional de entonces cuando atribuye al papa Bonifacio VI (*sic*, por Bonifacio VIII) tal remisión de penas vinculada a aquella oración dicha entonces; la habría concedido accediendo a la petición del rey Felipe [IV] de Francia. Si bien cabe dudar de la autenticidad de este origen (en particular, de la citada petición regia a su enemigo el pontífice), en todo caso lo importante es que la oración estaba muy difundida en los devocionarios y libros de horas en el siglo XV, en los que aparecía con igual promesa de indulgencias²⁶ y siempre asociada al tiempo citado, desde la elevación hasta el *Agnus Dei*. (Adviértase que el grado de difusión de ésta y otras oraciones que se contuvieran en el *Libro* de sor Constanza es independiente del uso restringido de este devocionario en concreto, pues la intención de la religiosa, al compilar sus plegarias y oficios, fue sólo su propia edificación devota y la de su comunidad de monjas²⁷.) Así pues, a causa de la popularidad de que gozaba la oración, compuesta expresamente para el momento de la misa en que se puede adorar la sagrada Hostia, merece un breve análisis por nuestra parte, como ilustrativa de la orientación espiritual que se daba a su visión durante la elevación.

²⁵ Constance L. WILKINS (edition): *Constanza de Castilla: Book of devotions. Libro de devociones y oficios*. Exeter, University of Exeter Press, 1998, p. 101 [fol. 93v del mss].

²⁶ C. L. Wilkins introduce esta advertencia en una de sus notas críticas al texto, cuando en éste se dice que “el papa Benifacio Sexto, a petición de Felipo rey de Françia, otorgó dos mill años de perdón a qualquier que dixere esta oración yuso escripta...”. *Constanza de Castilla: Book of devotions*, pp. 100-101, n. 617.

²⁷ “Sor Constanza’s devotionalary, written principally for private use within the walls of her convent, is meant to aid in the spiritual perfection of the writer and of the nuns in her community”, según C.L. Wilkins en su introducción crítica. La editora llega a asegurar que fue este uso restringido, así como el parentesco de la priora con la familia real, lo que protegió a Sor Constanza de los inevitables recelos de la Iglesia ante una muestra así de erudición femenina.- *Ob. cit.*, p. x.

De un lado, en cuanto al sentido de esta plegaria “Domine Ihesu Christe, qui hanc sacratissimam carnem”, puede apreciarse que insiste claramente en la plena realidad de la Sangre y del Cuerpo de Jesucristo; la palabra *carne*, referida al Señor, es repetida por tres veces, sin aludir siquiera ahora al pan y el vino cuya transubstanciación se produce. Partiendo de esa base de la presencia real de Cristo que lo domina todo, encontramos en el texto un sentido triple. En primer lugar, ante las sagradas especies el creyente realiza una profesión de fe muy completa -- incluso reproduciendo en parte el credo niceno²⁸-- en la redención llevada a cabo por Jesucristo, Dios encarnado (con especial hincapié en esto último) en María Virgen. Jesús asume *esta* sacratísima carne de María, derrama *esta* preciosísima sangre en la cruz, resucita en *esta* carne gloriosa y asciende al cielo para volver un día a juzgar a vivos y muertos. Y en segundo y tercer lugar, con esta plegaria el fiel hace a Jesucristo dos súplicas: verse purificado (“ab omnibus inmundiciis mentis et corporis”) y la protección frente a todos los males y peligros corporales y espirituales (“ab universis malis, et periculis corporis et anime preteritis, presentibus et futuris...”). No se trata de una adoración espiritualista a un Dios evocado simbólicamente por el pan y el vino. Al contrario, es evidente el sentido de la humanidad de Cristo: escarnecida en la Pasión, resucitada y hecha presente en el momento actual. Por su parte, también el fiel asume su propia carnalidad que desea ver purificada y protegida, junto con su alma y su mente; la que ora es la persona completa, con su espíritu y su cuerpo entrando en las actitudes impetratoria y de adoración.

De otro lado, nótese lo dilatado del lapso de tiempo durante el cual puede o debe decirse la plegaria: después de la elevación hasta el tercer *Agnus Dei*. Es decir, transcurre toda la secuencia ritual que sigue: la genuflexión del celebrante ante la Sagrada Hostia y el Cáliz elevados; sus oraciones siguientes, en voz baja,

²⁸ Lo hace notar C.L. Wilkins para la frase “Et iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos”.- *Ibid.*, p. 101, n. 619.

haciendo oblación a Dios de la Víctima (con sus manos extendidas, trazando cruces sobre el pan y el cáliz, inclinado después sobre el altar con las manos juntas); la recitación del *Memento* y, finalmente, la elevación menor al final del *canon*; a continuación, el comienzo de la *misa de los fieles* con el *Pater noster*, la fracción de la Hostia, la *paz* y la oración en secreto *haec commixtio*, después de la cual el celebrante cubrirá el cáliz con la palia y, finalmente, recitará tres veces el *Agnus Dei*. Tras ello, empezará a rezar ya las oraciones preparatorias para la comunión.

Es decir, no se trata sólo de deslindar el momento concreto de la transustanciación, realizándola (con el ritual de la elevación y la adoración correspondiente por parte de los fieles), sino de marcar realmente un antes y un después en la misa. En efecto, la plegaria que se acaba de comentar mantiene al cristiano en *tensión* (la que cabría esperar una vez que es Dios mismo el que se manifiesta con toda realidad) durante todo el tiempo en que el Cuerpo y la Sangre de Cristo están sobre el altar. Desde que esto ocurre hasta --prácticamente-- el final de la misa o, en todo caso, hasta que se comulga o bien el propio ministro consume la forma y el vino. Así, esa elaborada oración mantiene al fiel, teóricamente, en una actitud sostenida de súplica y de fe, prendida su persona de la corporeidad de Cristo hecho presente en el altar o, al menos, ocupada su mente y sus labios en las expresiones citadas para ganar la indulgencia.

Tal plegaria, con su formalismo tan característicamente correcto (así lo muestra la inclusión, en ella, de una parte del *credo* o *símbolo* de fe), no dejaba de retomar también las peculiares y arraigadas creencias populares sobre el Sacramento y su cualidad *protectora*, como aquel escudo que resguarda el alma y --también-- el cuerpo de cualquier amenaza. Si a ello se une la convicción en la concesión de indulgencias por decirla, habrá que pensar en que, en efecto, estaría bastante difundida, no circunscrita a los ambientes monásticos y conventuales como otras composiciones extensas indicadas también para recitar en voz baja durante la elevación (así, el *Anima Christi*, rezada en los conventos, como se ha

dicho, ya desde comienzos del siglo XIV²⁹). Pero ha de notarse, igualmente, su exhaustividad teológica: en pocas frases, integraba una serie de aspectos de la Eucaristía como el sacrificial, el presencial y el salvífico. Esto, unido al hecho de su longitud (además de tenerse que rezar durante un tiempo largo), y a la obligación de decirla en latín (al contrario que otras plegarias de su *Libro*, sor Constanza se abstiene de transcribirla también en romance), lleva a pensar que sólo los cristianos más formados, poseedores de devocionarios y libros de oficios, la conocerían y usarían de esta práctica devota.

En cambio, sería bastante lógico que entre el común de los feligreses de las parroquias sitas en los dominios calatravos estuvieran difundidas muchas otras oraciones recomendadas a los fieles para rezarlas en voz baja, conocidas desde el siglo XIII y que circulaban a menudo ya en sus versiones romanceadas en devocionarios bajomedievales (muy popular fue el *Ave salus mundi*)³⁰. Quizá, sobre todo, se conocieran una serie de jaculatorias concretas, que eran muy características del momento de la elevación en la misa: frases cortas y fáciles de memorizar, que fueron divulgadas en romance por los prelados más autorizados. Algunas expresaban lo más propio, es decir, la fe en la presencia real de Cristo; otras, una agradecida veneración por la salvación en la cruz; y, de nuevo, encontramos la asociación de la contemplación de las especies sacramentadas con la vida eterna, ganada para los hombres por el Sacrificio de Cristo; otras, simplemente, adoración. Por ejemplo, para la elevación de la sagrada forma, son jaculatorias como éstas:

“Adoramos te señor ihesuchristo que por tu sancta cruz redemiste el mundo”;

“Yo creo señor que tu eres hijo de Dios biuo”;

“Dios mio e señor mio”.

²⁹ J.A. JUNGMANN: *El Sacrificio de la Misa*, pp. 886-887.

Y durante la elevación del cáliz:

“Adoro te señor que por tu preciosa sangre redemiste e salvaste el humanal linaje”³¹.

Ignoramos también si en esta zona durante la consagración se entonaban cantos en las misas más solemnes, como se hacía en algunas partes de Europa a partir de mediados del siglo XV.

La gama de gestos de reverencia que se prescriben o recomiendan a los asistentes a la misa durante la elevación es amplia, pero siempre incluye como básico el de la genuflexión. Para algunos, además de arrodillarse (con la cabeza descubierta) y decir la oración que quisieran, los fieles debían adorar la sagrada forma y el cáliz alzando las manos³², y parece que el popular gesto de orar con ellas juntas, tan común en la liturgia --que lo tomó del homenaje feudal--, era recomendado particularmente durante la elevación³³. En otras ocasiones, se les instaba a herirse el pecho en señal de contricción. Y los que sitúan el gesto de hacer el sacerdote las cinco cruces sobre la Hostia en el momento de levantarla, piden a los fieles que también se signen y santigüen³⁴.

Ciñéndonos a lo más elemental y al contenido de normas cercanas, es posible que adorasen al Sacramento descubriéndose la cabeza y arrodillándose o,

³⁰ J.A. JUNGMANN: *El Sacrificio de la Misa*, pp. 886-887.

³¹ Son reproducidas así, en romance, por Fray Hernando de Talavera en su “Breve doctrina”.- Publ. L. RESINES: *La “Breve doctrina” de fray Hernando de Talavera* [c. 1486], p. 114.

³² Es así según Alonso de Madrigal (*Tratado sobre la forma que avie de tener en el oyr de la missa*, 1511), que además advierte que deben permanecer de rodillas hasta que el sacerdote haya consumido.- Cit. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV*, p. 287.

³³ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 346.

³⁴ Fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las cerimonias de la misa*, pp. 89-90.

al menos, inclinándose, como prescribía el arzobispo Carrillo en el sínodo de 1480 para la archidiócesis toledana³⁵ siguiendo disposiciones del derecho canónico común³⁶. Parece que a veces el pueblo tendía a evitar incluso el último gesto, pues podía impedir la contemplación prolongada de la sagrada forma. Pero no puede descartarse en estas iglesias al final de la Edad Media la genuflexión completa (con ambas rodillas, para distinguirla de la reverencia con una rodilla prestada a los señores seculares³⁷) al tiempo que se miraba el Sacramento. Esa postura fue la que prevaleció después durante varios siglos hasta la actualidad y la que algunos tratados de la época prescribían desde la elevación hasta el *Pater noster* sin dudar³⁸, a pesar de que el sentido litúrgico genuino de dicha genuflexión completa era el penitencial y no el de reverencia³⁹.

En cuanto a la elevación en sí, las referencias textuales sugieren que en las iglesias del Campo de Calatrava sólo se hacía la de la sagrada forma, y no la del

³⁵ “[Que los curas] continuamente amonesten a sus parrochianos que, al tiempo que se alçare la Hostia e el calice en la misa, se inclinen humillmente con toda reverencia”.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 319.

³⁶ Desde que se instauró el uso litúrgico de la elevación de las especies durante la consagración se repitieron las prescripciones de que clérigos y fieles se arrodillaran entonces; Honorio III en 1219 ordenaba que los fieles se inclinaran. El gesto de veneración va, en los usos y en las normas de los siglos XIII-XV, desde la inclinación hasta la postración (en algunas órdenes como la de los cartujos), pero lo más frecuente fue la genuflexión de los asistentes a la misa y de los clérigos ayudantes y del coro, y por otro lado la inclinación del celebrante.- J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la misa*, pp. 881-882.

³⁷ Por ejemplo, en Alemania sermones del siglo XIII insistían en esta diferencia.- J.A. JUNGSMANN: *Ob. cit.*, p. 883.

³⁸ “Ha de tener ambas rodillas hincadas e la cabeça descubierta ... desde que quiere alçar hasta que acabe de consumir: saluo que al Pater noster se ha de leuantar”.- Publ. L. RESINES: *La “Breve doctrina” de Hernando de Talavera* [c. 1486], p. 114.

³⁹ Por ello, Mario Righetti llega a decir que hasta el siglo XVI el gesto de la genuflexión como forma de adoración era desconocido en la liturgia; es decir, en los *ordines* y las rúbricas de los misales, que prescriben en cambio la inclinación profunda. Incluso había quienes desaprobaban este gesto por recordar la burla de los soldados a Cristo. Sin embargo, indica que en la práctica la genuflexión se había generalizado como expresión de adoración específica a la Eucaristía.- *Historia de la liturgia*, I, pp. 355-357.

cáliz: se “alça” el “cuerpo de nuestro sennor”, el “santisymo sacramento”, el “corpus”, el “corpus christi”, etc. Nunca hay menciones de la elevación del cáliz de la sangre. Por el contrario, las sinodales toledanas tenían en cuenta las dos elevaciones, tanto en el siglo XIV como en el XV. El canon 14 “De celebratione missarum” del Sínodo diocesano de Toledo de 1323 (al que se aludió al hablar de la fórmula consecratoria) prescribe las dos, después de reseñar las palabras exactas que se ha de pronunciar, sin diferenciar la magnitud del gesto entre una y otra⁴⁰. Y el Sínodo diocesano de Alcalá de 1480 presidido por el arzobispo Carrillo es claro: “al tiempo que se alçare la Hostia e el calice en la misa”⁴¹.

El que se siguiera un uso distinto en las iglesias calatravas no sería extraño; no haría sino confirmar la situación de variedad litúrgica habitual, aún dentro de una misma diócesis. Pero además, estarían participando de una tendencia general, la de reducir al mínimo u omitir levantar el cáliz por temor a que pudiera derramarse su contenido⁴². Junto a esta razón, como por ello mismo la copa se alzaba cubierta, se terminó considerando ociosa esta elevación, pues de todas formas los fieles no podrían verla. En el misal de Pío V se prescribió que las dos elevaciones se hicieran del mismo modo, pero desde el siglo XIV hasta entonces convivieron usos distintos: levantar sólo el pan; levantar el pan y también el cáliz; y en el último caso, cubierto en unos sitios y descubierto en otros⁴³. En todo caso, es la visión de la Hostia la que suscita la devoción, a la que se atribuyen poderes casi mágicos, la que obra milagros, etc. Así que, por un lado, no sería raro que en las iglesias calatravas sólo se alzara el pan consagrado: es lo importante para los fieles, fue esta demanda popular la que motivó la elevación, y,

⁴⁰ “Hoc est enim Corpus meum. Post que verba cum devotione et humiliter erigatur”. Y más adelante: “Hic est enim Calix Sanguinis mei ... post que verba habet calis devote et humiliter elevari”.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 180

⁴¹ *Ibid.*, p. 319.

⁴² De hecho, ése había sido el motivo que llevó a utilizar las palias o corporales específicos para las copas sagradas, y el mismo riesgo había hecho eliminar la comunión laica bajo las dos especies.

⁴³ J.A. JUNGMANN: *El Sacrificio de la Misa*, pp. 877-878.

de hecho, la del cáliz fue posterior, ya que es vista como novedad a fines del siglo XIII⁴⁴. Pero por otro lado, no puede descartarse que las aludidas expresiones de los textos estén reflejando esta valoración diferente de las dos elevaciones, aunque se realizaran ambas.

Sobre los aspectos devocionales, sí atestiguan las fuentes la importancia que las jerarquías calatravas otorgaban al ritual de la consagración-elevación de cara a los fieles, hasta el punto de considerar cumplido o no el precepto dominical de asistir a la misa mayor parroquial en función de que lo presenciaran. En segundo lugar, queda muy documentada la reducción de la misa a este momento esencial, en la mentalidad de las gentes. Y por último, ciertos usos litúrgicos que realzan la elevación aparecen del todo generalizados en las iglesias parroquiales calatravas.

2.2.1. La elevación como centro de la misa: la asistencia a este rito como índice del cumplimiento del precepto dominical-festivo.

Para la zona del Campo de Calatrava al final de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, en relación con el afán de los fieles de contemplar la sagrada Hostia elevada, carecemos de pruebas documentales de que se

⁴⁴ N.M. DÉNIS-BOULET: “Análisis de los ritos y de las oraciones de la misa”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 438.

trasladaran de una iglesia a otra para poder verla, un uso frecuente en general. Sin embargo, al menos podemos decir que les era posible hacerlo, y que los freiles calatravos trataron de garantizar que su presencia durante este rito tuviera lugar en la misa mayor parroquial, sin que pudieran impedirlo otras misas.

En efecto, ya se indicó --a propósito de la asistencia a la misa mayor de los días festivos-- que los visitantes, al denunciar la práctica de decir misas privadas en el mismo templo parroquial a la vez que se celebraba la principal o misa mayor, prescribieron en alguna ocasión que las primeras no debían comenzar sino después de la elevación de la segunda:

“Y porque en la dicha yglesia algunos dias de domingos e fiestas algunos clerigos e capellanes de la dicha villa dizen misa quando se dize la misa mayor, e a esta cavsa *no pueden estar en la dicha yglesia oyendo la misa mayor las gentes que la van a oyr con la atencion que deven e son obligados, syendo obligados de conçiencia a la oyr en los semejantes dias,* por tanto de parte de su magestad e horden mando que en los dichos dias de domingos e fiestas ninguno de los dichos clerigos e capellanes ni otros de fuera parte no puedan dezir misa en tanto que se dixere la mayor en la dicha yglesia, *sy no fuere despues de aver alçado a nuestro sennor en las tales misas mayores.* Las quales mando que se digan al tienpo devido para que aya lugar despues de se dizir las dichas misas votivas e de capellanias. E mando que ansy se haga e cunpla so pena de cada tres Reales por cada una vez que lo consyntieredes vos el Rector de la dicha yglesya para la obra della. E so la dicha pena, mando al sacristan e sacristanes della que no den Recabdo a los tales capellanes para dezir misa en la dicha yglesia en tanto que se dixere la misa mayor, hasta despues de aver alçado como dicho es”⁴⁵.

Estas personas que acudían al templo parroquial y, oyendo la misa mayor, veían desviada su atención por “causa” de otras misas votivas dichas en los altares secundarios o en capillas, seguramente no dejaban de atender a la elevación

⁴⁵ 1539, febrero 6, Daimiel, igl. Santa María La Mayor. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 26, fols. 423v-424r.

cuando se produjera en tales misas privadas. Quizás, sólo precisamente en ello radicaba el estorbo, pues los capellanes que las rezaban (no eran cantadas) podrían hacerlo en voz baja. Además, puesto que según parece en las misas privadas no solía haber toque de campanilla para señalar el momento del alzar⁴⁶, quienes no quisieran dejar de verlo tendrían que estar muy pendientes del desarrollo de este culto paralelo.

Por otro lado, en realidad el mandato del visitador sigue posibilitando la contemplación repetida de la sagrada forma elevada, pero en el orden inverso: ante todo, primero en la misa mayor. Después, quizás algunos o muchos fieles no saldrían del templo sino que aguardarían a que llegara el rito en las misas privadas.

La misma posibilidad existe en las villas donde los días de fiesta se dicen misas antes de la misa mayor, tanto en el propio templo parroquial como en hospitales y ermitas. Los visitadores lo prohíben porque las gentes acuden a ellas en lugar de asistir a la misa principal (“dexavan de yr a oyr la mysa mayor”), con lo que incurrían en pecado mortal⁴⁷. Realmente, en su denuncia no refieren que los fieles, después de oír aquellas otras misas más cortas, acudieran a la misa solemne parroquial para presenciar la elevación, pero lo cierto es que se daban las condiciones para hacerlo.

E igualmente, si se obedeció el consiguiente mandato que, permitiendo aquellas misas de los otros lugares, prescribía que siempre se celebraran una vez terminada la misa mayor, también a los feligreses les era posible trasladarse después a los santuarios u hospitales para contemplar el pan sacramentado alzado una vez más; pero con la garantía de que habrían seguido la ceremonia en la misa propia de la fiesta y en su parroquia. Y con mayor razón podrían presenciar la

⁴⁶ J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa*, p. 880, n. 51.

⁴⁷ 1534, agosto 14, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6078, núm. 1, fol. 41r.

elevación en el contexto de las misas votivas que se decían en el propio templo parroquial: ni siquiera tenían que desplazarse y podrían acudir a los altares secundarios sin esperar mucho, pues en este caso los freiles habían prescrito que comenzaran no al quedar concluida la misa mayor, sino después del ofertorio de ésta.

Interesa detenerse en este último detalle. A los visitantes calatravos no les importa que la misa mayor y las otras se solapen parcialmente --una vez presentadas las ofrendas de los fieles en la primera--, y quizás la razón pueda ser que, al iniciarse las misas privadas con esa diferencia temporal, cuando llegara la elevación solemne de la principal aún no se habría producido el “alzar” en las votivas, que es lo que podría distraer a la gente. Es una prueba, por cierto, de que la censura a los clérigos que dicen misas mientras se canta la del altar mayor, que tan clara aparecía en el primer texto, no se basaba en una cuestión de principios, ni menos, por otra parte, en razones teológicas; sino más bien en el estorbo circunstancial que ocasionaban, que bien pudiera consistir en el afán de los asistentes por ver la Hostia manifestada en los altares secundarios, con el consiguiente detrimento del desarrollo de la misa mayor.

En todo caso, a tenor del texto que se ha reproducido literalmente, las jerarquías calatravas valoraban especialmente que los fieles asistieran al rito de la consagración y elevación precisamente dentro de la misa mayor. Es lógico, ya que ahí se encuentra en esta época el sentido de la misa. Precisamente, fray Hernando de Talavera recomienda a los curas que el domingo en esta misa mayor, antes de la consagración, amonesten “que los parroquianos que están de otra iglesia se vayan a ella” (por lo tanto, para poder presenciar allí, en la parroquia, la elevación); en realidad es más que un consejo: pecan los curas y vicarios que omitan hacerlo así⁴⁸.

⁴⁸ *Breve forma de confesar*, p. 13.

Llama la atención la prescripción del arzobispo de Granada, porque un abuso contra el que la Iglesia luchaba desde hacía tiempo era el de entrar las gentes en las misas sólo en el momento del alzar. Sin embargo, nótese que se refiere a los que están oyéndola en otras iglesias, algo que, siendo una falta (sólo por causas justas pueden dejar de asistir a la misa dominical en la propia parroquia, según el mismo confesional), no equivale a prescindir de ella. Parece que, llevado el célebre jerónimo por su proverbial preocupación pastoral, quiere dar a estos fieles, que están oyendo la misa dominical donde no deben, la oportunidad de rectificar. Es un mal menor, pues lo ideal sería asistir a la misa mayor parroquial completa; pero si no pierden *la parte más importante* de ella, la contemplación de la forma elevada, con ello enmendarán su falta⁴⁹.

No llegan los visitantes calatravos a adoptar la medida de Talavera, pero manifiestan el mismo celo por la elevación de las especies consagradas como centro de la misa mayor, de cara a los fieles; el estar “obligados de conciencia” a oír esta misa en las fiestas incluye, para los freiles, el ver “alçado a nuestro sennor en las tales misas mayores”, y lo prueba el hecho de que después de esta ceremonia ya no consideran grave que la atención del pueblo se vea desviada a los ritos desarrollados en los otros altares. Quizás influyera en estos enfoques la tendencia a identificar la contemplación del pan consagrado con la comunión laica, don recibido casi como un sacramento⁵⁰.

⁴⁹ O al menos pretende dejar a salvo la responsabilidad de los curas, ya que en la práctica es difícil que la gente que se encuentra en otra iglesia se aperciba del aviso.

⁵⁰ En este sentido, el don recibido al ver y adorar las especies sería objeto de las mismas normas y criterios que la comunión. Y confluyen dos criterios para exigir que tenga lugar en la misa solemne. Por un lado, el sacramento de la comunión está siempre vinculado a la misa (ello explica por ejemplo la reticencia de la Iglesia a dar la comunión fuera de la liturgia eucarística): léase misa solemne de la iglesia parroquial, si se quiere cumplir el precepto. Y por otro lado, se aplicaría analógicamente el criterio de que la recepción de los sacramentos se realiza en la propia parroquia. Aparte de ello, del mismo modo que a partir del Concilio de Trento se empezó a insistir en que todos los fieles comulgasen cada vez que acudieran a misa, pues de no ser así su participación en ella no

Por lo tanto, aunque suele hablarse del rito de “ver a Dios” como un deseo vehemente del pueblo, también se deduce que la propia jerarquía lo identifica con el cumplimiento del precepto dominical. Traducido como el deber de oír la misa *mayor* en la propia parroquia, la obligación incluye el seguir aquella ceremonia en ella, y no en otras misas.

2.2.2. La elevación como centro de la misa: la práctica de asistir sólo desde el rito del “alçar”.

Se acaba de comprobar que las jerarquías calatravas quieren que a toda costa la contemplación del Sacramento elevado en la consagración se produzca en la misa mayor parroquial. Pero muy distinto sería admitir --y no lo hacen en absoluto-- la práctica de mucha gente de permanecer fuera de la iglesia, los domingos y fiestas, en las calles, las plazas y las carnicerías cercanas “esperando que tanga la canpanilla al tiempo del alçar”. Este uso es denunciado tan reiteradamente que no hay duda de lo generalizado que estaba (a menudo se dice que lo hacía “la mayor parte de la gente”⁵¹), tanto en el Campo de Calatrava como en

sería plena, podrían los freiles no considerar “oída” la misa festiva si en ella no se había asistido a la contemplación de las especies.

⁵¹ Por ejemplo, en la fórmula utilizada en los mandamientos dirigidos en 1510 a Huerta de Valdecarábanos, Borox, Pastrana, Hontoba, Escariche, Yebra, Fuentenovilla, Albares, Mazuecos, Albalate e Illana.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6108, núm. 2.

las tierras del partido de Zorita, sin que parezca ser disuasoria la amenaza de ser multados y llevados a la cárcel por el alguacil.

Poco cabe añadir a lo que ya se señaló respecto a dicha costumbre, a propósito de la asistencia a la misa dominical-festiva: evidencia cómo se identifica la liturgia eucarística con la manifestación visible de Dios en detrimento de su aspecto sacrificial, cómo aquella se capta fragmentaria y no globalmente, y la concepción “descendente” que prevalece (*se recibe* el don de Dios, ante todo).

A pesar de que los visitantes justifican su condena de esta práctica señalando que “es poca devoción”, precisamente constituye uno de los testimonios más claros de la devoción a la Eucaristía en el pueblo, concretada en el vehemente deseo de contemplarla y aislando su manifestación del resto de la misa, al menos de la parte que la precede.

La liturgia de la palabra y el ofertorio no les ofrecen ningún aliciente, pero con la asistencia al rito del alzar quizás se consideran justificados en cuanto al deber dominical. Aunque seguramente el entrar en el templo en ese momento no obedece a un sentido del deber, sino al deseo de aprovechar una oportunidad, su actitud contrasta con la de otros grupos: estas personas no prescinden de la misa como hacen los que pasan todo el tiempo en juegos y entretenimientos, incluso en el cementerio; se mantienen en una actitud de espera, merodeando cerca del templo, para no perder la ocasión de presenciar la elevación.

Con qué sentimientos acudían es algo que se nos escapa. Tampoco es posible afirmar con rotundidad que en ese momento identificaran el Sacramento con Dios en lugar de con Jesucristo, aunque es algo que puede inferirse de la concepción común de la misa como servicio y honor rendidos a Dios⁵². En cuanto a las jerarquías calatravas, no encontramos en sus mandamientos la expresión “ver a

⁵² *Vid. supra* las consideraciones sobre las actitudes generales frente a la misa.

Dios”: se refieren al Señor o al Sacramento; pero lo hacen no en el contexto de lo que se “ve”, sino de la acción de “alçar”. Su punto de vista es el litúrgico, no el del modo que tienen las gentes de percibir e interpretar el culto. Y lo mismo cabe decir del clero, que plasma su noción de “alçar el corpus” en los inventarios cuando describe los objetos necesarios para la ceremonia.

El contraste entre no entrar a la misa desde el comienzo y sí hacerlo al toque de la elevación evidencia la devoción por “ver a Dios”; pues bien, el mismo razonamiento *a contrario* es aplicable a los fieles que sí están presentes durante todo el culto, pues para ellos también cabe deducir una disparidad de actitudes que hace resaltar su piedad eucarística.

Nos referimos a ciertos comportamientos negativos o que al menos denotan indiferencia hacia la misa y hacia lo que representa el altar, documentados en muchos casos (como se ha visto más arriba), como el permanecer de espaldas a la mesa sagrada, la costumbre de hablar entre ellos, mirar los hombres hacia las mujeres, ocuparse en murmuraciones, etc. Esto resulta inconcebible, a todas luces, en el momento concreto de la consagración y ostensión del Sacramento, tal como se deduce del conjunto de los indicios que aporta la documentación, incluidos los medios rituales empleados para atraer la atención (se referirán en los dos apartados que siguen). Así pues, todo hace pensar que ante la manifestación divina cambiaría su actitud; es de suponer que es la elevación de las especies lo que da su sentido sagrado al altar, y su razón de ser a toda la misa, en el caso de los fieles que hasta ese momento no han mostrado una disposición muy reverente hacia el culto que en él se desarrolla.

2.2.3. El realce ritual de la elevación: el toque de campanillas.

Probablemente al comenzar la consagración era incensado el altar (con cuidado para que el humo no ocultara la forma elevada⁵³) y se encenderían las velas, como era habitual; las menciones de incensarios se repiten en los inventarios de las iglesias calatravas, y también las fuentes incluyen abundantes referencias a las candelas o velas para el Sacramento, sin especificar si alumbrarán el sagrario, la salida del *Corpus Domini* para dar la comunión a los enfermos, o el altar en la consagración.

Recuérdese que teóricamente había una razón para reforzar la iluminación de la mesa en este momento, y era la necesidad de leer con toda fidelidad las palabras del canon, tal como se deduce de la prescripción del sínodo diocesano de Toledo de 1323 (c. 14)⁵⁴. Además, el encendido de las velas era interpretado alegóricamente (las linternas que llevaban los soldados que prendieron a Jesús⁵⁵), hasta el punto de que la alegoría determinaba algunos usos locales, que ignoramos si se practicaban en nuestra zona, como apagar los cirios al final del canon para representar las tinieblas que cubrieron la tierra a la muerte de Cristo⁵⁶, con lo que esta iluminación del rito de la consagración quedaba aún más acotada para tal momento cumbre. Hay testimonios, fuera de los tratados doctrinales, de que el uso de encender velas durante esta parte de la misa estaba arraigado; no están referidos específicamente al territorio calatravo, pero sí a tierras cercanas (la villa de Torrijos, Toledo, en concreto). Por ejemplo, lo acredita cierto testamento que no pretende introducir la costumbre, sino que la da por supuesta:

⁵³ J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa*, p. 880.

⁵⁴ Junto a la prohibición de celebrar la misa sin tener el cura el libro del canon, figuraba el mandato de acompañarse de una luz.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 180.

⁵⁵ Fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las ceremonias de la misa*, p. 89.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 90.

“Y que se dé en limosna a los religiosos de él por cada misa un real por su trabajo y dos velas de cera, las dos para el altar y *la una para cuando el Santo Sacramento se alzase*”⁵⁷.

De lo que no existe ninguna duda es de que en las iglesias calatravas estaba totalmente generalizado el toque de campanillas al producirse la elevación. Por un lado, servía para atraer la atención sobre el momento preciso, aún la de los más devotos (téngase en cuenta que el sacerdote está de espaldas al pueblo) y, con mayor razón, la de quienes estuvieran distraídos conversando o incluso dormidos, y por otro lado para invitar a la adoración⁵⁸.

Desde luego, sabemos que este sonido se escucha inequívocamente no sólo dentro del templo sino también en el exterior, pues hace que todos los que están fuera aguardando este momento crucial (y no sólo a las puertas, sino “en la plaza e en las carnesçerías”) entren a tiempo para poder contemplar la forma alzada. Esto indica, por otra parte, que el tañido tendría lugar ya antes de la elevación misma (como aviso ya cuando el sacerdote traza la cruz sobre la oblata, e incluso al *Sanctus*) como fue habitual desde el siglo XIV según los libros litúrgicos⁵⁹; de esta manera, llegado el caso, los que estando dentro del templo se hubieran dormido se despertarían a tiempo⁶⁰. Y si era así, el adelantar el toque de campanillas a la

⁵⁷ Es en el monasterio de Santa María de Jesús, extramuros de la villa de Torrijos, donde doña Teresa Enríquez dispone ser enterrada, y es allí donde deberán decirse las noventa misas por su alma el día de su entierro, todo ello según su testamento.- 1528, marzo 30, Torrijos. Testamento ológrafo de doña Teresa Enríquez. Publ. M. de CASTRO Y CASTRO, OFM: *Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”, y Gutierre de Cárdenas*. Toledo, 1992, Apéndice documental, 7, p. 378.

⁵⁸ Es un uso tempranamente asociado a la ceremonia; se documenta ya en 1201 en Colonia.- J.A. JUNGSMANN: *Ob. cit.*, p. 880.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Las gentes se dormían durante la misa en las partes en las que no sabían qué hacer, según pone de relieve J. Sánchez Herrero al reconstruir las conductas del pueblo durante el culto, citando el *Del Sacrificio de la misa* de Berceo. Según este tratado, era la voz del celebrante al final del largo silencio del canon lo que les despertaba (y con ello, perderían la ceremonia de la elevación).- *Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV*, pp. 240 y 286. Sin embargo, con posterioridad en un siglo a la obra berceana, como se ha visto, se adoptó la medida de adelantar el toque de la elevación, en lo que parece una solución realista al problema de los durmientes.

elevación pone de manifiesto que las gentes se preparaban de algún modo para la solemnidad de la ceremonia, simplemente tratando de conseguir el mejor lugar - para su visibilidad, o quizás también internamente, como corresponde a un acto que venía a representar la comunión, según se recomendaba a fines del siglo XV: “Pensemos nos con cuanta pureza de corazon e devocion se deve acatar este sancto sacramento, que cuando nos lo muestran para adorar parece que en alguna manera nos lo dan a comunicar”⁶¹.

Además, es posible que se siguiera un uso también muy difundido ya desde el siglo XIII, el de añadir al toque de la campanilla el de la campana grande del campanario, para que todos los ausentes, aún encontrándose lejos, conocieran que se estaba manifestando el Sacramento y se unieran a la adoración.

En todas las iglesias parroquiales, incluidas las de las localidades más reducidas (Gargantiel, Picón y Cabezarados por ejemplo) hay al menos una campanilla pequeña⁶² que se utiliza entonces: “una canpanilla de metales para alçar el corpus”⁶³, “una canpanilla pequenna para quando alçan”⁶⁴. A veces se tiene un par⁶⁵ o incluso tres⁶⁶.

⁶¹ Fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las cerimonias de la misa*, p. 89.

⁶² Por ejemplo, 1491, **Picón**, igl. San Salvador.- Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 178v. 1493, **Alcolea**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 61v. 1493, **Caracuel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 56r. 1493, **Corral de Caracuel**, igl. Santa María de la Paz.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 52r (también en 1502). 1493, **Saceruela**, igl. Santa María de las Cruces.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 94v. 1502, **Valenzuela**, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 316v. También en las ermitas: 1491, **Pozuelo**, erm. Santa María la Cabeza de los Santos.- Ibid., Leg. 6075, núm. 11, fol. 247v, o en iglesias de lugares que dependen de otros concejos, como la de Santa María, en **Gargantiel**, a cargo del concejo de Almadén y gestionada por una cofradía.- 1493, Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 96v.

⁶³ 1495, Valenzuela, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 70r.

⁶⁴ 1537, **Corral de Caracuel**, igl. Santa María de la Encarnación.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 258v. 1538, **Miguelturra**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 22v.

⁶⁵ Por ejemplo: 1491, **Bolaños**, igl. Santa María de Alta Virtud.- Leg. 6075, núm. 8, fol. 162v (lo mismo en 1495). 1493, **Puebla de Don Rodrigo**, igl. San Juan.- Ibid.,

Podían fijarse para ser tocadas (“una campanilla colgada para alçar”⁶⁷). Los inventarios registran además campanas “medianas”⁶⁸ claramente distintas de las campanas grandes de la torre⁶⁹, que a falta de las pequeñas se usarían en esta ocasión⁷⁰, pero que al parecer se destinaban más a la conducción del Viático.

Como se ha dicho, es posible que además se tocaran las campanas del campanario para avisar de la inminencia de la elevación. Pero también había otros medios para multiplicar el volumen del sonido: excepcionalmente se cita “un esquilon con que fasçen sennal”⁷¹ que no sustituye a las campanas grandes del campanario, también mencionadas en el mismo inventario, y que quizá se refiera a la misma ceremonia, como otra cierta “canpanilla pequenna con que fasen sennal”⁷².

Pero la fuerte resonancia del tañido que alcanza a lugares del entorno se explica de otro modo a través de los inventarios: en muchos templos del territorio calatravo no se utilizan simples campanillas para señalar el momento del “alçar”, sino grupos de ellas articulados en ruedas o “relojes”, que suelen coexistir con una o varias campanillas sueltas. Por ejemplo: “un relox de canpanillas”⁷³, “un relox

Leg. 6075, núm. 14, fol. 89v (también en 1495). 1495, **Torralba**, igl. Santa María La Blanca.- Ibid., Leg. 6109, núm. 38, fol. 176v (lo mismo en 1502).

⁶⁶ 1495, **Agudo**, igl. San Benito.- Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 233r. 1537, **El Viso**, igl. Nuestra Señora del Valle.- Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 11v.

⁶⁷ En este caso, el templo tiene además otra campanilla pequeña recientemente adquirida, otra distinta para llevar el Viático y un reloj con diez campanillas. 1495, El Moral, igl. San Andrés.- Ibid., Leg. 6109, núm. 36, fol. 92r. Lo mismo en 1502.

⁶⁸ Hay dos campanillas pequeñas y dos medianas en 1491 en **Valenzuela**, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 114[a]r.

⁶⁹ Sin embargo, en pequeñas iglesias de algunos lugares sólo se tienen campanas medianas en el campanario.- 1493, Cabezarados, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 81v.

⁷⁰ Sólo hay dos campanas medianas y una pequeña “de comulgar” en la iglesia de San Jorge de **Aldea del Rey** en 1493.- Ibid., Leg. 6075, núm. 12, fol. 39v.

⁷¹ 1495, Agudo, igl. San Benito.- Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 233r.

⁷² 1502, Puertollano, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75v.

⁷³ 1491, **Almagro**, igl. San Bartolomé.- Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122v; 1491, **Granátula**, igl. Santa Ana.- Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 100r (también en 1493). 1491, **Piedrabuena**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 159v. 1491, **Villarrubia**,

de campanillas *para quando alçan el cuerpo de nuestro sennor*⁷⁴, “una rueda con doze campanillas”⁷⁵, relojes o ruedas con once⁷⁶ de ellas, con nueve⁷⁷, con seis⁷⁸, “una rueda de relox con dies campanillas”⁷⁹, etc.

A este vibrante sonido, que probablemente sería continuado durante el largo tiempo en que se demora la elevación, se unirían el encendido de los cirios y el incienso⁸⁰. Las campanillas “remiembran las trompetas, boces e alaridos que entonces sonavan”, según la analogía que Hernando de Talavera encuentra entre este momento y el del prendimiento de Jesucristo, pero forman parte de un conjunto de medios para realzar la ceremonia. En definitiva, el objetivo es que “todo aquello, cirios, campanillas y enciensos arroben en aquel tiempo nuestros corazones en el cielo”⁸¹.

Es decir, se crea, o se pretende hacerlo, un clima de realismo sagrado en el que los cristianos --clérigos y laicos-- se ven transportados a un plano divino, como corresponde al privilegio de estar gozando realmente de la contemplación

igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 195r (lo mismo en 1502). 1537, **El Viso**, igl. Nuestra Señora del Valle.- Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 11v.

⁷⁴ 1495, **Piedrabuena**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 216v (también en 1502). “Un relox de campanillas para el alçar”, en 1502 en **Miguelturra**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r.

⁷⁵ 1491, **Daimiel**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181r. 1495, **Manzanares**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 131v.

⁷⁶ 1491, **Santa Cruz de Mudela**, igl. Santa María.- Ibid., Leg. 6075, núm. 3, fol. 33r. 1495, **Agudo**, igl. San Benito.- Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 233r.

⁷⁷ 1493, **Torralba**, igl. Santa María la Blanca.- Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 323v (también en 1495 y en 1502). 1495, **Pozuelo**, igl. San Juan.- Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v. 1502, **Puertollano**, igl. Santa María la Mayor.- Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75v.

⁷⁸ 1539, **Torralba**.- Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 131r.

⁷⁹ 1493, **El Moral**, igl. San Andrés. - Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 213r.

⁸⁰ Nos basamos en la descripción del desarrollo de la misa que hace fray Hernando de Talavera: *Tractado de lo que significan las cerimonias de la misa*. En varias ocasiones advierte de la diferencia de usos de unas iglesias a otras; así ocurre con la incensación del altar al inicio de la misa.

⁸¹ *Ibid.*, p. 89.

del mismo Dios. Y en este sentido, hay que decir que desde la perspectiva de los asistentes, más que *crearse* artificialmente esa situación sacra, se disponen los medios para que lo sensorial pueda ayudar a captar una manifestación sagrada.

2.2.4. El realce ritual de la elevación: formas de favorecer la visibilidad.

Una buena muestra del deseo de ver el Sacramento, y de cómo la Iglesia lo aprobaba y fomentaba, era la práctica de colocar por detrás del altar mayor paños oscuros sobre los cuales resaltara más la blancura de la forma elevada. De ello se deduce que los fieles no se contentaban con vislumbrarla, sino que querían contemplarla nítidamente. Pero esto no era posible sobre un fondo de retablos, imágenes, o sagrarios con puertas doradas y pintadas. J.A. Jungmann ha documentado la práctica de correr un paño negro antes de la consagración entre el altar y el retablo sobre todo en las iglesias francesas e inglesas, y sólo aisladamente en las españolas⁸². Pues bien, en las iglesias calatravas se constata la adopción frecuente del sistema entre la última década del siglo XV y la de 1530.

Algunos inventarios especifican claramente el uso de estos paños, que suelen ser negros pero también de otros colores. En algunos casos, su apariencia revela que son valorados, más allá de la simple función instrumental, como destinados a práctica tan piadosa: pueden estar decorados con cruces bordadas en otro

⁸² *El Sacrificio de la Misa*, p. 879, n. 44.

color o diversas guarniciones, y formar equipo con finos velos de lo mismo; algunos se guardan, al parecer, en el sagrario, y entre sus telas predomina el terciopelo, aunque también los hay de lienzo.

Su tamaño no es muy grande: a menudo miden una vara, es decir, 83,59 cms., lo que resulta suficiente como fondo para enmarcar la sagrada Hostia y, por otra parte, indica cómo la atención de los fieles dispersos por todo el templo, atraída antes en todo caso difusamente por el altar y su entorno, se concentraría en estos momentos en el pequeño cuadrilátero oscuro sobre el que destaca el Sacramento. Sin embargo, también en este aspecto se aprecia cómo la devoción va a más: en ciertas iglesias se tiende a ampliar este fondo de contraste, como si aún se quisiera mejorar la eficacia del sistema descrito.

Veamos primero los ejemplos que mejor manifiestan esta costumbre.

La iglesia de San Andrés de El Moral cuenta con “una vara de lienço azul con una crus verde el qual se pone de que alçan el corpus christi”⁸³; en la de Aldea del Rey hay “un pedaço de terciopelo para ver el sacramento en el altar”⁸⁴; y en la de Malagón,

“una palia de terciopelo negro pequenna *puesta en medio del altar mayor* para que mejor se vea el santisymo sacramento quando alçan con una guarniçion de Raso dorado”⁸⁵.

El último ejemplo alude al paño colocado de manera fija; el primero, a su utilización exclusiva durante la elevación. En este último caso, algún clérigo ayudante o el sacristán lo podrían sujetar, pero sería frecuente disponer de barras

⁸³ Tiene también a juego “un velo de lienço casy deste tamanno con una crus verde”.- 1493, febrero, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 16, fol. 213r.

⁸⁴ 1537, octubre 15, Aldea del Rey.- Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 105r.

⁸⁵ 1538, octubre 25, Malagón.- Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 18r.

que lo sostuvieran desde arriba para poder correrlo en su momento, según el sistema al que se refería Jungmann. Esa función desempeñaría el velo corredizo documentado en San Juan de Cabezardos: (“un velo negro para el retablo con su cordel”⁸⁶).

Hay un testimonio más, muy revelador. En los casos anteriores no se indicaba el soporte donde se extendía o se fijaba la tela, salvo en la iglesia de Cabezardos --el retablo--, pero debía de ser frecuente hacerlo en los sagrarios. Como se verá a continuación, son bastantes los tabernáculos documentados como cubiertos con terciopelo negro, sin que se precise nada más al mencionar el paño; pero resulta muy significativo que sea precisamente este color el elegido para adornarlos, y no sólo en Cuaresma sino, al parecer, permanentemente. Sobre todo, es lícito pensar que servían para realzar la elevación a tenor de un mandamiento tardío de los visitadores en relación con la iglesia de Valenzuela, que confirma retrospectivamente cómo se les hacía cumplir también esa función, “ansi para el adorno del dicho sagrario como porque conviene para el tienpo que se diga misa”:

“... vos mandamos que luego hagays conprar e que se conpre una vara de terçiopelo negro e lo que fuere menester e poniendo en el medio della una cruz de colorado de la ynsignia de la horden de calatrava la colgueis e pongais delante del dicho sagrario para el tienpo e quando se aya de alçar el santísimo sacramento, so pena de çient mrs. para la obra de la dicha yglesya”⁸⁷.

Parece que en los casos en que los sagrarios están centrados en relación con el altar se había extendido esta costumbre.

Además del último texto, lo explícito de los inventarios de los que se han extraído los ejemplos anteriores --los únicos en consignar expresamente dicha

⁸⁶ 1537, diciembre 8, Cabezardos.- Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 366v.

⁸⁷ 1549, noviembre 30, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 58r.

costumbre-- nos ha permitido identificar para el mismo uso, aunque no se indique, otra amplia serie de paños, que habrían pasado desapercibidos en las listas de bienes de las iglesias de no ser por esos referentes, máxime cuando un simple “pedazo de terciopelo negro” es citado entre otros paños y objetos aparentemente más interesantes.

Atendiendo a las posibilidades que encierran las menciones citadas, hemos admitido una serie de criterios para identificar posibles paños de realce de la elevación (nos atenemos sobre todo al grupo de paramentos que se asocian al revestimiento del altar): el lugar de su colocación ante todo, sabiendo que no siempre permanecen fijos sino que se pueden usar sólo durante ese momento; su color; su confección; a veces, cuando se omite el primer dato, es posible descartar otros usos y atribuirle éste si en el mismo texto hay más paños descritos con alguna precisión, que ya cumplen funciones de ornamentación del altar (frontales, cortinas para “delante” del altar, paños y sargas “a los pies” o en las gradas, por ejemplo).

Se ha atendido tanto a los paños citados aisladamente, que parecen tenerse guardados, como a los que se colocan de manera fija, bien detrás del altar (“por ençima”, “a las espaldas”) o delante de retablos, imágenes principales y sagrarios.

También se han tenido en cuenta las menciones no sólo de paños y pedazos de ellos, sino otros términos para designar las piezas de tela: palias, velos, guardapolvos incluso y, como opción posible, cortinas y sargas; en principio han de ser negros, pero no necesariamente (el de la iglesia del Moral “que se pone de que alçan” es azul con una cruz verde).

Además, se han comparado los inventarios de un año a otro en el mismo templo, pues la descripción puede variar; y también inventarios de diferentes lugares donde se repite un paño descrito del mismo modo, para ver si en alguna ocasión se especifica su uso. Esto ha permitido descartar alguno en concreto: a menudo aparecen paños negros con una cruz roja o, más frecuente, una cruz blanca; pues bien, en suficientes ocasiones se advierte que lienzos así se utilizan

para los entierros⁸⁸. Por ejemplo, el inventario de 1491 de la iglesia de Malagón incluye “un lienço negro con una crus blanca”, sin más⁸⁹, pero en 1502 se dice que es “para las andas” y, en cambio, a continuación de éste es citado “otro panno de lienço negro”⁹⁰ en relación con el altar (se menciona antes del frontal), que muy bien podría emplearse para la elevación e identificarse con la palia de terciopelo negro, puesta “en medio” del altar, que hemos visto descrita en un inventario posterior, tal como se ha señalado arriba.

Así, se ha podido constatar la amplia difusión de la práctica de disponer un fondo de contraste para la visión de la forma elevada en las iglesias del Campo de Calatrava, a base de examinar minuciosamente las menciones de paños en los inventarios. Veamos de qué tipos son y en qué templos aparecen.

- Podrían destinarse a este uso las piezas de tela citadas como “una vara de terciopelo negro colgada en el altar mayor”, en Granátula⁹¹, con la medida precisa, como se ve; y quizás los dos paños bordados con seda negra “para los altares” en Valenzuela, aunque al mismo tiempo se manda instalar el terciopelo de igual color ante el sagrario, según se ha indicado arriba⁹².

- También, algunos “guardapolvos” de lienzo podrían cumplir la misma función, dado el sitio donde están: “en el altar mayor”, como en Pozuelo⁹³ o “en el retablo”, como en Daimiel, aunque con frecuencia se omite dónde se colocaban (Santa Cruz de Mudela, Granátula). El de la iglesia de Abenójar, que es citado

⁸⁸ En Corral de Caracuel, en 1502: un paño negro de lienzo con una cruz blanca para los difuntos; en el mismo año en Miguelturra, otro del mismo color con flecos y la misma cruz “quando ay difuntos”. En cambio, el empleado para las andas de los difuntos en la iglesia de Agudo en 1510 es negro con una cruz roja de Calatrava; y en este mismo año, en Piedrabuena hay un paño para las andas blanco con una cruz de damasco negro.

⁸⁹ 1491, julio 3, Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 11, fol. 256r.

⁹⁰ 1502, enero 31, Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 186v.

⁹¹ 1539, enero 27, Granátula. Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 176r.

⁹² En este caso, queda claro que otro paño nombrado, de damasco negro con una cruz de calatrava de terciopelo carmesí, se emplearía para las andas de los difuntos.- 1549, noviembre 27, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 100r y 105 r.

⁹³ 1495, junio 5, Pozuelo. Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v.

entre la manta de los pies de la mesa sagrada y los candeleros, lo que indica su uso para el altar, tiene representada una imagen significativa, alusiva a Cristo y su sacrificio: “un guardapolvo con un cordero en medio”⁹⁴.

- Los paños negros que cubren imágenes principales harían el mismo servicio en el momento de la consagración; por ejemplo, los de la iglesias de Santa Cruz de Mudela (“un panno de lienço negro de una vara y media questa delante de la ymagen de nuestra sennora”⁹⁵), Puertollano (“una vara de terçipelo negro delante de nuestra sennora”⁹⁶) y Torralba (“un velo de lienço negro colgado delante las ymages”⁹⁷).

- Siguiendo el modelo de los ejemplos explícitos sobre paños de elevación que ofrecían las iglesias de Malagón (donde se llama “palia”) y de El Moral (donde tiene una cruz), encontramos paños semejantes en otros templos. En Corral de Caracuel se menciona simplemente “una palia con una cruz”⁹⁸, pero es citada a continuación de sábanas y manteles y antes de las toallas del servicio litúrgico. Y la doble función de adornar el tabernáculo y resaltar la sagrada forma la cumpliría “una palia con una cruz de lienço questa colgada en el sagrario” (no se dice el color) en la iglesia de Valdepeñas⁹⁹.

- Los velos de lienzo *negro* ante el sagrario se utilizan en las iglesias de El Viso¹⁰⁰ (donde además hay permanentemente “una vara de seda carmesy raso ençima del altar”¹⁰¹, nótese la longitud del paño), Calzada, Malagón, Daimiel, Miguelturra¹⁰², Villarrubia, etc. En la última iglesia, además, se ha documentado

⁹⁴ 1495, junio 20, Abenójar. Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 220v. También en 1502.

⁹⁵ 1502, enero 3, Santa Cruz de Mudela. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 28v.

⁹⁶ 1502, marzo 8, Puertollano. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 74v.

⁹⁷ 1539, enero 4, Torralba. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 129v.

⁹⁸ 1493, enero 11, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 51v. Lo mismo en inventarios posteriores.

⁹⁹ 1537, septiembre 6, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 224r.

¹⁰⁰ 1537, agosto. El Viso. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 10v.

¹⁰¹ 1502, El Viso, enero 2. Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 9r.

¹⁰² 1538, diciembre 29, Miguelturra. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 22r.

la localización del sagrario encajado en el retablo del altar mayor¹⁰³, con lo que el reiterado paño negro de una vara, de terciopelo¹⁰⁴, cumpliría perfectamente la función a la que nos referimos. Como se ha advertido arriba, se deduce que en todas estas iglesias el sagrario ocupa el mismo lugar centrado. Cuando era así y, por lo tanto, la puerta del sagrario ofrecía la oportunidad de fijarle una tela para facilitar la contemplación de la sagrada Hostia, los visitantes se encargaban de ordenar su instalación si no se tenía, como se pudo apreciar en el texto del mandamiento transcrito arriba, dirigido a la iglesia de Valenzuela. Es una prueba de la difusión de esta costumbre.

- Cortinas y sargas relacionadas con el altar se recogen a menudo en los inventarios; de muchas se dice que son para “delante del altar la quaresma” (como los “velum templi”), o para colocar a los pies. Pero algunas cuya colocación no se indica podrían tener aquel uso, particularmente cierta “cortyna de seda rasa vieja *de tocar*” (¿corrida al toque de campanillas que marca la elevación?) que hay en la iglesia de Manzanares, más aún cuando tiene además su cortina de Cuaresma y otra azul y amarilla con flecos que podría ponerse por delante del altar¹⁰⁵. O también la “cortyna negra de lienço” que la hay en la iglesia de Daimiel en 1491¹⁰⁶, descrita en 1495 como “para delante del Ihu” y en 1502 “para delante del sagrario”, que se pone allí permanentemente mientras, por el contrario, un “velam templi” se tiene guardado “para la Quaresma”¹⁰⁷. Quizás el velo de lienzo que cubre el retablo en la misma iglesia, que se manda limpiar en 1495 y cuyo color no se indica, sirve para el mismo efecto.

¹⁰³ 1549, octubre 26, Villarrubia. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 57r.

¹⁰⁴ 1539, febrero 18, Villarrubia. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 467r-467v. En la visita de 1549 se encuentra este pedazo de terciopelo tan viejo y roto que se ordena comprar otro en el plazo de un mes, también negro y de terciopelo o de raso, y sujetarlo como cortinaje a la puerta del sagrario para poder descorrerlo al abrir la puerta.- *Vid.* la nota precedente.

¹⁰⁵ 1495, mayo 24, Manzanares. Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fol. 131v.

¹⁰⁶ 1491, abril 8, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181r.

¹⁰⁷ 1502, enero 20, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 27, fol. 144r.

Si es así, se está procediendo a prolongar el fondo constituido por el pequeño paño negro sobre el que se puede ver la forma, a base de cubrir un espacio más amplio. En las iglesias donde ocurre así, el altar ofrece una imagen donde contrasta el blanco de los manteles con el negro de una especie de zócalo que abarcaría la parte de detrás del altar, el retablo (es de suponer que sólo en su base) y el sagrario; independientemente de que, además, se utilice un paño negro en el momento de la consagración.

Es el sistema que posiblemente se constata en la iglesia de Aldea del Rey, donde el trozo de terciopelo “para ver el sacramento en el altar”, incluido arriba entre los ejemplos más explícitos, es citado inmediatamente después del guardapolvo *negro* que hay sobre el retablo del altar mayor¹⁰⁸. Igualmente, en Malagón, en el mismo inventario donde aparece la pequeña palia de terciopelo negra con raso dorado “para que mejor se vea el santisimo sacramento quando alçan”, ya aludida, encontramos un velo de lienzo negro con una cruz blanca delante del sagrario, y además un paño negro que cubre el retablo. Y en la iglesia de Villarrubia son coetáneos la “vara de terçiopelo negro questa delante del sagrario”, centrado éste en el retablo, y el “velo negro con una cruz por en medio questa delante del retablo en el altar mayor”¹⁰⁹.

La misma multiplicación de paños oscuros, uno fijo y otro de uso circunscrito a la elevación, se encuentra en la iglesia de Calzada: aquí se descarta el guardapolvo para este uso, pues se indica que está “por çielo ençima del altar”, pero hay “a las espaldas” de la mesa un paño de lienzo cárdeno y, sobre todo, “una vara de terçiopelo negro que dio la de juan cavallero la qual esta en el sagrario”¹¹⁰, de donde quizás se podría sacar para la misa al igual que los vasos sagrados y otros objetos. Igualmente, el altar de la iglesia de Puertollano tiene “a

¹⁰⁸ Ambas menciones son tardías, de 1537; antes, otros inventarios del templo citaban “unos pedaços de brocado” (1493) que quizás cumplían la misma función, o tal vez se usaban para sacar el Sacramento.

¹⁰⁹ 1539, febrero 18, Villarrubia. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 467r-467v.

¹¹⁰ 1502, septiembre 29, Calzada. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fols. 329v-330r.

las espaldas” una sarga de lienzo amarillo¹¹¹, pero además, dos “pedaços de seda morada y negra”, un guardapolvo de lienzo negro y otro en el sagrario¹¹².

Queda suficientemente documentada, por lo tanto, una práctica dirigida expresamente a fomentar la piedad eucarística del pueblo, en el contexto de la misa y en su vertiente de contemplar con veneración el Sacramento, y seguramente, esperar obtener frutos de ello. El clero parroquial y las jerarquías calatravas coinciden con esta devoción y facilitan los medios para su desarrollo, entendiendo posiblemente que así, además, encauzan adecuadamente la participación de los fieles en la misa. Una vinculación (misa y contemplación de Dios manifestado) que para muchos fieles sería evidente pero que una buena parte no comparte, pues se limitan a esperar el momento de asistir a la consagración para entrar en el templo.

Por otra parte, se cuidaba que las formas del Sacramento fueran grandes. Cuando los instrumentos o “fierros” para fabricarlas son viejos y de desechan se describen también como “pequennos”. La preocupación de los visitantes en este sentido podría estar relacionada con la mejor visibilidad del Sacramento alzado: - “e trocareys los yerros de faser ostias porque los que agora tiene la dicha yglesia estan dannados e la forma es muy pequenna”¹¹³.

El levantar una pieza oscura por detrás del Sacramento alzado, correrla en ese momento o fijarla, o sujetarla a un sagrario centrado tras el altar, estaba al alcance de todos los templos. Cabe sospechar que su difusión podría ser muy amplia en la baja Edad Media o --como en estas iglesias se ha comprobado-- al final de esta época y comienzos de la Edad Moderna, en diferentes territorios hispánicos, aunque no se haya recogido en otros estudios. Aquí se han ofrecido algunas pautas

¹¹¹ Del mismo color es la sarga puesta en el mismo lugar en la parroquia de Villarrubia en 1502, que hace juego con el “cielo” amarillo con flecos.

¹¹² 1502, marzo 8, Puertollano. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 75r.

¹¹³ 1502, enero 31, Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 189r.

para rastrear los indicios que los inventarios de bienes de los templos pueden aportar.

2.3. CONCLUSIONES.

- La devoción a la Eucaristía relacionada con su consagración en la misa se concentra ante todo en la oportunidad de adorarla en el momento de la elevación. Es el nivel donde existe la más amplia coincidencia entre los cristianos del territorio, clérigos y laicos, sean éstos devotos o bien indiferentes que han prescindido de toda la parte anterior de la misa pero persisten en la costumbre de entrar en el templo al toque de campanilla que indica el acto de “alzar”; y también es un terreno en el que convergen las aspiraciones de todos ellos y las orientaciones de las jerarquías calatravas. Los curas responsables de las iglesias aseguran el realce ritual de la elevación con medios como el tañido de campanillas y los paños negros para ver mejor el Sacramento, sin que apenas tengan que intervenir los visitantes para fomentar su empleo; cuando lo hacen, recogen una práctica perfectamente arraigada en la zona. Sobre todo atendiendo al segundo, es un sistema tan extendido e incluso ampliado --con otras piezas del mismo color colocadas a lo largo de la parte de detrás del altar--, que se deduce su plena sintonía con los deseos de los fieles de contemplar con toda claridad las especies elevadas.

Sin embargo, en un aspecto existe divergencia entre las concepciones de los enviados de la Orden y las de muchos clérigos y laicos. Para los freiles visitantes, del hecho de ser la consagración el centro de la misa deriva una exigencia: es necesario haber presenciado el ritual del alzar en la misa mayor de la propia parroquia para considerar cumplido el precepto dominical. En este punto asumen el papel de la autoridad eclesiástica que lucha contra las costumbres del pueblo y de los clérigos no curados. Precisamente sólo cuando los capellanes celebran misas votivas paralelas a la misa mayor en el mismo templo encontramos una actitud, clerical en este caso, que en cierto modo minusvalora la elevación: son acusados por los calatravos de distraer a los fieles, lo que hemos interpretado

referido a aquella ceremonia, y no esperan a que dicho rito tenga lugar para comenzar sus propias misas, que es lo que los visitantes les mandan en definitiva.

- En el núcleo de esta devoción pero ya no en relación con el acto en sí de contemplar la forma, sino con los modos de albergar y tratar el pan sacramentado en el altar, hemos podido apreciar otras expresiones de la piedad eucarística. La multiplicación y mayor variedad de paños ricos para cubrir y tomar los recipientes sagrados, acreditada en las iglesias del Campo de Calatrava desde los primeros años del siglo XVI, revela cómo entre los responsables del culto (clérigos) y de las iglesias (incluidos eventualmente las autoridades concejiles y los comendadores respectivos) se ha extendido una conciencia de respeto y veneración a la Eucaristía que exige añadir mediaciones entre ella y el altar o las manos del ministro. Y además, las donaciones de estas piezas ricas de tela por parte de seglares denota su sensibilidad en este sentido, al menos la de una parte del pueblo fiel; su devoción a la Eucaristía incluye la valoración de los paños que están en contacto con el Sacramento. Se les ve suministrar también cálices y patenas, aunque con menos profusión, y aunque es general tenerlos de plata en los templos, se ha podido apreciar cierta negligencia en cuanto a mantenerlos en buen estado, achacable al clero y también a aquellas autoridades locales en cada caso.

La provisión para los templos de la propia materia de la consagración, el pan y el vino, ha sido constatada como práctica devota tanto individual como colectiva. Al menos las personas que dejaban esta limosna en su testamento lo hacían con la conciencia de presentar una ofrenda, lo que enlaza con el sentido litúrgico del ofertorio de la misa. Y en todo caso, la harina y el vino solicitados y obtenidos de las gentes de forma sistemática (llega a ser el medio habitual de suministro para las parroquias) les brinda un modo de participar directamente en el hecho de hacer posible la presencia de Dios en la misa; parece indudable el carácter especial de esta limosna dada al templo, como exponente de piedad eucarística.

Como en el caso de las donaciones de los paños necesarios para tratar la Eucaristía, se trata de un modo de contribución seglar al misterio de la transubstanciación (si se quiere, resulta ser también una forma de participar en la misa, pues según su sentido intrínseco, en ella la comunidad eclesial hace un acto de *ofrecer* el sacrificio de Cristo al Padre). La manifestación real de la divinidad, posibilitada por las sagradas palabras que sólo el sacerdote puede pronunciar, es recibida como don al ser contemplada, pero en la medida en que requiere de elementos materiales imprescindibles las gentes pueden colaborar de algún modo a la actualización del misterio, y es interesante comprobar que en cada parroquia los pobladores del lugar han hecho suyo este uso como grupo identificado localmente (y quizás, según esto, el milagro de la transubstanciación se hace también un poco propio, de modo que su sentido local, asociado a una parroquia concreta, predominaría sobre la conciencia de ser un acto repetido por la Iglesia universal).

- A medida que nos alejamos del núcleo de la devoción eucarística asociada a la misa (la propia elevación y las especies consagradas en sí), disminuyen los indicios de reverencia.

Incluso en cuanto a la propia acción de consagrar: no encontramos una proyección general de las medidas disciplinarias del arzobispado toledano para asegurar la corrección del canon, aunque en algunas iglesias no dejan de existir los libros específicos que lo contienen (¿por obediencia a las sinodales?) y también en los inventarios ha dejado cierta huella la devoción por las propias palabras consecratorias. El desinterés de las jerarquías calatravas, directamente responsables de no transmitir aquellos mandatos episcopales, y la general falta de preocupación por la fijación litúrgica, pueden contribuir a explicar este hecho.

Tampoco aquella reverencia llega a alcanzar del todo a otros objetos litúrgicos implicados en la transformación del pan en el Cuerpo de Cristo, si a la vez cumplen una función más amplia. El altar es valorado en abstracto por su sacralidad (lugar privilegiado de enterramiento); quizás por las virtudes que dimanan de él (tal vez los fieles que se postran sobre la propia mesa pretenden

absorberlas de algún modo) y, a la vez, como centro del templo que exige una cuidada ornamentación, enriquecida con más y más aditamentos. Pero en el transcurso del culto, el pueblo no siempre observa el respeto que le debe, los clérigos consienten estas actitudes e incluso ellos mismos menoscaban su dignidad con ciertas conductas. Los visitantes luchan contra todo ello y, si en los niveles anteriores la sintonía entre sus pautas y la piedad general era casi total, en cambio en este aspecto contrastan tales modos de comportarse con la clara preocupación de las jerarquías calatravas por salvaguardar lo sagrado del altar, en la que ocupa un lugar destacado el honor debido al Santísimo Sacramento. Probablemente la disparidad de actitudes se debe a la concepción fragmentaria de la misa, de manera que en la práctica no merece ser honrado de igual manera el altar durante la consagración que en el transcurso del ritual previo.

- El terreno de los sentimientos, emociones y actitudes internas se nos escapa. No contamos con consideraciones expresas sobre, primero, el vehemente deseo de los fieles de ver a Dios en la elevación del pan consagrado, y, segundo, el sentido que dan a su contemplación.

Sin embargo, el deseo o afán en sí y el cuidado por fomentarlo y satisfacerlo sí han quedado documentados: los manifiestan los comportamientos censurados y muchos elementos materiales que tienen que ver con esta acción litúrgica. Habrían sido muy reveladores otros datos sobre conductas acreditadas en otras partes, como las disputas y pleitos por la ocupación de los primeros lugares en las iglesias con el fin de ganar en visibilidad. Hay algún testimonio del interés de los oficiales concejiles por salvaguardar su privilegio de sentarse delante, en contra de los usos de las gentes, y también de los escándalos originados por no guardarse la costumbre de reservar asientos a los honrados y ancianos del lugar. Sin embargo, en estos casos pueden intervenir otros factores, como la reproducción de la estratificación social en los actos de culto o la mera insuficiencia de bancos en los templos. Incluso en alguna localidad la costumbre

particular de invertir los espacios habituales de hombres y mujeres en perjuicio de los primeros (ellas se colocan delante en Villamayor, cuando lo corriente era que se situaran detrás) no había generado problemas en la población, si bien provocó la intervención de los visitantes, y fue por razones de decoro.

Del sentido que internamente dan los fieles a su contemplación del Sacramento en la elevación, habrá que admitir al menos que, como se ha comprobado en otros lugares y refieren los tratados de los eclesiásticos, se trata de una contemplación dinámica: es un Dios que en esos momentos actúa, derrama sus beneficios.

Desde que esto es así, en el paso que va de la adoración (como veneración humilde a quien lo merece por su grandeza) a la espera convencida de unos frutos, puede producirse la desviación desde una actitud propiamente religiosa hacia su derivación cuasi mágica: la confianza en Dios puede verse transformada en la seguridad de obtener determinados efectos salutíferos --corporales-- con independencia de las disposiciones internas. Si ocurre de este modo, se origina de algún modo la cosificación de Dios; la Persona es entonces un Algo divino.

Todo esto hay que tenerlo en cuenta, pero afirmar que las actitudes de los fieles se reducen a ello sería una simplificación excesiva, incompatible con la complejidad inherente a los sentimientos religiosos.

Durante la baja Edad Media y su prolongación hasta mediados del siglo XVI se habían difundido otros modos de aproximarse internamente al misterio de Dios manifestado en la Eucaristía, que conllevan la conformación de otros sentimientos religiosos en un plano más puramente espiritual.

Sin que en ningún caso tengamos noticias acerca de su vigencia entre los cristianos del señorío calatravo, es justo tenerlos también en cuenta.

I) No hay que olvidar la posibilidad de que se identifique el mirar la forma elevada con la comunión de los laicos, algo que incluso la jerarquía eclesiástica

defendía como ya se refirió, y aquí cabe ya una gama de sentimientos situados en un plano distinto, no el de recibir favores corporales parciales sino el que afecta a la persona en su integridad: apropiación de Cristo comunicado, purificación, garantía de salvación eterna o de protección completa frente al mal y el demonio, etc.

2) Cabe la posibilidad de que mientras contemplaban el Sacramento alzado los fieles pusieran en juego ciertas actitudes espirituales mediante la oración, que potenciaban la fe y el acercamiento interno al misterio de Cristo. Tal como se vió al comienzo de este apartado, desde el siglo XIII hasta el final de la Edad Media y después se habían extendido oraciones y jaculatorias para el momento de la elevación, incluso en romance, que expresaban peticiones espirituales, acción de gracias por el sacrificio de Cristo, la fe en su presencia real, sentimientos de adoración, etc.; es cierto que también se recomendaba rezar el *Credo* o el *Pater Noster*, más por ser las plegarias por excelencia que, probablemente, por su contenido, y otros autores exhortaban a hacer las peticiones que se quisiera en el momento de contemplar la Hostia.

3) Frente a la difusión más lógica de las oraciones anteriores, en cambio, muy probablemente el tipo de sentimientos unitivos, con el impulso de compartir la inmolación de Cristo ofreciéndose también al Padre, que experimentaba durante la elevación una mística como la monja alemana Santa Gertrudis (segunda mitad del siglo XIII), deban considerarse excepcionales y basados en un alto nivel de formación espiritual y teológica. Hay que destacar que ante todo, consideraba la elevación no como realización de una presencia sino como el gesto de presentar la ofrenda sacrificial de Cristo¹¹⁴.

¹¹⁴ Santa Gertrudis no separa el momento de la elevación del sentido general de la misa, que es el sacrificial, sino que los identifica plenamente. Un día de la Asunción, a la elevación de la Hostia, “entendió” que decía el Señor: “vengo a inmolarme a Dios Padre en favor de mis miembros”. Y cuando inspiradamente ella “presentó a Dios esta misma Hostia en reparación de sus pecados” y se ofreció a sí misma, le fue dado entender que el cristiano que devotamente se une con Cristo en la misa para rescatar al mundo es aceptado por Dios con la misma complacencia “que Él tiene en la Hostia santa que le es

4) Pues bien, quizás esta última noción, la de ver en la elevación de las especies sacramentadas la actualización del sacrificio de la cruz, sí pudiera caber en los sentimientos religiosos de algunos cristianos, aunque más asociada a la Pasión física del Hombre-Jesús (recordada por las alegorías) que al acto oblativo como tal, hecho por Cristo. Probablemente no sería así para las gentes que habían entrado sólo al alzar, aislando la elevación y entendiéndola seguramente como manifestación divina, pero sí tal vez para otros fieles que hubieran seguido mínimamente la misa rememorando episodios de la Pasión hasta llegar al momento cumbre del sacrificio supremo, el clímax argumental que autores como Hernando de Talavera sitúan en los ritos de la consagración-elevación.

5) Por último, precisamente en esta época la devoción a la Eucaristía *fuera de la misa* puede constituir un contrapeso a la degradación supersticiosa de la visión del Sacramento: no se puede reducir la actitud frente a la Eucaristía a la espera interesada de ciertos efectos materiales derivados de su contemplación directa como requisito indispensable para obtenerlos, si la piedad considera importante la propia *reserva* del Sacramento, oculto a las miradas, al lado de su ostensión. Y este sí es un hecho comprobado en las iglesias del señorío de la Orden. Así, el aprecio por la Eucaristía oculta en el sagrario, acompañado por eventuales actitudes o actos de fe y veneración, podría influir en las actitudes hacia la sagrada forma contemplada al alzarse sobre el altar en la misa, dándoles un contenido más espiritual.

Todo lo referente a estas actitudes internas de los cristianos del territorio calatravo sólo podemos intuirlo. En todo caso, sí se puede decir que la contemplación del Sacramento en la elevación aparece como una experiencia religiosa de especial intensidad. Y hay indicios de que al menos existe un sector sensible a una orientación de mayor madurez religiosa: la de venerar gratuitamente

ofrecida”.- C. VAGAGGINI: *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, Madrid, 1959, p. 737.

te las sagradas especies, por el hecho de serlo, tal como se pudo apreciar a través de las donaciones de los paños ricos necesarios para evitar el contacto directo con ellas. La exploración de algunos signos de la devoción eucarística disociados de la misa podrá redundar en la misma línea.

I.3. VENERACIÓN A LA EUCARISTÍA FUERA DE LA MISA

A esta corriente devocional responden también una serie de prácticas y comportamientos. Vamos a estudiarlos en dos vertientes: por un lado, los que se refieren al Sacramento reservado en el templo, distinguiendo el modo como se custodia de las actitudes hacia él; y por otro lado, los indicios de la veneración a la Eucaristía sacada fuera de las iglesias.

Hay que advertir que existen signos de devoción colectiva a las sagradas especies para los cuales la documentación no siempre permite diferenciar si se dirigían a una u otra de las dos vertientes señaladas, cauces de devoción laica que seguramente atienden a todos los aspectos, y lo hacen, como se verá, en una gradación de responsabilidades que va desde la mera financiación de la iluminación para la Eucaristía a otros actos de culto solemnizados.

Nótese previamente, además, que este terreno del culto eucarístico resulta de carácter eminentemente parroquial¹. La veneración a las sagradas especies durante su elevación en la misa, que se ha tratado arriba, puede tener lugar en las celebraciones eucarísticas de iglesias mayores, pero también en las misas de

¹ Es raro que alguna cofradía de las denominadas “del Corpus Christi” desarrolle sus actividades o se asocie con centros diferentes al centro de culto eucarístico por excelencia que es la parroquia, pero no se ha dejado de documentar algún caso, como excepción, en que cofradías así resultan ligadas a un hospital homónimo, y también, un hecho más raro, a una ermita con ese nombre (así sucede en Argamasilla). De todos modos, existen otros modos de expresión de culto eucarístico además de la organización en cofradías: posibles actos de exposición del Sacramento, por ejemplo; o formas de limosna institucionalizada que vinculan entre sí a los bienhechores en una cuasi cofradía; o asociaciones de tomadores de bulas del Corpus Christi, etc. Todo ello, efectivamente, tiene su marco natural en el templo parroquial, como también el culto a la Eucaristía sacada de la iglesia mayor como Viático (no podía ser de otro modo, pues supone la administración de un sacramento, la comunión, y además por parte del rector o cura o un clérigo delegado suyo).

ermitas, capillas de hospitales, oratorios, etc. Sin embargo, la devoción hacia el Santísimo Sacramento reservado en el sagrario (o al menos, el afán de honrarlo) encuentra su ocasión y espacio en el cauce parroquial.

Es en las iglesias con ese carácter donde se cuida el realce de la reserva, tanto en la realidad (que conocemos no sólo para el Campo de Calatrava sino también en la provincia o partido de Zorita), como en la voluntad normativa eclesiástica, la general y la de sínodos y concilios de la archidiócesis de Toledo; también es así en la perspectiva de los visitantes calatravos que recorren el señorío e inspeccionan los recipientes eucarísticos para terminar realizando específicas visitas a los sagrarios, siempre *en las iglesias mayores*; puede añadirse, además, que el derecho o no a supervisar los sagrarios, como también las pilas bautismales, era una de las competencias discutidas a las jerarquías del arzobispado toledano en el Campo de Calatrava (la Orden aceptó esa potestad), y todo ello se refería a las iglesias parroquiales y no a otro tipo de templos.

En suma, parece que el disponer de sagrario con la reserva sacramental es uno de los elementos definitorios del carácter parroquial de las iglesias, igual que la administración de los sacramentos, la pila bautismal y el poseer cura propio. De hecho, en algún caso parece que es el traslado del Santísimo Sacramento reservado el hito que marca el inicio de la función parroquial cuando ésta pasa de un templo anterior, que desde entonces queda como ermita en la localidad, a otro templo nuevo; es lo que se documenta en el caso de Manzanares². Igualmente,

² En 1520 el cura o rector de la anterior parroquia de Nuestra Señora de Gracia (el calatravo frey Martín Sánchez Manzanares) trasladó solemnemente el Sacramento desde ese templo al nuevo.- Inocente HERVÁS Y BUENDÍA: *Diccionario histórico-geográfico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1890, p. 328, nota a. La nueva iglesia, ahora parroquia, es la llamada quizás ya entonces, o poco después, de Santa María de Altagracia. Es la advocación que le atribuyen las *Relaciones Topográficas* de Felipe II, que también refieren por entonces (1579) que el anterior templo que había tenido la misma función ha quedado como una ermita de gran devoción; este documento llama de Nuestra Señora de Gracia a la citada ermita y anterior parroquia, pero nosotros la hemos documentado en los libros de visitas calatravos como Santa María La Mayor desde 1493 (a ese año remite la visitación de 1495, mayo 25, Manzanares. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6109, núm. 37, fol. 129v).

cuando una ermita sin condición parroquial termina asumiéndola, por constituir el núcleo del culto religioso de una concentración suficiente de habitantes (quintería, “anejo” o aldea, sin concejo propio, de otra villa), esgrime como acreditación de su condición de *iglesia* el tener sagrario, además de cura y pila³.

³ Caso de la quintería de Cabezarrubias (casi en Sierra Morena), dependiente jurisdiccionalmente de la villa de Puertollano: a través de las visitas calatravas, sabemos de la existencia de su *ermita* de San Gabriel entre 1491 y 1537. Seguramente ya entonces desempeña funciones cuasi parroquiales, quizás por el sistema de acudir allí algún clérigo de Puertollano (aunque a veces, en casos así, se exhortaba a los pobladores a trasladarse en las pascuas a la parroquia de la villa cabecera del alfoz para recibir los sacramentos, algunos de éstos al menos --confesión, comunión). Pero es en 1570 cuando el templo aparece denominado como la *iglesia* de San Gabriel de Cabezarrubias, lugar todavía sin concejo pero ya con unos 50 vecinos: el informador del dato, en las *Relaciones Topográficas* de Felipe II (1575) explica que dicha iglesia *tiene cura, pila y sagrario*.- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones Topográficas*, Puertollano, resp. 57, p. 421.

Capítulo 1

LAS CONDICIONES DE LA RESERVA EUCARÍSTICA

Se va a atender ahora al modo de la reserva, bien documentado en los libros de visitas. Las actitudes de los cristianos en relación con el Sacramento presente en sus templos, que se tratarán después, nos son mucho menos conocidas. Separamos los dos aspectos (el estático y el dinámico en el terreno de la Eucaristía reservada como objeto de devoción) en beneficio de la claridad expositiva, pero en realidad están unidos: la cuestión de si el sagrario aparece como un foco de atención inequívoco para los asistentes a las celebraciones del templo conduce a preguntarse si, en ese caso, es considerado el lugar de la presencia real de Cristo y ésta se venera como tal. La respuesta a la segunda cuestión es difícil, pero al menos puede vincularse con la primera: en la medida en que la honra externa a la Eucaristía se vea incrementada, será mayor la consciencia sobre la realidad que significa. A su vez, el propio interés por dar un realce material al Sacramento puede ser considerado un signo de devoción eucarística. El problema es saber hasta qué punto este signo, elaborado desde los templos, es la expresión de un sentir general o resulta inducido desde la jerarquía o el propio clero parroquial, si sintoniza o no con el sentir de los fieles⁴.

⁴ En realidad, es un problema de orden epistemológico, común a otros aspectos de la religiosidad y extensivo a otras fuentes, como pueden ser las canónicas. Cuando se constatan prácticas devocionales, es difícil discernir su grado de extensión; y aún estando generalizadas, distinguir si son resultado de una corriente espiritual o, todavía sin coincidir con la tendencia común, se trata de usos que se pretende inculcar y que en un futuro podrán dar lugar a nuevos matices en el sentimiento religioso.

1.1. LOS SAGRARIOS Y LOS SIGNOS DE RESPETO: LA INFORMACIÓN DE LAS FUENTES Y LA INTERVENCIÓN DE LAS JERARQUÍAS CALATRAVAS.

Las fuentes ofrecen abundantes datos sobre el modo cada vez más cuidado de reservar la Eucaristía en las iglesias del Campo de Calatrava, realzándola ostensiblemente como signo de respeto y reverencia y, a un tiempo, protegiéndola, con una actitud defensiva presumiblemente frente a los posibles ultrajes infligidos por sacrílegos e infieles⁵. Desde el siglo XII, después de las controversias sobre la presencia real, la reserva eucarística no tiene como único sentido el disponer del Sacramento para administrarlo como viático a los enfermos, un uso universal y antiguo en la Iglesia --aunque sigue siendo el principal motivo según la disciplina--, sino también la adoración de Jesucristo oculto bajo las especies⁶. La tercera finalidad, la práctica de la comunión fuera de la misa, había perdido vigencia desde la alta Edad Media.

⁵ Pedro Ciruelo, en su obra contra las supersticiones y hechicerías escrita en 1530, da fe de las prácticas de los hechiceros que utilizan los elementos más sagrados del altar. Por otra parte, cuando el arzobispo Carrillo prescribía en el sínodo de Alcalá de 1480 que el lugar donde estuviera el Sacramento se cerrara con llaves, insistía en que sólo las tuviera el cura “y no las fie de persona alguna, ni de lugar que otro ninguno llegue a la Eucaristía”.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 319.

⁶ R. BÉRAUDY: “El culto de la Eucaristía fuera de la misa”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1964, p. 496.

Resulta casi innecesario advertir que se reserva únicamente el pan consagrado (la Eucaristía guardada se menciona como “Corpus Christi”), puesto que desde el final del siglo XII se había generalizado el rito de la comunión de los enfermos bajo la única especie de pan para evitar los problemas que ofrecía la reserva del vino⁷.

Si la práctica de conservar la Eucaristía está plenamente atestiguada en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, según los inventarios que conocemos desde 1471, más difícil es conocer en qué lugar de los templos se custodia y qué piezas de mobiliario se utilizan: ¿sagrarios? ¿simples arcas con las sagradas especies? Nos interesa este aspecto y sobre todo, el modo de guardar en el interior el Cuerpo de Cristo.

Contamos con un tipo de información excepcional a partir de 1509-1510, las visitas sistemáticas hechas por los enviados calatravos específicamente a los sagrarios de las iglesias (más abundantes desde la década de 1530): describen los elementos que hay dentro del mueble y cómo se disponen, aprueban lo que encuentran o mandan añadir algo necesario a su juicio, y ocasionalmente hay referencias al aspecto exterior del sagrario. Sin embargo, para el periodo anterior hay que recurrir a los inventarios de bienes de los templos, y éstos resultan mucho menos explícitos. Incluso adolecen de una omisión importante: son escasas e indirectas las referencias a los sagrarios en sí mismos, como muebles o a modo de armarios; en cambio, se mencionan los relicarios o cajas que guardan el Sacramento.

Vamos a detenernos brevemente en estas fuentes porque, aparentemente, hay un fuerte contraste entre el modo de reservar la Eucaristía antes y después de producirse aquellas visitas particulares a los sagrarios. Parecería que en las

⁷ *Ibid.*, p. 479.

iglesias sólo desde el final de la primera década del siglo XVI se atiende con especial cuidado a la reserva y, además, que es la actuación de los visitantes calatravos la que a través de sus mandatos configura una devota manera de honrar la presencia real de Cristo.

Como se ha advertido, los inventarios de las últimas décadas del siglo XV ni siquiera suelen mencionar los sagrarios. ¿Podría deducirse entonces que en esta zona la mayor parte de las iglesias se limitaban al uso de pequeñas cajas o cofres para contener el Cuerpo de Cristo (sobre el altar, por ejemplo)? Según esto, no se habrían generalizado los sagrarios en las tres últimas décadas del siglo XV y, en cambio, después se habría extendido su empleo por efecto, en parte, de las visitas. En realidad, el prescindir del sagrario como tal no resultaría tan extraño, puesto que no existía una disciplina común para la reserva de las especies eucarísticas; más aún si se acepta la afirmación de que los tabernáculos inamovibles fueron raros antes del siglo XVI⁸, lo que no todos los estudiosos comparten⁹.

Sin embargo, existen indicios de que ya antes de 1509 se utilizaban los sagrarios en las iglesias calatravas. El que no se nombren parece deberse más bien al hecho de que no constituyen un objeto particular de atención a la hora de confeccionar los listados de bienes.

Así, los inventarios incluidos en las visitas de 1471, 1491, 1493, 1495 y 1502 suelen iniciarse con un primer bloque de objetos preciosos por su uso y su valor (muchos son de plata): a la cabeza, cada vez más a menudo, figura la arqueta o un recipiente similar donde está el Sacramento. Y después otras cajas y cofres, cruces, cálices, crismas y ampollas para los óleos, y en ocasiones paños ricos para servicio del altar y administración de los sacramentos. Estas relaciones presentan los objetos aislados, nombrados sucesivamente: por ejemplo, se

⁸ R. BÉRAUDY: “El culto de la Eucaristía fuera de la misa”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, 1964, p. 490.

⁹ Mario RIGHETTI cita los tabernáculos murales (*armarium, sacrarium*) como sistema más difundido entre los siglos XIII y XV, si bien aclara que esto ocurrió sobre todo en Italia y en Alemania.- *Historia de la liturgia*, I, p. 503.

consigna el relicario de plata donde está el Santísimo Sacramento (a veces, sin esta última indicación), y luego un cofre de marfil, después un ara, corporales, etc. Sin solución de continuidad sigue la mención de otros bienes muebles, normalmente los relacionados con el altar (sábanas, manteles, frontales).

Pues bien, sólo a veces, al final de aquel primer bloque aparece una indicación preciosa: “questa todo en el sagrario”. Y cuando a partir de 1509-1510 las visitas específicas a los sagrarios describen cómo estaba reservada la Eucaristía, aquellos mismos elementos, que en los inventarios citados aparecían sin una articulación entre sí, se convierten en recíprocamente complementarios; por ejemplo, el relicario con el Sacramento tiene debajo un corporal y todo se guarda dentro de un cofre, que a su vez reposa sobre un ara. Además, a menudo se dice expresamente que los otros objetos valiosos, los que simplemente se citaban seguidos en los inventarios (cálices y patenas, crismas, paños, etc.), se guardan también en el sagrario.

En efecto, muchos inventarios pretenden sólo consignar cada uno de los bienes de los templos, con mayor fidelidad si se trata de objetos de valor, pero sin interés por reconstruir descriptivamente la apariencia de un conjunto indicando cómo se complementaban¹⁰. A la vez, el lugar donde se guardan los objetos resulta secundario --aunque se trate de la reserva eucarística--, y del mismo modo que unas veces se reseñan los arcones donde están los ornamentos y otras no, puede omitirse fácilmente la mención de los propios sagrarios¹¹.

¹⁰ El de las omisiones sobre el uso de los bienes es un problema general de estas relaciones de objetos. Ocurre lo mismo, por ejemplo, con el revestimiento del altar: hay inventarios que permiten reconstruir su apariencia al señalar que el antecama se coloca “a los pies” y una palia “detrás”; pero muchos otros se limitan a nombrar estas piezas de tela sin ninguna indicación del lugar que ocupan.

¹¹ Se trataría de hacer constar los objetos para el culto contenidos en las iglesias, y no los lugares donde se guardan, ni los elementos fijos o más o menos propios de la estructura arquitectónica del templo; no se inventaría el sagrario como tampoco los altares, ni las capillas, ni las imágenes en sí mismas (sí, en cambio, sus vestidos y los manteles, sábanas, etc., ornamentales o litúrgicos). Es decir, los inventarios no describen el templo, sino que registran su contenido susceptible de verse disminuido o incrementado.

Son las inspecciones particulares hechas más tarde a estos edículos las que vienen a iluminar retrospectivamente las escuetas menciones de los inventarios, permitiendo articular una serie de objetos --citados todos al comienzo-- alrededor de la honra de la Eucaristía. Esto no quiere decir que no se pueda apreciar una evolución de un periodo a otro: el hecho mismo de que desde 1509 las visitas a las iglesias incluyan este examen especial indica una intensificación de la atención a la reserva eucarística; en el transcurso de ellos los visitantes tendrán ocasión de modificar el modo de la reserva, y sin duda lo hacen en el sentido de multiplicar los signos de respeto.

Por lo tanto, aún con cautela, puede afirmarse que en las últimas décadas del siglo XV (y, por supuesto, en las primeras del XVI) en las iglesias calatravas la Eucaristía se encontraba reservada en sagrarios, fueran fijos o móviles, bien pequeños tabernáculos transportables que guardan estrictamente la *capsa* eucarística (sería el sistema del *conditorium*¹²), o bien otros mayores a modo de armarios. Hay excepciones a esta generalización, de todos modos, y en iglesias de lugares tan importantes (al menos simbólicamente, y para la Orden de Calatrava) como la de Aldea del Rey. La visita a su iglesia mayor de San Jorge en marzo de 1510 incluye el mandato de hacer un sagrario¹³.

Con la aclaración precedente, se comprueba una vez más que la diferente expresividad de las fuentes no ha de condicionar la imagen de la realidad: un tipo de fuente directa (examen de los sagrarios hecho por los visitantes) sólo refleja mucho mejor un fenómeno, pero no lo crea; y sí puede ayudar a descifrar los

¹² Más primitivo que el posterior sagrario *stricto sensu*, pero precursor suyo.- M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 502.

¹³ "... pues la yglesia no lo tiene". Estará situado, exigen los visitantes, "a la mano izquierda del altar". Se hará "con buen maestro", se pintará por dentro y podrá cerrarse con llave.- Ibid., Leg. 6076, núm. 17, fol. 258r.

indicios suministrados por otra que resulta ser más indirecta para esta información concreta (los inventarios con sus menciones inarticuladas de objetos).

* * *

Atendiendo ya a la reserva del Sacramento como vertiente de la devoción eucarística, valoraremos brevemente la acción de las jerarquías calatravas en el contexto de tendencias eclesíásticas más generales y después pasaremos a la describir las modalidades de albergar el *Corpus Domini* en las iglesias.

En las iglesias calatravas, como es habitual, el sagrario con la reserva del Santísimo Sacramento se encuentra colocado más o menos cerca del altar. Puede decirse que progresivamente se convierte en una referencia más importante.

Los sínodos toledanos del final del siglo XV (los de 1497 y 1498¹⁴, entre otros) se preocuparon por el respeto y la honra de la reserva. Estipulaban que ante los sagrarios ardiera continuamente una lámpara de aceite y encargaban a los visitadores diocesanos la inspección de aquéllos: en concreto, debían señalar en las iglesias el lugar donde con más reverencia y más decentemente se colocase el sagrario con su luz permanente. Además, ordenaban la renovación del Sacramento cada ocho o quince días (según se trate de unos u otros sínodos), el lavado mensual de los corporales y los gestos de respeto debidos¹⁵. Puede notarse que en relación con la Eucaristía reservada, sínodos del siglo XIV que ya se ocupaban de ella la asociaban sobre todo con la comunión de los enfermos: “curatus paratam habens semper Eucharistiam pro infirmis”, si bien no se dejaba de ordenar “[eam]

¹⁴ Sínodo diocesano de Alcalá de 1497, 6; Sínodo diocesano de Talavera de 1498, 6.- Pubs. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos*, pp. 345 y 355 respectivamente.

¹⁵ Además de los sínodos anteriores, ordenaba también la consagración de una nueva forma al menos cada quince días el sínodo diocesano de Alcalá de 1480, 27. Aún antes otros sínodos habían mandado hacer lo mismo cada ocho días (el diocesano de Toledo de 1323, 14).- *Ibid.*, pp. 181 y 319.

munde, caute ac honorifice custodiens”¹⁶. En cambio, las posteriores disposiciones del final del siglo siguiente ya aludidas no recuerdan, por innecesario, que ha de tenerse el Sacramento dispuesto para llevarlo como Viático; ahora inciden en el aspecto de la veneración: ha de estar “en lugar singular e limpio e sennalado, donde con gran devocion y reverencia sea tratado”¹⁷, y cuando se constata que “non esta en muchas yglesias deste nuestro Arçobispado con aquella reverençia e acatamiento que podria estar” (según las sinodales de 1497 y 1498) es cuando se toman las medidas que se han referido.

En realidad, los visitadores calatravos no comienzan a hacer visitas sistemáticas a los sagrarios hasta los años 1509-1510, aunque de entonces se han conservado muchas menos que las correspondientes a la década de 1530 y más adelante. Se hacen eco así de la disposición de los sínodos citados. Tardan en hacer suya esta misión de vigilar la “decencia” y “honestidad” del Santísimo Sacramento; pero cuando la asumen desarrollan un celo que alcanza sobre todo al interior de los sagrarios. Nada se conserva en sus mandatos sobre la renovación periódica de la reserva sacramental, pero sí se atestigua directa o indirectamente su preocupación sobre la luz permanente ante el sagrario y por la debida reverencia que le deben tener los fieles.

Y ocasionalmente recuerdan a los curas la obligación de dejar “una reliquia” del Sacramento en un cáliz en el sagrario cuando se lleve a visitar a los enfermos, “porque no es justo que en ningun tienpo falte en la yglesya sacramento como hasta aqui se hazia en el tienpo que se llevava a los enfermos”¹⁸.

A través de los inventarios se aprecia una creciente importancia del culto a la Eucaristía, aunque hay que advertir que desde luego no existe ningún testimonio sobre actos culturales concretos. Se le honra rodeándolo con una ceremonia

¹⁶ Sínodo diocesano de Toledo de 1323, 14.- *Ibid.*, p. 181.

¹⁷ Sínodo diocesano de Alcalá de 1480, 27.- *Ibid.*, p. 319.

¹⁸ 1537, Corral de Caracuel.- A.H.N., OO.MM., Cjo, Leg. 6079, núm. 1, fol. 266r.

de paños, velos y cortinas que va claramente en aumento en el periodo que estamos considerando, tanto en el interior --se multiplican las cajas y arquetas que guardan el Santísimo hasta, por último, el cofrecito o relicario de plata, y los paños y también aras en la base y en la parte superior-- como en el exterior. Es una muestra de la mayor veneración a la Eucaristía. Hay que decir, de nuevo, que esta creciente valoración de la reserva sacramental como objeto de veneración parece deberse más a una tendencia general que a las directrices de los visitantes calatravos, o al menos ambas van parejas: cuando éstos centran su atención especialmente “y ante todas cosas” en los sagrarios, ya en la mayor parte de las iglesias se viene dando el esfuerzo por acomodar con un mayor lujo el Sacramento en el interior y revestir exteriormente el sagrario. La acción de las jerarquías calatravas, en suma, no introduce novedades, sino que confirma e intensifica una corriente de progresiva veneración.

1.2. RECIPIENTES BÁSICOS DE LA EUCARISTÍA.

Los inventarios iniciales (1471, 1491) apenas describen el lugar donde se tiene el Santo Sacramento. Hay alguna referencia a la “**caxeta**” que lo guarda¹⁹ y muy a menudo se mencionan **custodias**.

Normalmente las últimas se utilizan para sacarlo en procesión o llevarlo a los enfermos, pero pueden ser empleadas también para la reserva en la iglesia como a veces se comprueba: es el caso de los templos de Daimiel (“una custodia de plata con su tapador en questa el Corpus Christi”²⁰) y de Almagro, que además tienen otra custodia grande de plata²¹. En ambos casos, ya que las custodias implican la manifestación visible del Sacramento, parece lógico pensar que, si la mayor se reserva para las ostensiones fuera del templo, la que guarda la Eucaristía en la iglesia podría servir eventualmente para su contemplación sobre el altar o dentro del sagrario abierto, como en esta época a veces se hacía. Esto apuntaría a la existencia de actos culturales de adoración en el templo, pero se trata de una deducción hipotética.

¹⁹ 1471, Caracuel. Ibid., Leg. 6075, núm. 1, fol. 63r.

²⁰ 1491, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 180v.

²¹ En Almagro hay una custodia pequeña de marfil con una cruceta encima y otra “grande con sus pilares al derredor e seys apóstoles con luna e cruseta, toda obrada”.- 1491, Almagro. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122r.

Quizá tengan también el Sacramento guardado permanentemente en custodias, por estas fechas, las iglesias de Pozuelo²² y Villamayor²³. En sus inventarios se cita la custodia al comienzo, justamente en el lugar y en sustitución de los cofres o arcas donde en otras iglesias se dice que está el Corpus Christi. No disponen de otra custodia más grande, así que ésta serviría para todos los usos (reserva, procesiones, llevar el Viático). Sin embargo, tal vez no era así²⁴ y haya que pensar en una omisión de los inventarios: quizás simplemente se elude la mención de las cajas que guardan el Cuerpo de Cristo (sobre todo, si no son de plata) y se fija sólo la atención en las custodias para sacar fuera el Sacramento, como objetos valiosos que generalmente se almacenan en los sagrarios. De hecho parece que esto es lo que ocurre en Piedrabuena: varios inventarios mencionan sólo la custodia en el sagrario, sin indicar que encierre el Sacramento, hasta que en 1510 se cita el cofre que cumple esta misión²⁵; es fácil que éste último se hubiera omitido antes, y por el contrario es difícil que se pasara de albergar la Eucaristía en custodia a hacerlo en una caja, pues en todo caso el cambio suele tener lugar en el sentido contrario.

Así, desde nuestro punto de vista los casos de la guarda del Sacramento dentro de estos recipientes ricos y con ostensorios seguramente son excepcionales todavía en el transcurso del siglo XV al XVI, pues son pocos los datos claros que

²² Se señala que un relicario de plata que había dentro del sagrario se deshizo para hacer un cáliz; y se describe una custodia de plata con su tapador y cruz encima, que está dentro del sagrario: 1495, Pozuelo. *Ibid.*, Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v.

²³ 1502, Villamayor. *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 12, fol. 98r.

²⁴ Reservar la Eucaristía en custodias no es lo habitual en los años finales del siglo XV e iniciales del XVI, salvo en iglesias importantes (y los de Pozuelo y Villamayor son templos que no alcanzan desde luego la entidad de los de Daimiel y Almagro), y, por otra parte, se tendía a limitar el uso de los objetos más ricos y, sobre todo, únicos, como son estas custodias.

²⁵ “Una custodia de plata dorada con su cruseta dorada ensima e sus espejos de veril”: 1471, Piedrabuena. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 1, fol. 69r. Lo mismo en 1491, 1495 y 1502. Sin embargo, en 1510 se cita, junto a la “custodia de plata pequenna con una crus ençima” un cofre pequeño de marfil donde está el Santo Sacramento.- *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 33, fol. 198r.

lo indiquen. Sin embargo, parece que lo verdaderamente deseable es que, efectivamente, el Cuerpo de Cristo esté guardado en una custodia dentro del sagrario: al inspeccionar la iglesia de Granátula los visitantes consideraron que el relicario (de plata) donde está el Sacramento era “muy pobre” y ordenaron convertirlo en custodia añadiéndole dos marcos más de plata, además de disponer ciertos cambios para el sagrario²⁶. Este testimonio es interesante porque puede indicar la respuesta a una necesidad: exponer el Sacramento a la adoración de los fieles sin procesión ni salida del templo, como se ha apuntado, sino tal como se reserva en el sagrario²⁷. Los visitantes estarían reflejando un uso quizás no muy generalizado y a la vez, tratarían de fomentarlo. En todo caso, al avanzar la primera mitad del siglo XVI se hacen más frecuentes las custodias para tener en ellas la reserva permanente; si en San Juan de Pozuelo el dato no era seguro en 1495, en cambio en 1550 queda claro que el Sacramento se guarda en ella²⁸.

Mucho más frecuente es el uso de **relicarios de plata**, pero en la última década del siglo XV lo eran aún más las simples **cajas (o cofres) de madera**.

Efectivamente, con frecuencia los inventarios muestran que se guarda el Santo Sacramento directamente en “relicarios” de plata pequeños metidos en el sagrario²⁹ (“un relicario pequenno de plata blanca con una cruz pequenna” para

²⁶ 1510, Granátula. *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 19, fol. 351v. Esta iglesia no poseía ninguna otra custodia (inventarios de 1491 y 1493).

²⁷ Otra posibilidad es que las pequeñas custodias y los relicarios sean la misma cosa (los últimos sirven para “custodiar” el Cuerpo de Cristo), salvo la diferencia de tamaño a favor de las primeras. *Vid. infra* la referencia sobre la iglesia de Aldea del Rey en 1537: la visita al sagrario describe el Sacramento guardado en un relicario, mientras que el inventario del mismo año dice que se encuentra dentro de una custodia.

²⁸ El inventario de este año cita la custodia de plata sobredorada, con su cruceta, “con el Santissimo Sacramento” en el sagrario.- 1550, mayo 19, Pozuelo, igl. San Juan. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 16, fol. 1r.

²⁹ 1491, **Bolaños**. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 8, fol. 162v (lo mismo en 1495). 1491, **Valenzuela**. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 7, fol. 113v. Parece ser así también en 1502, **Calzada**. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 31, fol. 329r. El relicario de plata que tiene la iglesia de Santa María de **Cañada El Moral** para guardar el Sacramento lo había donado el Comendador Mayor: 1510, *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 27, fol. 222r. 1502, **Miguelturra**. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r.

tener la Eucaristía³⁰; “un relicario de plata con su tapador y cruseta en questa el Corpus Christi”³¹); algún templo lo cambiará más adelante por recipientes mayores, la pequeña custodia. Por supuesto, los templos suelen tener relicarios también para guardar propiamente reliquias, y si utilizan el relicario de plata para el Sacramento meten aquéllas en arquetas³².

Sin embargo, en la última década del siglo XV el “Corpus Christi” se reservaba en muchas iglesias en cajas de madera: arcas³³, arquetas de pino pintadas³⁴ o simplemente arquetas de madera³⁵, pequeños cofres de madera³⁶ (a veces, de madera dorada³⁷), de marfil³⁸ o de otros materiales que no se especifican³⁹.

En varios casos se sustituirán más adelante por relicarios de plata; se comprueba pocas veces que los visitantes tuvieran que intervenir para que así se

³⁰ 1495, Valenzuela. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 69v. Lo mismo en 1502.

³¹ 1493, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 212r (lo mismo en 1495 y en 1502).

³² 1491, Valenzuela. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 113v.

³³ 1491, **Santa Cruz de Mudela**. Ibid., Leg. 6075, núm. 3, fol. 33r. 1491, **Villarrubia**. Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 194v. 1493, **Corral de Caracuel**.- Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 51v (lo mismo en 1502). 1493, **Torralba**. Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 323v (lo mismo en 1495 y en 1502; aunque el inventario de la última fecha menciona una custodia recientemente adquirida, el Sacramento sigue guardándose en el arca).

³⁴ 1491, **Aldea del Rey**. Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 107v (lo mismo en 1493). 1493, **Carrión**. Ibid., Leg. 6075, núm. 19, fol. 310v. 1493, **Mestanza**. Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 198v.

³⁵ 1493, **Abenójar**. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 85v (lo mismo en 1495 y en 1502). 1493, **Cabezarados**. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 81v (lo mismo en 1495). 1493, **Caracuel**. Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 55v. 1493, **Puebla de Don Rodrigo**. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 89v (lo mismo en 1495). 1493, **Saceruela**. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 94v (también en 1495). 1495, **Agudo**. Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 232v (aquí se cita “un sagrario bueno”).

³⁶ 1491, **Calzada**. Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 84r. 1491, **Granátula**. Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 99v (lo mismo en 1493).

³⁷ 1502, Tirteafuera. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65r.

³⁸ No aparecía citado antes de esta fecha: 1510, Piedrabuena. Ibid., Leg. 6076, núm. 33, fol. 198r.

³⁹ “Un cofre pequenno en questa el Corpus Christi”: 1491, **Malagón**. Ibid., Leg. 6075, núm. 11, fol. 255v (lo mismo en 1493); en 1502 se describe como “un cofre de Flandes tunbado en questa el Corpus” (Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 186v). 1493, **Alcolea**. Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 61v. 1509, **Santa Cruz de Mudela**. Ibid., Leg. 6076, núm. 6, fol. 54r.

hiciera, pero hay algunos casos: la inspección de 1502 a la iglesia de Alcolea reveló que no se había obedecido el mandato de los anteriores visitadores (1495) relativo a comprar una caja de plata “en queste el corpus” (se tenía en un “cofre” pequeño), así que hubo que reiterar el encargo de que los oficiales concejiles se ocuparan de ello (sin multa por la desobediencia, aunque se hace constar que en realidad la merecen)⁴⁰. Se citan más abajo otras dos iglesias, la de Villarrubia y la de Aldea del Rey, donde también se produjo reiteradamente esta dejadez a la hora de sustituir cajas de madera u otro material por cajas o relicarios de plata para albergar el Sacramento, aunque en ambos casos los últimos habían sido donados al templo. Todavía en 1549 en el templo parroquial de Santa María en Villarrubia se encontraba el Sacramento “puesto en un cofrecico de marfil pequeño syn çerradura”; aunque los visitadores juzgaron que se guardaba “deçentemente, ençima de un ara y corporales”, ordenaron trasladarlo:

“porque la dicha yglesia tiene un relicario de plata, aunque es pequeño, estara mas deçente en él el Santisymo Sacramento que no en el dicho cofrecico, mandamos a vos el dicho Rector luego lo hagays traer de casa de Françisco mayordomo donde hallamos que estava, y en el lo pongays, so pena de un florin de oro para los Martires del Sacro Convento de esta Orden”⁴¹.

En la misma época tardía, hay iglesias donde es la escasez de medios la que obliga a guardar la Eucaristía en pequeñas cajas de madera, caso de la de Picón; el hecho de que los visitadores se abstengan de ordenar la compra del relicario de plata, y otros datos relativos a la pobreza de este templo, lo confirman. Se intentaba compensar la modestia del recipiente, la “caja de palo pyntada”, añadiendo otros elementos sacros: una hijuela debajo de ella; la caja dentro de un

⁴⁰ 1502, abril 17, Alcolea. Ibid., Leg. 6110, núm. 17.

⁴¹ 1549, octubre 26, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fols. 57r-57v.

cofre de madera pintado sobre un ara con corporales...⁴² Los freiles calatravos calificaron el modo de la custodia como “deçente” y dispusieron una mayor ornamentación para el sagrario a base de pintura y telas.

⁴² 1550, abril 30, Picón, igl. San Salvador (visita hecha desde Corral de Caracuel,

1.3. REVESTIMIENTO Y MULTIPLICACIÓN DE LOS RECIPIENTES.

Estas custodias, cajas, cofres y relicarios guardados en el interior del sagrario se recubren con **tocas** de seda⁴³, con las llamadas “**implas**” (“ynplas”) de seda, y con **velos** ricos y “delgados” (como “un paris rico con sus cabos de seda que dio Pedro Chillon”⁴⁴). Son preferentemente blancos pero también de otros colores (“un panno rico destos que disen almalafa morado para ençima el Corpus Christi”⁴⁵).

Pero además, en ocasiones al abrir el sagrario lo que se encuentra es un **cofre** o arca que a su vez guarda el relicario donde está finalmente el Sacramento (metido el relicario en una *arqueta* de madera, en el caso de Argamasilla⁴⁶), algo que se generalizará mucho más después del 1500. Por ejemplo es así en El Moral en 1502, donde aquel cofre es producto de una donación⁴⁷; es posible que este sistema se repita en otros lugares donde se cita “un cofre de madera pequenno en questa el Corpus Christi” y a continuación el “relicario de plata”⁴⁸. En Piedrabue-

con mandamientos a los oficiales de esta villa). Ibid., Leg. 6080, núm. 17, fols. 2v-2 bis r.

⁴³ Como la que cubre la custodia en el sagrario de la iglesia de Daimiel.- 1495, Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v.

⁴⁴ Parece estar sobre el cofre de madera dorado que guarda el Sacramento en el sagrario de la iglesia de Tirteafuera.- 1502, Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65r.

⁴⁵ 1502, Miguelturra. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 370r.

⁴⁶ 1493, Argamasilla. Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 186v.

⁴⁷ “Un relicario de plata con su tapador y cruseta en questa el Corpus Christi ... un cofre pequenno que dio la del comendador mayor cardenas donde esta el relicario de plata”: 1502, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 25, fol. 81r.

⁴⁸ Por ejemplo: 1502, Puertollano. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 74r.

na en 1510 se encuentra el Sacramento guardado en un cofre pequeño de marfil y éste en un cofre grande de madera dorada⁴⁹.

Otra variante de esta tendencia a honrar, reservar y proteger cada vez más la Eucaristía es el añadido del **ara**, que por ejemplo se aprecia en el inventario de 1502 de la iglesia de Villarrubia en relación con el anterior de 1491: si en éste se mencionaba “una arqueta mediana en questa el Corpus Christi”, en 1502 además de dicha arqueta se cita “un ara en el sagrario sobre que se pone el Corpus Christi syn corporales”⁵⁰, se entiende colocada bajo la arqueta. En el mismo año, es significativa la descripción que abre el inventario de la iglesia de Santa María en El Viso:

“Primeramente: en el sagrario tiene el cura un arca en questa el Corpus Christi dorada. Otra dentro desta en questa el Corpus Christi y dentro desta una caja de plata con su sobrecopa y una cruseta en questa el Corpus Christi”⁵¹.

Así, son tres las cajas que sucesivamente guardan el Sacramento, a su vez dentro del sagrario, la última y más pequeña de ellas, de plata; además, se cita algo después un paño labrado con cintas “questa debaxo del Corpus Christi”.

Parece ser éste último un modelo adecuado para la reserva eucarística. Así lo muestran las visitas específicas a los sagrarios que empiezan a tener lugar en 1509 y 1510 y los mandamientos que incluyen, como el siguiente dirigido al concejo de Santa Cruz de Mudela y al mayordomo de la iglesia:

“Vysytando las cosas y onrramentos del sagrario fallamos un cofrezillo donde esta el Santo Sacramento el qual es muy viejo. Por tanto,

⁴⁹ 1510, Piedrabuena. Ibid., Leg. 6076, núm. 33, fol. 198r.

⁵⁰ 1502, Villarrubia. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 174r.

⁵¹ 1502, El Viso. Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 9r.

vos mandamos que luego conpreys un *buen cofrezyllo* con su buena llave e çerradura e asi mesmo una *caxa de palo dorada* e un *relicario de plata* para que se ponga el corpus Xpi, el qual vos mandamos con parecer de don frey Fernando de Cordoua comendador de la dicha villa beneficiado de la dicha yglesia, lo qual conprad luego pues la dicha yglesia tiene dineros para ello⁵².

Pero la práctica de encerrar el relicario donde está el Corpus en otras cajas mayores no es una novedad introducida por las jerarquías calatravas. El sistema que encuentran y describen en sus visitas sistemáticas a los sagrarios de muchas iglesias es con frecuencia este mismo: los recipientes son dobles, si es posible, o triples, con independencia de los mandamientos que los visitantes puedan dejar en relación con alguno de sus elementos.

⁵² 1509, Santa Cruz de Mudela. Ibid., Leg. 6076, núm. 6, fols. 54r-54v.

1.4. SIGNOS DE INTENSIFICACIÓN DE LA HONRA AL SACRAMENTO RESERVADO.

Pueden apreciarse en el transcurso del siglo XV al XVI, sobre todo desde 1509 y 1510, bien porque los propios templos introducen cambios en la apariencia del interior de sus sagrarios, bien a causa de la acción directa de los visitantes calatravos cuando realizan sus inspecciones dirigidas a comprobar si “esta decentemente puesto y el Santísimo Sacramento de Nuestro Señor en fiel custodia”.

Como se ha visto, el recipiente más frecuente para alojar el Sacramento es el relicario de plata. En este nivel básico intervinieron los visitantes cuando encontraban simples cajas de madera. Así, en la visita de 1510 a Tirteafuera ordenaron hacer un relicario para el sagrario de la iglesia de Santa Catalina con lo obtenido de ciertas mandas (dinero y cerdos)⁵³, en la forma que aconsejara el prior de Almodóvar; hasta entonces, el Sacramento estaba dentro de un cofre de madera dorado, según el inventario de 1502.

Además, se ha generalizado el cubrir las cajas con paños. Por otra parte, se tenga en custodias o en relicarios (éstos, guardados a su vez en otros cofres), se tiende a depositar el Sacramento en el interior sobre **corporales**, y también a colocar otros de éstos bajo los cofres. Efectivamente, son los corporales los paños, cuadrados o rectangulares, que por excelencia están en contacto directo con la

⁵³ 1510, Tirteafuera. Ibid., Leg. 6076, núm. 25, fol. 76r.

Eucaristía, tanto en el sagrario como en el altar; por ello fueron muy apreciados en la Edad Media --al parecer tanto o más que las reliquias de los santos--, se les atribuyó poderes curativos y se prohibió tocarlos a cualquier mujer aunque fuese consagrada a Dios⁵⁴. Los visitantes insistieron mucho en la introducción de corporales sobre las aras consagradas que a su vez sostenían los cofres. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XV las descripciones de los inventarios no citaban los corporales en la guarda del Sacramento dentro de las arcas ni relicarios, sino sólo los velos, tocas y tocados con que éstos se cubrían.

Una diferencia más, aunque menos generalizada, es que a veces el sagrario ajusta más exclusivamente su función a la reserva eucarística y la administración de este sacramento, pues deja de ser el armario donde se guardan todo tipo de objetos sagrados y valiosos. En efecto, era frecuente que allí se almacenaran paramentos relacionados con la administración del Viático a los enfermos, en general con el “servicio del Corpus Christi” y con el servicio del altar: insignias litúrgicas para revestir los clérigos (estolas ricas), vestiduras ocasionalmente (capas) y toda una serie de paños lujosos, como almaizares moriscos, velos, paños finos (de holanda, de seda) “fenteros”, toallas, etc., a veces en gran número⁵⁵; pero también se solían tener allí las crismeras de plata (o ampollas) con los óleos y el crisma, existentes en todos los templos; e igualmente las cajitas con reliquias y alguna vez, otras pertenencias valiosas, como bulas de perdones⁵⁶ y documentos importantes para la iglesia⁵⁷. Pues bien, más adelante en templos importantes se aprecia un uso distinto, el de guardar las crismeras de plata con el óleo y el crisma

⁵⁴ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, pp. 486-487.

⁵⁵ Siete de estos paños, peinadores, “fenteros”, etc.: 1502, Puertollano. *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 10, fol. 74r.

⁵⁶ “Una bula de perdones questa en el sagrario”: 1502, Malagón. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 29, fol. 186v.

⁵⁷ Por ejemplo, una carta de merced del rey Fernando el Católico destinando 2.000 mrs. anuales para ayuda de la cera del Santísimo Sacramento de las dos parroquias de Almagro, San Bartolomé y San Sebastián: 1534, Almagro. *Ibid.*, Leg. 6078, núm. 1, fols. 34r-34v.

no ya en aquel lugar sino en cajones incorporados a la pared junto al altar mayor⁵⁸ o en alhacenas dentro de la pequeña capilla de la pila de bautizar⁵⁹. *La apertura del sagrario queda limitada al uso eucarístico.*

Veamos algunos ejemplos concretos del modo de albergar la Eucaristía.

Examinando los datos de diferentes fechas para un mismo templo, casi siempre se podrá apreciar la evolución en la mejora de las condiciones en que se tiene el Sacramento. Otros casos, para los que no disponemos de información seriada, muestran en fechas avanzadas la multiplicación de aditamentos que lo rodean dentro del sagrario. Han sido seleccionadas doce iglesias parroquiales: las de Aldea del Rey, Cabezarados, Corral de Caracuel, Puertollano, Valdepeñas, Almagro, El Viso, Malagón, Picón, Daimiel, Santa Cruz de Mudela, Miguelturra y El Moral.

- La iglesia de San Jorge en *Aldea del Rey* guardaba el Sacramento en 1491 y en 1493 simplemente en “una arqueta de pino pintada”. Pues bien, en 1537 --según la descripción de la visita específica al sagrario-- está metido sobre un corporal en un relicario de plata que tiene una pequeña cruz, y éste cubierto con una palia de seda, pero a su vez dentro de un cajón de ciprés que aparece labrado y pintado por dentro⁶⁰; efectivamente, en el inventario se cita este cofre de ciprés, pero también “una custodia de plata sobredorada en questa el Santísimo Sacramento, con una crucetica ençima”⁶¹ (lo cual parece una muestra de que custodias y relicarios son denominaciones intercambiables, en ocasiones, quizás si las primeras son pequeñas y los segundos mayores de lo habitual).

⁵⁸ 1537, Puertollano. Ibid., Leg. 6079, núm. 5, fol. 192v.

⁵⁹ 1537, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 224r.

⁶⁰ 1537, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fols. 110r-110v.

⁶¹ 1537, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fols. 103r y 103v.

- La misma mejora puede observarse en la iglesia de San Juan de *Cabezarados*, que tenía el Corpus Christi en una arqueta de madera en 1493, 1495 y 1502 según los inventarios de esas fechas. Había sido inicialmente una de las iglesias más pobres (casi la única que en 1493 no tiene cáliz de plata, sino sólo uno de plomo, hasta que poco más tarde la generosidad del comendador cubrió esta carencia). Pero la descripción aneja a la visita de 1537 revela que el Sacramento está ya en un relicario de plata con un corporal dentro y sobre él una pequeña cruz de plata; el sagrario, además, tiene las convenientes cerradura y llave⁶².

- En la iglesia parroquial de Santa María de la Paz, de *Corral de Caracuel*, el Corpus Christi estaba metido en un “arca” (como otras, sería de madera) dentro del sagrario en 1493 y en 1502; se citaban a continuación dos velos delgados y una custodia de plata pequeña que parecía no destinarse a la reserva del Santísimo sino sólo estar guardada en el mismo lugar. En 1537, ya en la nueva iglesia parroquial (Santa María de la Encarnación) se ha visto enriquecida la manera de albergarlo, no sólo en dos recipientes sucesivos, sino cubiertos ambos por dentro con corporal y paño fino y por fuera con tocas, y con un corporal más sobre un ara en la base del cofre exterior:

“Visitamos ante todas cosas el sagrario donde esta el Santisymo Sacramento del cuerpo de Nuestro Sennor, que esta en el altar mayor de la yglesya.

El qual hallamos estar deçente y en fiel custodia como deve estar, puesto en una caixa de plata e dentro della un corporal, e la dicha caixa estava metida en un cofrezito de los de flandes, y en el dicho cofre un panno de lienço delgado con unos cayreles de seda, y ençima del cofre una cruz de plata a manera de la cruz desta horden de calatrava, e sobre el dicho cofre e cruz una toca de seda de paris. El qual dicho cofre hallamos con su llave a buen recabdo, puesto en el dicho sagrario sobre una ara e

⁶² 1537, Cabezarados. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fols. 366r y 373r.

corporales. El qual dicho sagrario esta asy mismo con su çerradura e llave”⁶³.

Sin embargo, los visitadores retomaron el mandato incumplido de la anterior visita: había que agrandar la caja de plata (en presencia del rector de la iglesia) porque al ser pequeña “no puede caber dentro la forma del Santo Sacramento ni se puede çerrar syn que la tapa de la dicha caxa llegue a ella”⁶⁴. Nótese que ya la caja se revestía con un corporal, pero éste no era suficiente para cubrir la forma por la parte superior.

- Igual esquema se repite en la iglesia de Santa María en *Puertollano* según la descripción del mismo año: la sagrada forma en un corporal, metida en una caja de plata que está en un pequeño cofre de Flandes cerrado con llave, cubierto éste con un paño de lienzo delgado con franjas de oro; debajo de él en el sagrario no sólo hay corporales sino ara y corporales. A su lado hay una custodia “en que llevan el santisymo sacramento quando le sacan a visytar algund enfermo”⁶⁵. En este caso no ha habido variación respecto al cofre y relicario citados en el inventario de 1502.

- Similar es la apariencia del interior del sagrario en la iglesia de *Valdepeñas* en 1537; también hay un ara y un corporal bajo el cofre de madera pintado que alberga el relicario de plata, y el cofre está cerrado con llave⁶⁶.

- En San Bartolomé de *Almagro* el Sacramento reposa en una hijuela “por corporal” dentro de una pequeña caja de plata; ésta aparece metida en un cofre de marfil que tiene encima una crucecita de plata y está cubierto con un velo de seda. Todo ello se encierra en una caja incorporada en la pared, con unas puertas pequeñas, cerradas con llave, que se han de pintar de nuevo pero que están

⁶³ 1537, Corral de Caracuel. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fols. 265r-265v.

⁶⁴ *Ibid.*, fol. 265v.

⁶⁵ 1537, Puertollano. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 5, fols. 192r-192v.

⁶⁶ 1537, Valdepeñas. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 9, fol. 224r.

entoldadas con almaizares y paños de seda y zarzahán; dicho cajón tiene debajo un estrado de zarzahán, y entre la pared inferior interna del sagrario y el estrado hay un ara con sus corporales. Nótese que el pequeño cajón empotrado en la pared, tan adornado y que oculta el Sacramento, se encuentra dentro del sagrario, que debe de ser una especie de armario sobresaliente, con sus “puertas principales” bajo llave, y bastante grande. En efecto, además de la caja principal con el pan sagrado, guarda un segundo cajón con cruces de plata, paños ricos y capas, todo ello para administrar el bautismo y el Viático; un tercer cajón debajo del anterior con las crismas y ampollas de los óleos y crisma; y junto a todo ello, hay en el mismo tabernáculo hachas de cera y una carta de merced del rey Fernando el Católico concediendo una limosna anual para la cera del Santísimo Sacramento de esta iglesia y de la de San Sebastián, también en Almagro⁶⁷.

- En la iglesia de *El Viso* el Sacramento está triplemente resguardado, sin contar con el sagrario en sí: al abrir éste hay un cofre grande cubierto con un pedazo de raso carmesí y una hazaleja; dentro, un cofrecito de hueso labrado cubierto con un almaizar; y dentro de éste, un relicario de plata con el Santísimo Sacramento, “con su sobrecopa y una cruceta encima”⁶⁸.

- El sagrario de la iglesia de Santa María Magdalena de *Malagón* está en 1538 “deçentemente cubierto” y en el interior “entoldado a la redonda de lienço delgado e de una çercadura de damasco colorado”. Dentro, un “cofrecico de marfil” donado (por doña Teresa Enríquez), cubierto por una toca de seda, encierra el relicario de plata donde está el Santísimo Sacramento. (Todo ello ha sustituido al simple “cofre de Flandes tunbado en questa el Corpus” descrito en 1502.) Además, se guardaba en el sagrario un paño que se ponía en la custodia al sacar el Sacramento y las tres crismas de plata con óleo, crisma y óleo de los enfermos. Sin embargo, la inspección de aquel año encontró carencias que ya habían sido

⁶⁷ 1534, Almagro, agosto 14. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 33v-34v.

⁶⁸ 1537, El Viso. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 9r.

advertidas sin éxito en la anterior visita: faltaba poner un corporal bajo el cofre que contenía el relicario, que fue colocado en presencia de los propios visitantes, y habría de añadirse un ara también bajo el cofre, la que habría de comprar y hacer traer en un mes el mayordomo y el rector mandar a consagrar rápidamente⁶⁹.

- El caso de la iglesia de San Salvador de *Picón* es el de un modesto templo donde a pesar de todo el sagrario fue “hallado decentemente” habilitado por el inspector calatravo. El Sacramento se encierra sólo en un cofre de madera pintado, dentro del sagrario, que tiene su llave (junto con las crismas y un paño de raso negro para llevar encima del Sacramento a los enfermos). Pero se ha cuidado de colocar el cofre sobre un ara y cubrirlo con una palia labrada de seda roja, con una cruz. Únicamente hubo que mandar que el ara tuviera siempre un corporal “porque este mas decente”; de hecho, lo colocó allí bajo el cofre el propio visitador⁷⁰. Más adelante, aunque se sigue careciendo de relicario de plata, se aprecia que se ha procurado honrar mejor la Eucaristía: ya no se guarda directamente en aquel cofre de madera, sino en una caja más pequeña, también “de palo pyntada”, colocada dentro de éste sobre una hijuela; bajo el cofre está el ara con sus corporales⁷¹; la “visita al Santissimo Sacramento” vuelve a resultar satisfactoria.

- En contraste con la anterior, en la iglesia parroquial de *Daimiel* (una de las mejor dotadas en ajuar) el Sacramento estaba reservado en una custodia de plata muy rica sobre un ara y unos corporales; y además el sagrario --con cerradura y llave-- estaba entoldado por dentro (como en la iglesia de Malagón y

⁶⁹ 1538, Malagón. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fols. 25r-26r.

⁷⁰ 1538, Picón. Ibid., Leg. 6079, núm. 19, fol. 106r-106v.

⁷¹ 1550, abril 30, Picón, igl. San Salvador (visita hecha desde Corral de Caracuel, con mandamientos a los oficiales de esta villa). Ibid., Leg. 6080, núm. 17, fol. 2v.

otras) con raso carmesí. Sólo mandaron los visitadores poner a la custodia una de las vidrieras que le faltaban, de plata sobredorada⁷².

- Un caso especial es el de la guarda de la sagrada forma en la iglesia de *Santa Cruz de Mudela*, pues aparece metida en un relicario de plata y éste a su vez en una custodia de plata (con ara y corporales debajo⁷³).

- En 1538 la iglesia de *Miguelturra* seguía teniendo el Sacramento en un relicario de plata dorado dentro del sagrario, igual que en 1502; pero ahora había añadido un ara con sus corporales y un paño de terciopelo negro que cubría el sagrario por fuera, y además estaba entoldado por dentro con paños blancos bordados⁷⁴.

- Lo mismo ha ocurrido en la década siguiente en *El Moral*: sus inventarios de 1493, 1495 y 1502 sólo se referían al relicario de plata; ahora éste tiene debajo unos corporales y está metido en un cofre de terciopelo negro y damasco cubierto con una hijuela⁷⁵.

En suma, por estos años parece que lo más frecuente es guardar la sagrada forma en un relicario de plata (casi siempre se menciona la pequeña cruz de plata que lleva encima, a veces ésta encima de una *sobrecopa*, lo que identifica la forma de vaso de algunos relicarios), cubierto con almaizares o velos; y aquél dentro de un cofre pequeño, que puede ser pintado, cubierto con un paño y puesto sobre un

⁷² 1539, Daimiel. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fols. 409v y 412r.

⁷³ 1537, Santa Cruz de Mudela. Ibid., Leg. 6079, núm. 7, fol. 67v.

⁷⁴ 1538, Miguelturra. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fols. 22r y 40r-40v.

⁷⁵ 1549, El Moral. Ibid., Leg. 6080, núm. 11, fol. 1r.

ara con corporales, todo ello en un sagrario con cerradura y llave⁷⁶. Es la manera de tener el sagrario calificada como “decente” y “a buen recaudo”, a lo que se puede añadir, como se ha visto, un arca más, de manera que serán tres recipientes⁷⁷, y también más corporales: el corporal interno del relicario y otro debajo de éste. Por último, puede enriquecerse más el sagrario con su entoldado interior.

Hay iglesias que no tienen el cofre exterior, pero se impone de todas formas el relicario de plata, aunque metido directamente en el sagrario (por ejemplo, en San Bartolomé de Valenzuela).

En un nivel inferior subsisten templos con la simple arqueta o cofre dentro del sagrario, pero compensando la relativa pobreza colocándolo sobre ara y corporales y protegiéndolo con velos o paños.

Puede observarse esto último y también la desidia de los clérigos responsables de la iglesia (fundamentalmente el cura) en la iglesia de Villarrubia, lo que constituye una excepción a la tónica general. El cofre de marfil y no de plata que guarda el Sacramento en este templo no se encierra en ninguna otra caja, pero tiene encima y alrededor una vara de zarzahán morisco (el sagrario está entoldado con ella, se dirá más adelante) y, debajo, un ara pequeña y sobre ella un paño de lino con bordados. No se trata de un corporal, que tampoco se citaba en 1502, pero sí se mencionarán más tarde corporales puestos en el mismo lugar. El ara reposa sobre una caja de madera blanca. Por fuera, delante del sagrario hay un terciopelo negro.

Así, se han añadido los paños y el ara, pero no se ha cuidado de trasladar el Sacramento a “una caja de plata que dio la señora donna Theresa para poner el Santo Sacramento en el sagrario”, que se tiene guardada con otros objetos de plata⁷⁸. Aunque ya en esta visita (1539) los inspectores calatravos ordenaron el

⁷⁶ Además de los casos ya vistos de las iglesias de Aldea del Rey, Corral de Caracuel, Puertollano y Valdepeñas, lo mismo en 1539, **Granátula**. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 24, fol. 175r. También en 1539, **Torralba**. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 23, fol. 127r.

⁷⁷ Aparece así también el Sacramento en la iglesia de Argamasilla: 1537, *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fol. 106r.

⁷⁸ 1539, Villarrubia. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 26, fols. 467r y 469r.

traslado del Sacramento a esta caja “porque este mas decente” (a la vez que quitaron el cajón de madera que sustentaba el cofre de marfil “porque es muy basto para el lugar donde esta”⁷⁹), pasarían diez años y otros visitadores tendrían que insistir en ello: “porque la dicha yglesia tiene un Relicario de plata, aunque es pequenno, estara mas decente en él el Santisymo Sacramento que no en el dicho cofrezico [de marfil], mandamos a vos el dicho Rector luego lo hagays traer de casa de Françisco mayordomo donde hallamos que estava y en el lo pongays”. También ordenan entonces cambiar el pedazo de terciopelo negro colocado ante el sagrario, pues “estava muy feo por estar viejo e roto”⁸⁰, y arreglar la lámpara que ardía delante⁸¹.

No es éste el único caso en que los fieles contribuyen con sus donaciones a la mejora en la forma de reservar el Santísimo Sacramento; hay otros ejemplos de mandas de relicarios de plata para guardarlo, en algunos casos con la misma falta de interés por parte de los rectores en utilizarlos⁸².

⁷⁹ Ibid., fol. 478v.

⁸⁰ 1549, Villarrubia. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fols. 57r-57v.

⁸¹ Ibid., fols. 479r-479v.

⁸² Por ejemplo, la donación hecha por un vecino de Aldea del Rey, Juan de Padilla, de un relicario así a cambio de que le dijeran ciertas misas; su mujer tuvo que recordarlo más tarde en su propio testamento. Y los visitadores de 1537 tomaron medidas porque el descuido de los albaceas y del cura había dejado sin efecto esta manda.- 1537, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fols. 117v-118r.

1.5. APARIENCIA EXTERNA DE LOS SAGRARIOS.

El sagrario en sí no se describe a menudo. Los de madera debían ser reemplazados y reparados pues quedaban deteriorados con el tiempo⁸³; en cierta ocasión se cita “un sagrario bueno de talla dorado y azul”⁸⁴, y de otro unas puertas pintadas, por supuesto con su cerradura y llave⁸⁵.

Desde los años 1509 y 1510 la preocupación de los visitadores no se dirige sólo al interior de los sagrarios, como se ha comprobado, sino también a su estado y su ornamentación exterior y a vigilar que estén preservados de cualquier intrusión. A veces mandan genéricamente aderezar el sagrario⁸⁶, pero habitualmente dejan disposiciones más detalladas que, con las descripciones previas, proporcionan alguna información sobre su factura y aspecto.

Ordenan construirlos cuando excepcionalmente no existen: a la iglesia de San Jorge de Aldea del Rey dejaron el mandato de “hacer” un sagrario a la mano izquierda del altar, pues la iglesia no lo tiene, “con buen maestro”, pintado por dentro y con cerradura y llave⁸⁷.

Pero es más frecuente procurar su mejora, en el sentido siempre de realzar su apariencia y distinguirlo claramente en el entorno del altar. Así, al constatar que el de la iglesia de Granátula es “muy pobre e desonesto e desbaratado”, los

⁸³ “Un sagrario de madera viejo”, inservible: 1493, **Argamasilla**. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 21, fol. 187r. “Unas puertas que eran del sagrario”: 1493, **Daimiel**. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 18, fol. 274r.

⁸⁴ 1495, Agudo. *Ibid.*, Leg. 6109, núm. 40, fol. 232v.

⁸⁵ 1495, El Moral. *Ibid.*, Leg. 6109, núm. 36, fol. 91r.

⁸⁶ 1510, Cañada El Moral. *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 27, fol. 224r.

⁸⁷ 1510, Aldea del Rey. *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 17, fol. 258r.

visitadores ordenan construirle una “capilla de yesería pintada del abtor que convenga” y un zaquizamí bien pintado que abarque todo el altar y el sagrario⁸⁸.

Si en este caso va a quedar un sagrario exento o al menos bien sobresaliente respecto al muro, en otros se describe el sagrario “incorporado en la pared” junto al altar mayor⁸⁹. La estructura cubierta de yeso y las puertas de madera pintada parecen ser comunes. Es interesante el mandamiento aislado de poner una barandilla de madera delante de un sagrario⁹⁰.

En la década de 1530 las inspecciones detalladas de los sagrarios suelen resultar positivas, a falta de añadir algunos corporales y aras en su interior. Pero en alguna ocasión su parte externa deja que desear: en la iglesia de Torralba había que pintar las puertas y reponer unas piezas de yeso que estaban caídas del sagrario hacia la parte del altar⁹¹; había que volver a pintar también las puertas de la caja empotrada que en San Bartolomé de Almagro encerraba el cofre con el relicario del Santísimo, y que a su vez se encontraba en el interior del sagrario⁹². Otras veces se trata de soluciones prácticas, como cambiar el sistema de apertura de sus puertas, hacia fuera en vez de lo contrario para ganar espacio⁹³. Sin embargo, en otras ocasiones se elogia lo “suntuoso” de un sagrario hecho de nuevo, como en Granátula⁹⁴, donde parece que se cumplió el mandamiento de los visitadores de 1510 al que antes se ha aludido. En alguna iglesia pobre, aún a mediados del siglo XVI, en el transcurso de la “visita al Santyssimo Sacramento” que todavía realizan los visitadores, éstos ordenan pintar el sagrario por dentro y por fuera (de azul, con estrellas de oro) y cubrirlo con un paño de raso⁹⁵.

⁸⁸ 1510, Granátula. *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 19, fol. 351v.

⁸⁹ 1538, Picón. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 19, fol. 106r.

⁹⁰ 1510, Mestanza. *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 16, fol. 334r.

⁹¹ 1539, Torralba. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 23, fol. 137r.

⁹² 1534, Almagro. *Ibid.*, Leg. 6078, núm. 1, fol. 34v.

⁹³ 1538, Miguelturra. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 21, fol. 40v.

⁹⁴ 1539, Granátula. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 24, fol. 180r.

⁹⁵ 1550, abril 30, Picón, igl. San Salvador (visita hecha desde Corral de Caracuel, con mandamientos a los oficiales de esta villa). *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 17, fol. 2 bis r.

Es interesante comprobar que la supervisión de todos los arreglos necesarios relacionados con los sagrarios se suele encargar a los curas de las iglesias (que en muchas ocasiones son priores calatravos), aunque como siempre el mandato recae directamente sobre los oficiales concejiles y los mayordomos de los templos; por el contrario, recuérdese que todo el resto de los gastos que afectan a los ornamentos o a la fábrica debían pasar por la aprobación de los comendadores.

En cuanto a la ornamentación externa, sigue una tendencia creciente, alentada por los visitantes pero también preexistente a sus disposiciones.

Si según algunos inventarios de 1502 aparece colocado a veces “un frontalejo de lienço con una vanda cardena questa ençima del sagrario”⁹⁶, o este edículo se adorna con guardapolvos⁹⁷, más adelante llega a tener por encima su “cielo” particular⁹⁸ y, sobre todo, se cubre cada vez más con cortinas y velos, habitualmente negros --y no sólo en Cuaresma--, como el “velo negro de lienço con una cruz blanca para delante el sagrario” de Malagón⁹⁹ y muchos otros lugares. Estas piezas negras sobre sagrarios situados en la parte central tras el altar sirven también para realzar la elevación de las sagradas especies, como se ha indicado a propósito de la veneración a la Eucaristía durante la consagración.

En San Bartolomé de Almagro la caja del sagrario, incorporada en la pared, tiene un toldo hecho de almaizares y debajo un estrado, además de puertas pintadas --y llave--, pero todo esto no se ofrece a la vista, pues se habla de otras puertas principales exteriores con su propia cerradura¹⁰⁰. Otro sagrario entoldado

⁹⁶ 1502, Calzada. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 31, fol. 330r.

⁹⁷ 1502, Puertollano. *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 10, fol. 74v.

⁹⁸ 1537, El Viso. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 6, fol. 9r. “Una vara e ochava de damasco morado questa en el sagrario por çielo”: 1538, Malagón, igl. Santa María Magdalena. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 18, fol. 18r.

⁹⁹ 1538, Malagón, igl. Santa María Magdalena. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 18, fol. 18r.

¹⁰⁰ 1534, Almagro. *Ibid.*, Leg. 6078, núm. 1, fols. 33v-34r.

con un lienzo delgado es el de la iglesia de Argamasilla; allí dispusieron los visitantes que, para que estuviera mejor ataviado, “ençima de la puerta del, en el coronamiento que ally tiene de madera de talla se adereçe llamando a un entallador ... e dorandolo ençima”¹⁰¹. En Valdepeñas hay dos paños para colocar “delante del Santisymo Sacramento”: uno pequeño de damasco rojo, guarnecido con tiras de terciopelo negro y otro del que sólo se dice que va adornado también con terciopelo negro¹⁰². En una ocasión se recubre con “una veronica de lienço”¹⁰³.

Se complican los cortinajes (“una palia questa delante donde esta el Santisymo Sacramento con una toca de seda negra e una cortina puesta”¹⁰⁴) y se recomienda sujetarlos a un listón de madera para poder quitarlos fácilmente al abrir el sagrario¹⁰⁵.

Así mismo, para proteger el Sacramento y todos los ornamentos de valor que se guardan junto con él, se generaliza el hecho de estar siempre cerrado con una llave¹⁰⁶ que debe custodiar el cura o rector como así ocurre¹⁰⁷, tal como ya estipulaban los sínodos diocesanos de Toledo de los últimos años del siglo XV¹⁰⁸. Los visitantes, en sintonía con las directrices del arzobispado, mandaron poner cerraduras en los sagrarios que no la tenían (iglesias de Agudo¹⁰⁹, Calzada¹¹⁰, Cañada El Moral¹¹¹).

¹⁰¹ 1537, Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 106r.

¹⁰² 1537, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 226v.

¹⁰³ 1537, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 105v.

¹⁰⁴ 1537, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103v.

¹⁰⁵ 1549, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 57v.

¹⁰⁶ En la iglesia de San Jorge de Aldea del Rey hay cuatro llaves del sagrario: 1537, Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103v. En la de Corral de Caracuel además del sagrario cerrado con llave lo está también, dentro de él, el cofre que alberga el relicario: 1537, Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 265r-265v.

¹⁰⁷ 1549, Villarrubia. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 57r.

¹⁰⁸ Sínodo diocesano de Alcalá de 1480, 27.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 319.

¹⁰⁹ 1510, Agudo. Ibid., Leg. 6076, núm. 24, fol. 110r.

¹¹⁰ 1510, Calzada. Ibid., Leg. 6076, núm. 21, fol. 211r.

¹¹¹ 1510, Cañada El Moral. Ibid., Leg. 6076, núm. 27, fol. 224r.

En cuanto a su localización y configuración, como se ha podido ver se encuentran incorporados en la pared a la manera de cajas o sobresaliendo de ella, en realidad como pequeñas habitaciones. Hechos de yeso, con puertas de madera pintada o del todo en madera “de talla sobredorado”¹¹². Son del tipo de los *tabernáculos murales*, el sistema más difundido de conservar la Eucaristía en la baja Edad Media frente a otros posibles¹¹³. (Desde luego, nada indica su colocación en la sacristía o *secretarium*, otra modalidad, que parece totalmente ausente de la archidiócesis de Toledo. De hecho, los sínodos toledanos del final del siglo XV prescriben que los fieles, ya al entrar en la iglesia, se inclinen hacia el sagrario, señal de que era visible desde las naves.) En todo caso, quedan muy próximos al altar (en expresión frecuente, “junto al altar mayor”), a veces hacia la parte izquierda, la del Evangelio, y a veces centrados respecto a la mesa sagrada. En el último caso, si se tiene en cuenta que los oficios los celebra el sacerdote de espaldas al pueblo, y que entre el altar y el muro hay poco espacio, es lógico que el sagrario aparezca formando parte del retablo del altar mayor, como a veces se documenta¹¹⁴.

En otro caso se dice que está “dentro del altar mayor”¹¹⁵, una localización extraña si se entiende literalmente: hace pensar en el tipo de tabernáculo puesto sobre la mesa del altar o inserto en su base que se iba a generalizar en algunas zonas italianas desde mediados del siglo XVI¹¹⁶; pero en realidad debe de tratarse de un cofre depositado en algún repecho alto del muro que hay detrás del altar, casi formando una unidad con él, o en algún hueco del retablo, pues los visitantes constatan que los clérigos difícilmente alcanzan a abrirlo, si no es “con grand

¹¹² Así el de Valenzuela en 1549. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 4, fol. 58r.

¹¹³ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 503.

¹¹⁴ 1537, **Cabzarados**. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fol. 373r. 1539, **Villarrubia**. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 26, fol. 478v (lo mismo en 1549). El sagrario “inserto” en el retablo: 1549, **Valenzuela**. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 4, fol. 58r.

¹¹⁵ 1537, Valdepeñas. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 9, fol. 236v.

¹¹⁶ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 504.

peligro e trabajo”, “por estar el cofre muy alto”. Ante este problema, la solución ordenada por los enviados calatravos consistió en la colocación de goznes en la base de la puerta del cofre, para que al abrirlo cayera hacia afuera y hacia abajo y no peligrara el relicario al ir “a tratar el Santo Sacramento”¹¹⁷.

En todo caso, los sagrarios debían de ser bastante grandes, en ocasiones con capacidad suficiente para guardar una buena cantidad de objetos. Por ejemplo el de la iglesia de El Viso albergaba tres cajas sucesivas con el Sacramento, una custodia, y una larga serie de ornamentos y objetos que afectan a todos los sacramentos que se pueden administrar en la parroquia (velo para llevar el Viático, estola para bautizar, cruz pequeña para bautizar y dar el óleo, crismas y ampollas con los óleos) más otros para celebrar la misa (diez pares de corporales, tres aras, dos palias, dos almaizares y un frontal de lienzo)¹¹⁸. Más arriba se describió la nutrida proporción de ornamentos y objetos semejantes guardados en el sagrario de San Bartolomé de Almagro, donde se distribuyen en cajas o cajones; el principal, el que alberga el Sacramento, se distingue de los otros por sus entoldados, estrado y ara en la base. Incluso a veces el sagrario no se designa como tal, sino como “*alhacena* junto al altar mayor”, lo que confirma su condición de armarios, probablemente con anaqueles o estantes por lo común, y cajones en los más cuidados.

Puede decirse que en las iglesias del Campo de Calatrava el modo de reservar la Eucaristía se ajusta a las prescripciones sinodales de la archidiócesis de Toledo, tanto por el respeto que denota la forma de guardarla como en lo referente a los sagrarios, como mobiliario que la alberga. En los últimos parece cumplirse el deseo que, por ejemplo, expresaba el arzobispo Carrillo en el sínodo diocesano de Alcalá de 1480 al prescribir que aquel lugar fuera “singular” y “señalado”. Desde luego, la progresiva honra y diferenciación del tabernáculo se aprecia algunas

¹¹⁷ 1537, Valdepeñas. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 9, fols. 236v-237r.

¹¹⁸ 1537, El Viso. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 6, fols. 9r-9v.

décadas más tarde, pero hay que tener en cuenta que todavía en 1498 Cisneros se quejaba de la falta de reverencia y acatamiento con la que en “muchas” iglesias del arzobispado se tenía el Sacramento, y para que la obediencia a las normas sinodales se generalice ha de transcurrir un cierto tiempo, más largo si, como es el caso, se lucha contra negligencias arraigadas; por otro lado, las visitas a los sagrarios giradas por los freiles calatravos entre 1509 y la década de 1530 resultan en general satisfactorias, lo que indica que los usos relativos al cuidado de la reserva eucarística se habían ido extendiendo previamente.

En este terreno, por lo tanto, los templos calatravos ofrecen un nivel aceptable. Y también las jerarquías de la Orden han asumido con interés los criterios del arzobispado, pues los aspectos en los que insisten reflejan con fidelidad las normas de los sínodos, más que en otras dimensiones del culto o de la vida religiosa.

Hay que advertir que hemos dejado de lado la luz que debe arder ante el sagrario, algo que pertenece también a la forma de honrar el Sacramento reservado. Se ha preferido separarlo de todo lo anterior, relativo al modo de albergarlo y a la apariencia fija de los tabernáculos, y por el contrario incluirlo en el apartado que sigue, dedicado a las actitudes y comportamientos. La razón es que, en cierto modo, al tratarse de un elemento más perecedero que los anteriores, que requiere una atención periódica y por lo tanto, una devoción sostenida, puede ser indicativo de una solicitud (o ausencia de ella) hacia la Eucaristía en el terreno de la piedad no ya reflejada o alentada con soportes estáticos, sino materializada en actos.

Capítulo 2

LAS ACTITUDES FRENTE AL SACRAMENTO RESERVADO

Las descripciones anteriores se referían a las demostraciones de veneración al Santísimo Sacramento a través de elementos de realce permanentes o fijos. Pero interesa también rastrear cuáles son los modos de relacionarse los cristianos con la Eucaristía presente continuamente en sus iglesias en cuanto reservada en el sagrario.

En este terreno, la devoción puede manifestarse bajo diversas formas, que sistematizamos como sigue. La primera, una modalidad que requiere el concurso del clero: los *actos de culto sistematizados*, con ritos propios (o cualquier forma de adoración, siempre que implique sacar del sagrario el recipiente eucarístico). En segundo lugar, *gestos concretos de reverencia* --que estrictamente no son litúrgicos--, por ejemplo, en el momento mismo de entrar en el templo; aquí podrían incluirse las actitudes durante el desarrollo del culto que indirectamente implican el reconocimiento o no de la presencia sacramentada de Dios. Y por último, la *contribución material de los fieles a los elementos que honran al Sacramento reservado*, sea individual o colectiva.

La información resulta desigual, y desafortunadamente, es prácticamente nula salvo para la última modalidad (y para algunos aspectos de la segunda), y hemos de reconocer que se trata precisamente de la menos expresiva a la hora de mostrar la calidad de la relación entre los fieles y el Sacramento oculto en el sagrario.

En efecto, hay que notar que estas tres manifestaciones expresan, en apariencia, un sentido decreciente de adoración directa. En los ritos organizados de veneración, ésta la tributan los fieles (o pueden hacerlo) a las propias especies

en contacto visual con ellas. En la segunda modalidad, los gestos reverentes hacia el sagrario del fondo del altar pueden verse acompañados de la oración personal, o al menos de la conciencia de dirigirse de algún modo a Cristo (o Dios) sacramentado. Pero en el tercer caso, el modo de relación con Cristo presente no es directo, la devoción no se le expresa *a Él* sino que se sobreentiende a través de mediaciones externas. Cuando se hace donación de un paño que cubre el Sacramento o del relicario que lo encierra, probablemente el donante espera que lo material lo acerque y vincule al Sacramento, y lo mismo cuando se contribuye a sufragar el aceite de la lámpara que lo ilumina; pero considerada en sí misma, esta expresión de devoción atiende, más que al fin (la adoración de los cristianos al Sacramento), a los medios: se suministran soportes para estimular la piedad colectiva, o incluso los donantes se hacen eco de un *deber ser* que parece ampliamente presente en las conciencias (la idea de que la Eucaristía reservada ha de ser rodeada de signos de respeto). Sin embargo, aún siendo una expresión de piedad indirecta en este sentido, parece evidente que toda donación responde a una devoción; hay que presuponer una actitud interna que la acompaña, que puede ir desde el fervor hasta el afán de responder a un modelo de conducta generadora de méritos, pasando por un deseo de prestigio no incompatible con lo anterior.

2.1. ACTOS DE CULTO AL SACRAMENTO SISTEMATIZADOS EN EL TEMPLO.

Un fenómeno característico de la piedad occidental a partir del siglo XIII es la atención prestada a la reserva eucarística, a la vez (y como compensación a ello, de algún modo) que entra en declive la participación activa de los fieles en la misa, con la pérdida del sentido de la asamblea, la “deserción” de sus comuniones, etc. El culto del Santísimo Sacramento al margen de la misa iría cobrando una importancia progresiva, en confluencia con el enorme relieve adquirido --en la misa-- por el ritual de la elevación de la sagrada Hostia recién consagrada. Pero era una importancia que podía llegar a oscurecer la inteligencia del sentido de la celebración eucarística, en particular cuando se tendía a desvincular de la misa la adoración a la reserva sacramental, la segunda pasaba a un plano más central que la primera y los ejercicios piadosos no derivaban de la liturgia ni orientaban la devoción hacia ella¹.

¹ Como en tantas ocasiones, la Iglesia encuentra que las devociones populares encierran una gran riqueza pero, a la vez, deben ser encauzadas para atajar desviaciones. Las orientaciones litúrgicas actuales, en el Concilio Vaticano II y en los libros litúrgicos derivados de él, insisten claramente en la vinculación orgánica entre las prácticas eucarísticas devotas y la celebración del Sacrificio de Cristo. Por ejemplo, prescriben hacer los actos de adoración --con ritos concretos y oración prolongada--, y bendición final, justo después de la misa, con la sagrada Hostia consagrada en ella; lo mismo en cuanto a las procesiones eucarísticas; prohíben sacar la reserva sólo para dar una bendición, etc. *Vid.* la constitución *Sacrosanctum Concilium* (sobre la liturgia) del Concilio Vaticano II, y el Ritual de 1973 que se ocupa de las formas de tributar culto a la santa Eucaristía.

De hecho, había sínodos donde se prohibía la práctica de abrir el sagrario y sacar el Corpus Christi, una vez terminada la misa, para que algunas personas que no habían acudido a la celebración eucarística pudieran verlo². Sin embargo, quizás esta prohibición se debía a que esta costumbre podía fomentar la inasistencia a la misa, y además parece que suponía dar un trato especial a algunas gentes en particular. Ya se indicó que en el Campo de Calatrava se ha documentado bien cómo muchas personas identificaban la obligada asistencia a la misa mayor festiva con el “ver a Dios” bajo la forma del pan consagrado, de modo que sólo entraban al escuchar el tañido de la elevación.

Sin embargo, aquí no se trata ahora de esta cuestión, sino de los usos devocionales más o menos formalizados de veneración a la Eucaristía fuera de las misas, pero colectivamente y dirigidos o posibilitados por el clero.

En este contexto, las exposiciones del Sacramento en las iglesias utilizando ostensorios constituyeron un fenómeno nuevo en la baja Edad Media. Por ejemplo, en Francia se documenta desde el final del siglo XIV tal práctica, a diario, en algunas iglesias parroquiales³. A veces estas ceremonias concluían con la bendición con el Santísimo acompañada del canto *Tantum ergo*, copiando el ritual final de la procesión del Corpus. Hay que notar que en la base de estas prácticas había una vehemente demanda popular; el clero la alimentó inicialmente, pero después se vió desbordado por ella. Igual que al final de la Edad Media los fieles de algunas parroquias reclamaban procesiones eucarísticas ante cualquier peligro⁴, también las exposiciones se multiplicaron hasta extremos abu-

² Sínodo de Jaén de 1492, t. XVIII.- J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 314.

³ R. BÉRAUDY: “El culto de la Eucaristía fuera de la misa”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 501.

⁴ F. RAPP: “Les caractères communs de la vie religieuse”, en *Histoire du Christianisme, 7: De la réforme à la Réformation (1450-1530)*. París, Desclée, p. 298.

sivos, a pesar de las disposiciones restrictivas de sínodos y concilios⁵: en algunos lugares se repetían siempre después de Completas, e incluso se llegaban a convertir en ostensiones permanentes en los monumentales edículos tan propios de las ciudades alemanas (desde el final del siglo XIV hasta el XVIII), donde un vaso de vidrio dejaba entrever la sagrada Hostia, a través de una reja⁶. Como este último, hay otro modo de exposición privada donde la forma consagrada queda en el tabernáculo abierto, cubierto el copón por un velo, y en el otro extremo se encuentra la exposición pública y solemne en la custodia.

Incluso se llegó a extender el uso de celebrar la misa ante el Santísimo Sacramento expuesto, bastante difundido especialmente en el sur de Alemania y, al parecer, en España.

Era corriente hacerlo durante la misa mayor de la fiesta del Corpus Christi, a lo largo de toda su octava y durante el rezo del oficio en estos días. Más aún, en algunos lugares de Alemania durante el siglo XIV se podía asistir a una misa así todos los jueves⁷. La Iglesia miraría esta práctica con una severidad creciente, al entender que perjudicaba a la vez la adoración y la participación en el Sacrificio, y que mostraba desdoblada en un mismo lugar la presencia eucarística; pero cuando

⁵ Por ejemplo, el Concilio de Colonia de 1452 prohibía exponer el Santísimo Sacramento al descubierto en custodias y llevarlo en procesión fuera de la fiesta del Corpus Christi y su octava.- Cit. R. BÉRAUDY: "El culto de la Eucaristía fuera de la misa", en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 503.

⁶ M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 503. Estos edificios monumentales en forma de torre se levantaban en el coro de las iglesias (hoy todavía en constanza, Nuremberg, Münster, Weilderstadt, etc. Hubo sínodos diocesanos que fracasaron en su intento de limitar esta práctica.- Cfr. R. CABIÉ: "Parte II. La Eucaristía", en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 553, n. 10.

⁷ J.A. JUNGSMANN: *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*. Madrid, 1953 (2ª ed.), pp. 172-173.

en los siglos XIV y XV se empezaba a extender, la legislación romana sólo procuró limitarla sin condenarla tajantemente⁸.

Finalmente, las formas de “adoración perpetua” en actos de culto como las “cuarenta horas” --documentadas desde la década de 1530-- y otros⁹ (por ejemplo, en diócesis francesas y belgas, los relevos con turnos diarios de comunidades parroquiales o religiosas para asegurar dicha adoración continua), o simplemente la práctica de las visitas, se extenderían propiamente durante la Edad Moderna al calor de la Reforma y como reacción contra la herejía, y particularmente en el siglo XVII. La colocación de la reserva eucarística en su sagrario, en el centro del altar mayor, está en estrecha relación con esta piedad barroca y la devoción de las adoraciones prolongadas. Es entonces cuando también se multiplican mucho más las misas con la sagrada Hostia exhibida y las exposiciones de la Eucaristía con largos actos de veneración (dispuesto todo para un “ceremonial cortesano” en el presbiterio: retablos, enormes sagrarios con columnas, frontones, pinturas y esculturas, con lugares *ad hoc* para recibir la custodia). Igualmente se prodigan entonces las bendiciones con ella¹⁰.

Todos estos, como se ha visto, son usos presentes ya en los siglos XIV y XV, aunque el apogeo de su desarrollo sea posterior. El culto en los templos al Sacramento expuesto, bajo modalidades diferentes, es frecuente ya en esta época bajomedieval, y cada vez más.

⁸ A mediados del siglo XV, Nicolás de Cusa, cardenal-legado, reprobó en Alemania las exposiciones continuas y las misas ante el Sacramento expuesto, pero también es cierto que admitió las últimas en la fiesta del Corpus.- *Ibid.*, p. 173, n. 113.

⁹ R. BÉRAUDY: “El culto de la Eucaristía fuera de la misa”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 505.

¹⁰ Puede verse una síntesis sobre la celebración de la Eucaristía en Occidente desde el Concilio de Trento hasta el Concilio Vaticano II, incluyendo las prácticas eucarísticas propias de la época del barroco, en R. CABIÉ: “Parte II. La Eucaristía”, Sección III: “Evolución y adaptaciones de la liturgia de la misa desde el siglo VIII hasta el concilio Vaticano II”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1992 (4ª ed. actualizada y aumentada), pp. 481-483.

Quizá lo sería aún en mayor medida en los monasterios, como lo prueban ciertas plegarias de *adoración* a la sagrada Hostia, recogidas en devocionarios para uso de religiosas en su convento. Tuvimos ocasión de comentar la oración de este tipo que sor Constanza de Castilla (priora del monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid en la primera mitad del siglo XV) recoge en su *Libro de devociones y oficios*¹¹. El espíritu de dicha plegaria, como se dijo, es el de la profesión de fe en la presencia real de Cristo, “escondido” (“Yo te adoro, verdat digna que so essa blanca figura estás ascondida...”). Según nuestra interpretación, ese es el rasgo dominante. Pero sin duda hay una afectividad profunda dirigida a Cristo sacramentado --que ha sufrido la Pasión para salvar a los hombres--, con la súplica de purificación (transformación) para la propia persona orante. Y por último, según se puso ya de relieve, se aprecia la identificación entre la oportunidad de adorar el Sacramento, contemplándolo directamente, con el hecho de comulgar. No hay que olvidar esta posible dimensión de los actos de exposición del Santísimo en la mentalidad de los fieles (como extensión de lo que pueden hacer también al contemplar las especies durante la elevación en las misas): lo pueden mirar y es *como si* lo recibieran en el sacramento de la comunión.

Por otra parte, volviendo a los ritos de exposición del Sacramento en iglesias seculares parroquiales (y no necesariamente sólo en los templos más destacados, catedralicios o parroquias importantes), contamos con testimonios de cómo el clero culto, en el ámbito castellano y hacia 1530, aprueba prácticas de este tipo. Una fuente que refleja realidades culturales fuera de la liturgia oficial, como es el tratado contra las supersticiones del maestro Pedro Ciruelo, sí alude a las exposiciones del Sacramento sin ser sacado del sagrario. Se realizan (o debe

¹¹ Se trató a propósito de “La adoración de la Eucaristía en la elevación”. Esta oración en concreto, en Constance L. WILKINS (edition): *Constanza de Castilla: Book of devotions. Libro de devociones y oficios*. Exeter, University of Exeter Press, 1998, pp. 99-100 [fols. 92v-93r del mss.].

hacerse así) en un contexto concreto, el de las situaciones de peligro para la comunidad parroquial causado por las fuerzas de la naturaleza. El teólogo pretende erradicar la creencia en pretendidos remedios supersticiosos: así, cuando amenazan fuertes tormentas, en lugar de recurrirse a los "comunes conjuradores de los nublados" recomienda que se reúnan clérigos y laicos en la iglesia para orar. Lo harán con velas encendidas "delante el altar donde esta el santissimo Sacramento", y prescribe que "abran con mucha reuerencia el tabernaculo del santissimo Sacramento de manera que se parezca la custodia o la arca del corpus christi: mas no la saquen fuera de su tabernaculo"¹². Lo mismo sirve, dice el autor, "contra los fuegos y contra los aguaduchos y *se suele vsar* en tiempos de sequedad".

No debe de tratarse de una práctica ni mucho menos desconocida, en el contexto de poner en juego los recursos que ofrece la Iglesia para obtener protección. Además, Pedro Ciruelo advierte que de ningún modo "saquen las santas reliquias ni menos el sanctissimo Sacramento fuera a la tempestad, porque con mas deuocion hablaran con dios dentro de la yglesia que no de fuera"¹³. Así, reprueba el abuso (procesión eucarística para conjurar las fuerzas de la naturaleza) y, de paso, da fe de que también se practica. Pero claramente anima a hacer estas exposiciones del Sacramento como acto eficaz ante las mismas circunstancias, siempre con devoción, participando con sus plegarias todos los miembros de la comunidad, clérigos y fieles, y dejado dentro del sagrario. Nótese la existencia de los elementos siguientes: la luz de las velas ante el tabernáculo acompañando la oración y la exposición; el modo reverente de abrir el sagrario; y la visualización, dentro de éste, de una custodia o un arca donde está el pan sacramentado.

Para las iglesias parroquiales calatravas, salvo en cierto caso único, carecemos de noticias directas sobre posibles actos de culto a la Eucaristía realizados

¹² *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*, parte III, cap. 9, p. 121.

¹³ *Ibid.*, p. 122.

en el templo, bien ceremonias de exposición y bendición o bien misas con el Sacramento expuesto en el altar, aunque para las primeras existen indicios a los que se aludirá después, aparte del citado dato expreso. Tampoco constan las exposiciones rogativas del Sacramento ante peligros colectivos. Pero no creemos que por ello sea lógico deducir la ausencia local de unas manifestaciones devocionales que, como se acaba de referir, estaban extendidas durante la baja Edad Media en Alemania, Francia y España (si aquí se difundieron particularmente, al parecer, las misas acompañadas de ostensión, tanto más debía de hacerse, posiblemente, la forma de exposición más sencilla y privada, realizada mediante la simple apertura de la puerta del sagrario).

Téngase en cuenta que, más bien, se trata de usos extralitúrgicos difíciles de constatar si no hay una intervención de la jerarquía eclesiástica para alentarlos, reprobarlos o limitarlos. Las sinodales toledanas hasta el final del siglo XV tampoco aluden a ellos. Y el hecho de que tales actos de culto puedan asociarse a situaciones límite como son las tempestades, incendios, inundaciones y sequías extremas o, al menos, a circunstancias alejadas de las cotidianas, dificulta su reflejo en la documentación del tipo que manejamos. Pero por otro lado, esa misma realidad (la exposición del Sacramento como ayuda a la impotencia humana frente a los desastres naturales, invocado por el pueblo refugiado en el templo con sus clérigos), impide descartar las mismas prácticas para esta zona o cualquier otra, en particular en medios rurales como el que estudiamos.

En suma, el examen detallado de cualquier indicio sobre posibles formas de culto a la Eucaristía en los templos calatravos se ve justificado por la suposición lógica de su existencia. En efecto, hay que admitir la posibilidad de que se dieran: a partir, de un lado, de la base de aceptar que exposiciones y bendiciones eran expresiones devocionales generalizadas en la Península y en el occidente europeo; y de otro lado, desde la eventualidad de que hubiera también

en nuestra zona exposiciones esporádicas buscando las comunidades parroquiales protección contra amenazas de desastres naturales.

Como dato expreso, según se ha advertido, sólo contamos con uno, tardío además (aunque nada indique que su origen también lo sea), que es el siguiente. Al describir con bastante detalle el interior del sagrario de la iglesia mayor de San Bartolomé de Almagro, en el transcurso de la visita de 1534, los visitantes cierran la enumeración de las múltiples cajas, cofres, paños y toldos con una interesante información sobre un estrado (todo, insistimos, dentro del tabernáculo) dedicado a exponer la Eucaristía:

“... y ençima del dicho estrado, un ara con sus corporales *sobre que sespone el Santissimo Sacramento*”¹⁴.

Es indudable que en este templo parroquial tenían lugar actos de culto consistentes en exposiciones eucarísticas manteniendo la sagrada Hostia dentro del sagrario (que aparece como un gran armario o alhacena), pero sacada de una caja empotrada donde se encontraba la reserva permanentemente. En efecto, aclaran los visitantes que el cofre de marfil --que a su vez tiene dentro el pequeño relicario de plata con el Sacramento-- se halla

“dentro en el sagrario en una caxa encorporada en la pared e toldada de almayzales e otros pannos de seda e de zarzahan, e debaxo un estrado de zarzahan y ençima del dicho estrado un ara...”

Así, parece que se abriría la citada caja empotrada y, con un marco de realce de fondo constituido por los toldos y velos de sedas y tafetanes, se procedería a colocar sobre el ara --sustentado en el estrado forrado-- el pan

¹⁴ 1534, agosto 14, Almagro. Ibid., Leg. 678, núm. 1, fol. 34r.

consagrado sacado de aquella caja, o mejor, sucesivamente del “cofrezito de marfil” y por último de su “caja de plata pequenna. Se ofrecería a la adoración de los fieles la sagrada forma metida en una custodia, sobre su pedestal con ara y corporales, rodeada de cortinajes; expuesta pero a la vez mantenida en el seno del gran sagrario que abre su puerta.

Aparte de esta, encontramos algunas referencias para las iglesias calatravas, dudosas pero vinculables a posibles exposiciones del Santísimo realizadas ocasionalmente por devoción o ligadas a la liturgia. Estos datos se relacionan con el interior de los sagrarios y los proporcionan ciertas observaciones de los visitantes así como --sobre todo-- los inventarios, cuando añaden aclaraciones sobre el uso de los objetos.

a) Hay un dato interesante, en efecto, al que se aludió a propósito de las condiciones de la reserva: es el hecho de que a veces se utilicen *custodias para albergar el Sacramento en el interior de los sagrarios* en lugar de relicarios (estén éstos metidos en otros recipientes o no). No es muy frecuente todavía en el transcurso del siglo XV al XVI, pero precisamente ocurre aquello en iglesias parroquiales con posibilidades económicas sobradas para tener una custodia dedicada a las procesiones, por un lado, y relicarios para la reserva en el sagrario, por otro, como son los templos de Daimiel y de Almagro¹⁵. De hecho, ambos poseen una segunda custodia, más grande, que sería la sacada por las calles. (Y ha

¹⁵ *Vid.* lo relativo a los recipientes para tener la Eucaristía en las “Condiciones de la reserva eucarística”, dentro de esta misma parte dedicada a la “Veneración a la Eucaristía fuera de la misa”. En Almagro, se trata de una custodia de marfil con una pequeña cruz de plata; ésta tendría siempre el Santísimo Sacramento dentro, a diferencia de la otra “custodia grande con sus pilares al derredor e seys apóstoles con luna e cruseta, toda obrada”, que utilizarían para las exposiciones procesionales solemnes (1491, marzo 17, Almagro, *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 7, fol. 122r). En Daimiel, es una “custodia de plata con su tapador en questa el Corpus Christi”, y la otra, que interpretamos reservada para las salidas del Sacramento, es descrita como “una custodia buena de plata dorada con su tapador y una cruseta” (1491, abril 8, Daimiel, *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 9, fol. 180v).

quedado claro que en Almagro hay exposiciones del Santísimo Sacramento celebradas aún desde dentro del sagrario, sobre su estrado.) Es decir, se aprecia que este modo de tener la sagrada forma reservada en el sagrario, *visible* dentro de una custodia con sus viriles o cristales, es producto de una voluntad deliberada, y no de una penuria que exigiría usar al efecto la custodia procesional como único recipiente digno disponible. También parece darse este uso en otras iglesias parroquiales, como la de Aldea del Rey a partir de cierto momento, evolucionando desde la simple arqueta de madera donde se guarda el Sacramento¹⁶; aquí, en esta iglesia de San Jorge, el mismo texto contradice aquello más tarde, pero sólo en apariencia¹⁷. Y también en otras iglesias parroquiales hemos constatado la colocación del Sacramento en custodias dentro de su tabernáculo, como las de

¹⁶ En efecto, en 1491 y en 1493 los inventarios describen una simple caja de pino (o de “palo”) pintada “donde esta el Corpus Christi” en el sagrario, si bien no faltan en el templo un par de cálices de plata, cruces del mismo metal rico, paños finos para portar el Sacramento, etc. Pero en 1537, el inventario revela que hay *dos custodias*, y parece que la más grande, vacía, se utilizaría para salir, y en la más pequeña se tiene permanentemente la Eucaristía (“una custodia de plata sobredorada *en questa el Santissimo Sacramento con una cruceçita ençima*”).- 1537, octubre 15. Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103r.

¹⁷ En el transcurso de la misma visita reseñada en la nota anterior, más adelante parecen contradecirse los propio visitadores; en el libro de la visitación se complementa la anotación del inventario con la inspección o visita específica *al sagrario*, y entonces se señala que lo hallaron “bien decentemente puesto y el Santissimo Cuerpo de Nuestro Sennor en fiel custodia”, metido *en un relicario de plata* sobre un corporal, con una crucecita encima (cubierto con una palia de seda y dentro de un cajón de ciprés pintado por dentro).- Ibid., fols. 110r-110v. En realidad, están describiendo la custodia que el inventario había señalado, pero llamándola “relicario”, o bien la inspección no ha sido ocular, o resultó demasiado rápida, y confunden un cierto relicario que sabemos que el templo tiene dentro del sagrario con el recipiente eucarístico conrinuo propiamente dicho.

En efecto, documentamos que hay aquí un *relicario*, pero con un uso diferente. Se despeja la duda sobre este objeto en otra parte del extenso registro de esta misma visita: es aquel relicario rico que un fiel devoto difunto, Juan de Padilla, había dejado para el templo (¿hacia el final del siglo XV?), con tal de que le dijeran misas y vigiliass anuales, y cuya existencia dentro del sagrario los visitadores constatan (“e porque hallamos que el dicho relicario de plata se avia hecho e estava en la dicha yglesia e sagrario della, e no se dezia la dicha misa e vigilia...”).- Ibid., fol. 118r). Pero *no* se dedica a albergar la reserva permanentemente, sino a dejarla en él cuando llevan la comunión como Viático: “e estava ansy mismo en el dicho sagrario otra caxa de plata a manera del dicho relicario donde queda la forma del santissimo Sacramento quando van a visytar algun enfermo”.- 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 110v.

Pozuelo, Malagón, Villamayor, Manzanares¹⁸, etc. y en alguna ocasión, se ha documentado cómo el Sacramento se guarda en su custodia dentro del sagrario, pero metido en un relicario encajado en aquella¹⁹.

En todo caso, esta información abre un resquicio a la existencia de eventuales actos de adoración al Santo Sacramento dentro de las iglesias, mediante su exposición privada desde los ostensorios donde se tiene permanentemente, pero con el sagrario abierto. Es lo que se acredita fehacientemente para San Bartolomé de Almagro. Y es el modo que prevé el maestro Ciruelo, con la comunidad parroquial orante congregada por una amenaza natural, ante la custodia vista por todos pero dejada en su lugar habitual, el interior del tabernáculo. (Aunque en ocasiones no bastaría con abrir la puerta del sagrario, sino que era necesario extraer la custodia de otros recipientes dentro de los que se tenía, o al menos, dejar abierta la puerta de estos últimos también.²⁰)

Además, es interesante comprobar que los visitantes calatravos pretendieron fomentar dicho uso de las custodias como recipiente habitual de la reserva, tal como consta en cierto mandamiento de los freiles para la iglesia de

¹⁸ Como se indicó ya, se documenta, por ejemplo, en el templo parroquial de San Juan de Pozuelo en 1495, con alguna duda entonces, pero no ya en 1550 (1495, *Ibid.*, Leg. 6109, núm. 39, fol. 190r), y en el de Villamayor (1502, *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 12, fol. 98r). Existe la misma posibilidad para otra serie de iglesias, cuyos inventarios siguen el común esquema de citar lo contenido en el sagrario registrando en seguida y de forma destacada una custodia y, en cambio, omitiendo cualquier mención de relicario o similar recipiente donde se tenga el Sacramento. Por ejemplo, entre muchos otros templos, el de Santa María La Mayor de Manzanares en 1495 (mayo 24, *Ibid.*, Leg. 6109, núm. 37, fol. 131r) o el de Santa María Magdalena de Malagón en 1502 (enero 31, *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 29, fol. 186r). En esta última fecha ya se citan los relicarios de plata, cuando se tienen, para guardar la Eucaristía, diferenciados de las custodias.

¹⁹ Al visitar el sagrario de la iglesia de Santa Cruz de Mudela, los freiles calatravos aprecian que el Santísimo Sacramento “esta puesto decentemente en un relicario de plata el qual esta metido en una custodia de plata puesta sobre un ara con sus corporales en el sagrario, debaxo de buena custodia e guarda”.- 1537, agosto 23, Santa Cruz de Mudela, *igl. Santa María. Ibid.*, Leg. 6079, núm. 7, fol. 67v.

²⁰ Por ejemplo, en la iglesia de San Jorge de Aldea del Rey, cuando en 1537 se registra el Sacramento guardado en la custodia, dentro del sagrario, también se dice que está “cubierto con una palia de seda y metido en un caxon de çipres pyntado por dentro”.- 1537, octubre 15. Aldea del Rey. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 3, fols. 110r-110v.

Granátula; en 1510 ordenaban comprar una custodia para tener el Sacramento en el sagrario, sustituyendo el relicario donde estaba hasta entonces, alegando la pobreza de este recipiente²¹. Parece claro que se consideraba deseable guardar la reserva eucarística en ostensorios.

En principio, parece que albergar el Sacramento en custodias en lugar de en recipientes opacos no tiene sentido si no es para que los fieles lo puedan contemplar. Y si esta acción tenía lugar (una ostensión de la sagrada especie desde el sagrario), quizá se acompañaría de ciertos ritos acordes con su solemnidad: gestos de veneración, oraciones, incensaciones, bendición, y previo a todo, el encendido de luces en el altar o junto a él que Pedro Ciruelo estipulaba. Por otro lado, también habría que admitir la posibilidad de que la exposición se realizara trasladando la pequeña custodia al altar mayor (entonces se trataría de la ostensión pública y solemne), aunque parece que el clero, al menos el más formado, prefería que no se sacase del sagrario.

Ahora bien, recuérdese que la custodia no es imprescindible para la exposición del Santísimo, pues en las de tipo privado éstas podían hacerse también mostrando, no la forma consagrada a través de una lúnula de cristal, sino simplemente la misma arca o relicario opacos (según el testimonio, también, de Pedro Ciruelo), o, lo que es lo mismo, el cáliz con la reserva cubierto con un velo. El Santísimo Sacramento podía ser presentado a la veneración de los fieles --igual que en la actualidad-- o bien *cum ostensorio* para que el pan pudiera ser visto, o bien *cum pyxide* (pequeña caja, vaso o cualquier recipiente sin cristal). Retirándolo del tabernáculo o no: podía bastar con abrir el sagrario, y si esto se practicaba no tenía por qué dejar huella alguna en los inventarios.

Tal vez haya que deducir que el culto al Sacramento reservado, con exposición y quizás bendición, se practicaba seguramente en los templos del

²¹ A la vez, serviría para llevar así el Sacramento a los enfermos. *Vid. infra* lo relativo a la conducción del Viático, y cómo este traslado para administrar el Sacramento de la comunión llega a convertirse en una muy buena ocasión para rendir culto a la Eucaristía.

territorio calatravo, pero sólo la riqueza de algunos permitía ofrecer la sagrada Hostia a la vista de los fieles a través de los cristales de las custodias; en los demás, las gentes contemplarían recipientes opacos aunque adornados, realzados con paños y colocados sobre aras dentro del sagrario abierto.

b) También podrían aludir a posibles actos de exposición privada del Sacramento --desde el propio tabernáculo-- abierto algunas descripciones tardías de la *ornamentación interior de los sagrarios*.

Ya es conocido el caso de la iglesia parroquial de San Bartolomé en Almagro, y puede servir como paradigma. Aunque no contáramos con la mención expresa de las exposiciones que se hacen en él²², ya resulta totalmente significativa la disposición del interior de su sagrario, habitáculo que encierra la caja empotrada con los dos recipientes sucesivos de la Eucaristía. Pues bien, todo parece dispuesto para que al abrir las puertas principales del tabernáculo pueda mostrarse el Cuerpo de Cristo debidamente honrado: la caja empotrada *entoldada* “de almayzales e otros pannos de seda e zarzahan”, y el ya descrito estrado con su ara y corporales siempre dispuestos encima, se supone que debidamente consagrados o bendecidos²³.

Resulta muy significativo ese estrado (a modo de *trono* suntuosamente entelado para quien es el rey por excelencia, rey del universo²⁴), y lo son

²² De hecho, ya nos había llamado la atención la ornamentación “escenográfica” del interior de este tabernáculo, con la sospecha de que estuviera al servicio de eventuales exposiciones eucarísticas, antes de descubrir, en una segunda lectura de la fuente original, que debíamos corregir la transcripción: donde leímos en un primer momento “estrado un ara ... sobre *que se pone* el santísimo Sacramento” estaba escrito, en realidad, “sobre *que sespone* el santísimo”.

²³ 1534, agosto 14, Almagro. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 33v-34r.

²⁴ “Él será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios *el trono de David*, su padre, y *reinará* en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin” (Lc. 1, 32-33). Cfr. el diálogo de Jesús con Pilatos sobre su realeza y el carácter de *su reino* (Jn. 18, 37). Además, las abundantes alusiones del Apocalipsis, con las visiones escatológicas de los justos bajo su rey, y éste como caudillo guerrero; por ejemplo, contra el Harmagedón: “... tiene por nombre Verbo de Dios ... Tiene sobre su manto y sobre su muslo escrito su nombre: Rey de reyes, Señor de Señores” (Apoc. 19, 13-16).

igualmente otros elementos decorativos más frecuentes, los toldos interiores de sagrarios, como los ya aludidos para las iglesias de Daimiel, Malagón y Villarrubia. En la iglesia mayor de Argamasilla, tienen el relicario de plata con el Sacramento metido en un cofrecito de Flandes cerrado con llave, y éste dentro de otro cofre mayor; lo que llama nuestra atención es que éste último --con ara y corporales dentro para depositar ahí el cofrecito de Flandes-- tiene por encima “un almaysar cogido por medio con unos cabos de oro”, y el sagrario está entoldado en su interior con “un lienço delgado con unas franjas y çintas moriscas”²⁵. La impresión que se obtiene es que al abrir la puerta del sagrario (que además, está coronada por una madera de talla que debe arreglarse y dorarse bien) aparecen los toldos y ese almaizar cuyos “cabos de oro” pueden descorrerse para dejar ver el cofre, eventualmente abierto a su vez para que se aprecie el otro más pequeño sobre su ara y corporales.

Probablemente tales toldos puedan cumplir esta misma función de realzar el recipiente una vez abiertas las puertas o incluso aparecer a modo de pequeño baldaquino sobre la caja o relicario eucarístico. Todo esto es algo más que una hipótesis, a partir de la luz que arroja la valiosa referencia de la iglesia de San Bartolomé de Almagro.

Por otro lado, hay algún indicio de que en estos amplios sagrarios podía hacerse una exposición del Sacramento extraído del relicario habitual donde estaba y puesto en una custodia dejada a la vista en el mismo tabernáculo. Así lo sugiere, la descripción transmitida por los inspectores calatravos tras su visita al sagrario en Santa María la Mayor de Miguelturra: la Eucaristía está metida en un relicario rico²⁶ sobre ara y corporales y, aparte de él, se cita una custodia guardada en el mismo sagrario; pues bien, este sagrario está entoldado por dentro con paños blancos labrado, pero como las puertas del sagrario se abren para adentro, los

²⁵ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 106r.

²⁶ Como muchos otros, es descrito de plata sobredorada, con su cobertor y su cruz de plata encima.- 1538, diciembre 31, Miguelturra. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 40v.

visitadores ordenan invertir la apertura hacia afuera, con objeto de que (y esto es lo interesante) “aya mas lugar de *poner e sacar*, la custodia e relicario”²⁷.

Aparte del interior, recuérdese además la abundancia de cortinajes y velos puestos delante de los tabernáculos; de color negro mayoritariamente²⁸, los identificábamos como paños de realce de la forma consagrada para facilitar su visibilidad durante la elevación en la misa, como expresamente se dice en algunos casos.

Pero estos velos, palias y cortinas sujetos a la puerta²⁹, adornados a menudo con cruces blancas o rojas (la de Calatrava en ocasiones), pueden ser también paramentos corredizos que al abrirse el edículo no se quitan de allí sino que sólo se retiran y quedan enmarcando el interior. Actuarían entonces como un elemento más de todo un conjunto ornamental pensado para realzar el Sacramento cuando quedara expuesto a la veneración en el propio tabernáculo³⁰, junto con otras piezas como los citados toldos, estrados alguna vez, y los demás paños interiores, además del ara o aras, la cruceta sobre el cofre o relicario, etc.

Así, por ejemplo, en la iglesia de San Jorge de Aldea del Rey la custodia con la reserva sacramental está sobre un corporal y cubierta con una palia de seda, pero dentro de un cajón o cofre de ciprés. Si este cajón puede quedar abierto, ya su decoración servirá de entorno ornamental para el recipiente eucarístico definitivo (la custodia): y es muy significativo el cuidado con el que aparece decorado en su interior: “un cofre de çipres labrado de entalladura e dentro del una palia alrededor donde esta el Santo Sacramento”, y más adelante se especifica que está “pintado por dentro”. Pero aún más en el exterior, todo lo anterior

²⁷ Ibid.

²⁸ Por ejemplo, la cortina documentada para la iglesia de Daimiel en 1491, 1495 y 1502: es negra, de lienzo, y se coloca “delante del Ihu” o “delante del sagrario”.

²⁹ Como la cortina corrediza unida a la puerta del sagrario en la iglesia de Villarrubia. Se cita en 1549 (octubre, 26. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 57r), pero existe desde al menos diez años antes.

³⁰ Recuérdese lo señalado a propósito de los elementos del ceremonial imperial, tomados como inspiración para venerar el Santísimo Sacramento.- *Vid.* el apartado sobre “La adoración de la Eucaristía en la elevación”.

quedará enmarcado por los paños y cortinajes puestos ante la puerta del sagrario (parece que se da la superposición de una toca fina, de seda, y sobre ella la cortina de tejido más pesado), que pueden ser parcialmente apartados para la ocasión de la hipotética exposición del Sacramento: hay, en efecto, “una palia questa delante donde esta el Santisymo Sacramento con una toca de seda negra e una cortina puesta”³¹.

Nótese que la presencia o no de estos aditamentos es independiente de la riqueza de los templos. Por lo tanto, según nuestra hipótesis, tales exposiciones no estarían restringidas a las iglesias importantes, sino generalizadas como una práctica de piedad siempre posible, encauzada por la parroquia.

En efecto, para una iglesia modesta, como es la de Picón, que tiene la Eucaristía reservada en una simple caja doble de madera³² dentro de la “albacena” junto al altar mayor --aunque no carece de velos y paños de seda asociados al servicio del Sacramento--, los visitantes calatravos exigen dar un mayor realce ornamental al edículo. Y ante todo, en su interior, lo que constituye un detalle interesante. Así, los freiles ordenaron introducir las siguientes novedades decorativas (realmente asequibles para el templo): se debía pintar toda la albacena por dentro en azul con estrellas de oro, se haría lo mismo con la parte exterior, y se debía cubrir con un paño de raso que llevase la cruz de Calatrava³³. Cabe interpretar que los visitantes, con su interés por la apariencia del interior del sagrario, podrían estar sobreentendiendo prácticas de exposición privada, donde en su cofre o desde un cáliz cubierto con su velo, apareciera la Eucaristía sin ser sacada; rodeada en este caso por un firmamento estrellado que, unido al paño

³¹ 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103v.

³² Es de los pocos casos en que ya a mediados del siglo XVI una iglesia no cuenta aún con un recipiente eucarístico de plata; además, guarda los óleos de los enfermos en una crismera de latón, y hasta hace poco no pudo disponer de un cáliz de plata, que le fue donado para sustituir su único cáliz de plomo habitual.

³³ 1550, abril 30, Picón, igl. S. Salvador. Ibid., Leg. 6080, núm. 17, fol. 2 bis r.

exterior parcialmente retirado, la hicieran aparecer debidamente honrada para estimular la devoción del pueblo.

Si cumplen tal función todos estos elementos (custodia con su ostensorio, para tener la reserva permanentemente; entoldados y estrados interiores; decoración figurada de la parte interna; cortinajes ante las puertas del tabernáculo, etc.), entonces habría que admitir la posibilidad de estas prácticas, tan comunes en otras partes y en la misma época, pero tan minoritariamente documentadas explícitamente aquí: las exposiciones privadas del Sacramento desde el propio sagrario en el marco de unos determinados actos de culto eucarístico extralitúrgico o para invocar su protección frente a peligros colectivos.

De lo que hay certeza es de la ausencia de sagrarios, en las tierras calatravas, con una parte vidriada para que permanentemente se pudiera apreciar dentro el Sacramento. Ni hay noticias de sagrarios en forma de torre, que eran los que tenían esas lúnulas normalmente, ni en todo caso exentos con otras formas figuradas --podría ser la paloma--, ni tampoco cofres móviles o “propiciatorios”³⁴. Todos parecen ser de tipo mural, más o menos sobresalientes o empotrados en los muros, y centrados o cercanos al altar, a veces en su lado izquierdo.

³⁴ Cuando creció el interés por realzar la reserva eucarística (desde los siglos XI-XII), se cuidó la apariencia de los cofres donde se guardaba la caja con el Sacramento. Como modelo para ellos, a veces se tomaron las formas de muebles litúrgicos ya utilizados antes para otros fines. Así ocurrió con dos casos: la “torre” en que se llevaba la oblata al comenzar la misa en el antiguo rito galicano (da lugar a los enormes sagrarios con vitral, en medio de los coros) y, en segundo lugar, la “paloma” que se usaba en ocasiones para albergar el crisma en los bautisterios. Palomas colgadas sobre el altar, guardando dentro la píxide dorada con el Cuerpo de Cristo consagrado en la misa y reservado allí, fueron frecuentes en iglesias de Francia e Inglaterra; también en iglesias monásticas como la propia abadía de Cluny. Los “propiciatorios”, transportables, son recipientes que parece se generalizaron en algunos lugares de Francia hacia el final del siglo XIII; en todo caso, después de que el Concilio IV de Letrán ordenara tener la reserva eucarística bajo llave.- R. CABIÉ: “Parte II. La Eucaristía”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1992, p. 552.

Por otra parte hay que advertir que nada sabemos del modo de celebrar las misas de la fiesta del Corpus Christi, cuando quizás se practicara la ostensión simultánea (¿también durante todos los demás días hasta cumplirse la octava de esta fiesta?), con bendición final, antes de salir la procesión con la custodia, que fue una costumbre aceptada por la Iglesia en el nivel mínimo de los abusos que se dieron.

En cuanto a otros datos sobre culto a la reserva eucarística, hemos de descartar algunos a pesar de las apariencias, si en lugar de atenernos sólo a las expresiones literales de las fuentes consideramos también su contexto y recurrimos a compararlas con otras informaciones ya adscritas claramente a ciertas prácticas.

Así, *a)* el paño que se cita “para ver el Sacramento *en el altar*”³⁵ podría sugerir su exposición en el altar mayor dentro de su custodia, relicario o cofre, fuera de la misa o a la vez que ésta se celebra; pero lo hemos considerado como una de tantas piezas de tela para facilitar la visibilidad en la *elevación*, como sinónimo de “ver el Sacramento *quando alcan*”.

b) La misma función se ha atribuido al revestimiento de retablos, sagrarios y pared tras el altar con paños negros, aunque no sería improcedente interpretarlo como un decorado oscuro de fondo establecido así para que resalten adecuadamente la custodia o el cáliz, expuestos sobre el altar mayor para su veneración.

c) Por otro lado, hemos identificado las frecuentes expresiones “cuando se saca el Corpus Christi” no con el hecho de ser extraído del sagrario para adorarlo en el mismo templo, sino con las *procesiones* o con su *conducción como Viático* a los enfermos, ya que los objetos asociados a “sacar” el Sacramento reflejan la acción de trasladarlo y acompañarlo en el exterior.

³⁵ 1537, octubre 15, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6079, núm. 3, fol. 105r.

Sin embargo, advertimos que algunos dentro de este último tipo de datos sí podrían encajar mejor con la ocasión de posibles actos de exposición. Se trata, en concreto, de los paños muy profusamente mencionados y asociados a la Eucaristía, guardados en el sagrario, ricos en su tejido y aplicaciones (de cendal, holanda, damasco, terciopelo, con hilo de oro, como velos o almaizares algunos...)³⁶. Podrían utilizarse para el servicio del altar y para administrar los Sacramentos; pero lo que ahora nos interesa es que sabemos con certeza que muchos se empleaban para tomar la custodia u otro recipiente eucarístico al llevar el Viático. Pues bien, aunque las expresiones con que se indica este uso suelen ser inequívocas del mismo, tales como cierto paño “para llevar con el Santísimo Sacramento” o “para llevar el Corpus Christi” (es decir, implican la acción de sacar el Sacramento pero para conducirlo a alguna parte, la casa del enfermo o en procesión por las calles), lo cierto es que otras indicaciones no resultan tan explícitas en favor de ese empleo tan específico.

Es decir, para algunos paños quizás no deberíamos asimilar su uso a la ligera con la conducción del Viático, pues las anotaciones de los inventarios, aunque en principio son similares a las que se acaban de señalar, podrían más bien --o también-- aludir a su empleo por los sacerdotes cuando extraen la Eucaristía del sagrario para ofrecerla a la veneración en actos de exposición y adoración. Esto podría ocurrir con los que se citan sólo como paños “para el Santísimo Sacramento”. Y surge en especial la duda a propósito de otros que son descritos como un auténtico paño humeral que cae desde los hombros del sacerdote y con el cual, a la vez, toma en sus manos la custodia o el recipiente de que se trate. En

³⁶ Se habla de ellos en otros lugares de este trabajo: al tratar de las vestiduras litúrgicas y al estudiar el culto al Viático conducido a los enfermos (en este último caso, dentro del presente apartado, pero bajo el epígrafe de la veneración al Sacramento *fuera* del templo). Hay referencias, también, en la parte dedicada a la devoción a la Eucaristía relacionada con su consagración en la misa, cuando se trata de los objetos de altar como cálices y patenas, corporales y palias, y paños para servicio del altar. Y además, en el estudio sobre las condiciones de la reserva eucarística (en relación con la veneración a la Eucaristía fuera de la misa), al distinguir los elementos que acompañan al Sacramento albergado en el sagrario.

realidad, nada en los textos que los documentan alude a su extracción del sagrario *para llevarlo en Viático*, pero sí queda claro que el Sacramento es *sacado*, y con solemnidad; por ejemplo, en la iglesia parroquial de Argamasilla hay dentro del sagrario, “un panno de holanda muy bueno de dos varas labrado de seda de grana, con franjas rojas y blancas, que lleva puesto el sacerdote *sobre los hombros* quando sacan el santisymo Sacramento”³⁷. No habría que descartar que una de las circunstancias en que esto ocurre sea la de su exposición piadosa.

En suma, cabe decir que las fuentes apenas proporcionan datos explícitos sobre actos de culto dirigidos al Sacramento reservado dentro del templo (son prácticas devocionales cuya constancia documental es difícil), pero esto no implica negar dicha posibilidad. Por una parte, no falta algún testimonio aislado. Y por otra parte, la apoyan ciertos indicios, relativos al uso de custodias para tener permanentemente la reserva y también al tipo de ornamentación del interior y entorno inmediato de los sagrarios; en un nivel inferior de certeza, habría que añadir las posibles menciones de los paños especialmente ricos empleados entonces para extraer y manipular el Sacramento.

³⁷ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 106r.

2.2. GESTOS Y ACTITUDES DIRIGIDOS AL SAGRARIO.

Teóricamente, la presencia real de Cristo bajo las especies reservadas en el sagrario puede cualificar las actitudes de los fieles en el templo.

No es ya sólo el altar lo que se puede venerar, por mucho que se evoque que es la mesa del sacrificio y, simbólicamente represente la presencia de Dios, sino que cabe el diálogo orante con el propio Cristo.

La noción de su humanidad actualizada en un lugar cercano al altar, Jesucristo al que se puede rezar (mientras que en la misa la plegaria se dirige más a Dios Padre, “ad Patrem per Filium”, a quien se presenta y ofrece el Hijo), aparece con una gran fuerza en la religiosidad medieval a partir de las polémicas eucarísticas suscitadas en particular por Berenguer de Tours, y precisamente es una de las diferencias entre la espiritualidad de Oriente y la de Occidente³⁸.

Se ha comprobado que en las iglesias del Campo de Calatrava ese mueble, el sagrario, destaca suficientemente en el presbiterio. Su apariencia, su ornamentación externa, lo presentan como una referencia visual importante y diferenciada del altar: es decir, se dan las condiciones para que se convierta en un polo de

³⁸ En Oriente el culto eucarístico a la reserva sacramental no es comparable al de la Iglesia latina. En hipótesis de Robert Cabié, al preguntarse por la diferente respuesta al mismo deseo de comunicación orante no ya con Dios Padre sino con Cristo, el Verbo encarnado, entre otras causas puede encontrarse que en la Iglesia griega “se podía satisfacer la misma necesidad mística por medio del culto de los iconos. La imagen de Cristo se convirtió en el rostro transparente del Redentor...”.- R. CABIÉ: “Parte II. La Eucaristía”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, pp. 550-551.

devoción para los feligreses, al menos tan importante como otros de los que conforman el espacio sagrado (las imágenes, los altares, etc.)³⁹. Cabría esperar que la puesta en escena de los elementos sensibles que destacan el sagrario propiciara actitudes de veneración, pues si la percepción del desarrollo de la misa para los fieles es desigual, en cambio el sagrario puede ser un foco de atención permanente. Y esto podría modificar disposiciones y comportamientos; no a favor de una mayor participación en el ritual pero sí, tal vez, en cuanto a los modos de estar en el templo.

La cuestión es hasta qué punto el sagrario como tal se convierte en un polo de devoción, desde la hipótesis de que la conciencia de la presencia real de Cristo o de Dios, la que está tan vigente cuando en la misa se veneran las especies consagradas al ser elevadas por el celebrante, ha de tener su extensión natural en la misma convicción aplicada al Sacramento oculto. (Nótese que, a menudo, ese supuesto ha sido elevado a la categoría de dato: se parte de la realidad del auge de la devoción eucarística desde la plena Edad Media, y sobre ese panorama, se traza una ecuación entre el afán de ver la Hostia en la elevación y, del otro lado, la sensibilidad que *tiene* que existir en el pueblo hacia el Sacramento reservado en los templos; tal sensibilidad estaría en correspondencia lógica con el deseo devoto popular de contemplar el Pan, y también con los usos monásticos comprobados en órdenes religiosos tan influyentes como Cluny.⁴⁰)

³⁹ *Vid.* la exposición, en este mismo trabajo, sobre “La configuración del espacio sagrado para el culto”.

⁴⁰ Desde nuestro punto de vista, quizá se generaliza con algo de ligereza en este punto. Nos preguntamos, por ello, no por la lógica de la piedad popular, sino por los comportamientos reales. Se da por hecho, en efecto, que las gentes veneran la reserva sacramental en sus iglesias ya que adoran el Corpus domini cuando se les muestra; se da como incontrovertible la influencia de Cluny en todos los campos (Cfr. la parte histórica en la sección sobre “El culto eucarístico fuera de la misa” en la valiosa obra *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* dirigida por Aimé Georges Martimort, en la edición corregida de 1992). Sin duda, relativizar las conceptualizaciones de este tipo en historia, pero en especial en el terreno de las mentalidades (aquí, las religiosas), puede resultar

En las iglesias parroquiales calatravas, ¿expresaban de alguna manera los cristianos su devoción a la reserva eucarística al entrar en el templo? Lo que conocemos de sus actitudes durante el culto ¿sugiere la concentración de su atención en el sagrario?

Los sínodos toledanos del final del siglo XV debidos a Cisneros mandaban a todos los curas del arzobispado que en la misa dominical, después de declarar el evangelio, amonestaran al pueblo en estos términos:

“que quando entran en la yglesia, despues de signarse e santiguarse, tomen el agua bendita e se inclinen fazia el lugar donde estuviere el Santisimo Sacramento, e adoren alli, e ofrezcan sus oraciones”⁴¹.

El mínimo gesto de inclinarse ante la santa reserva lo habían empezado a practicar ya los monjes de Cluny, al parecer, antes del final del siglo XI (poco después, acostumbraron a encender lámparas cerca del Sacramento⁴²). Pues bien, fray Hernando de Talavera prescribía un gesto aún más expresivo que la inclinación, también acompañado de la plegaria y después de tomar el agua bendita:

“entrado en la yglesia ha de *hincar ambas rodillas* ante la custodia en que esta el cuerpo de nuestro señor ... y dezir alli con mucha deuocion las dichas oraciones e otras”⁴³.

En sínodos de Andalucía como el de Córdoba de 1520 se seguían las disposiciones de los toledanos: los fieles, al entrar en la iglesia, tomarían agua bendita y se santiguarían, y después se inclinarían mirando hacia el sitio donde

positivo con independencia del pleno reconocimiento al magisterio de los autores cuyas afirmaciones susciten estas reflexiones.

⁴¹ Sínodo diocesano de Alcalá de 1497, 6, y Sínodo diocesano de Talavera de 1498, 6.- Publs. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 319 y 355.

⁴² R. CABIÉ: “Parte II. La Eucaristía”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1992, pp. 551-552.

⁴³ *Breve doctrina* [fol. 12r].- Publ. L. RESINES: *La “Breve doctrina” de Hernando de Talavera*, p. 113.

está el Sacramento, adorándolo y ofreciendo sus oraciones⁴⁴. Para nuestra zona, las visitas no ofrecen datos al respecto. No hay disposiciones semejantes de los visitantes, ni censuras suyas por omitir estos signos de respeto; únicamente, califican como *desacato* la postura de espaldas al altar durante la misa, que ya se señaló y que no se refiere propiamente al aspecto del que tratamos ahora. Quizás los más devotos se inclinaran o se arrodillaran ante el sagrario, pues es una práctica al menos conocida, ya que se refleja en sinodales y en tratados de diferente autoría.

Pero creemos, más bien, que no debía de tratarse de una costumbre muy extendida entre los fieles del señorío calatravo. Nos basamos, por una parte, en que parece poco frecuente en el conjunto del arzobispado toledano; y, por otra, en ciertas actitudes, que sí conocemos, de muchos de aquellos fieles en el templo, que hacen descartar no sólo estos gestos concretos sino también la propia disposición a venerar el Sacramento oculto.

-- Por un lado, la prescripción de Cisneros no parece estar recogiendo algo común o parcialmente practicado que deba terminar de generalizarse; más bien quiere introducir el citado gesto de reverencia (inclinación), signo de la plegaria de adoración que se debe hacer.

En efecto, en primer lugar es una novedad en relación con sinodales anteriores que también se habían preocupado de la reserva del Santísimo: el sínodo diocesano de Alcalá de 1480, del arzobispo Carrillo, sólo mandaba la inclinación de las gentes ante el Sacramento en dos ocasiones, al ser elevado en la consagración y al ser llevado a los enfermos: cuando les era mostrado y cuando salía de la iglesia. En este sínodo, el interés por la reserva se había centrado no en la veneración que le debían los fieles, sino en lo que tocaba a los usos clericales:

⁴⁴ Sínodo de Córdoba de 1520, t. I, cap. 4.- J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 314.

el lugar especial para tener el Sacramento, su custodia bajo llave, el modo de conducirlo como Viático, etc.)⁴⁵.

Y en segundo lugar, el tenor de las sinodales de 1497 y 1498 apunta efectivamente al carácter de novedad de aquel uso devoto que se prescribe: el arzobispo establece un sistema para introducirlo, pero a la vez desconfía de que se aplique. En efecto, dispone que sean los curas quienes eduquen a sus feligreses en este gesto sin cesar en su amonestación todos los domingos; y para que cumplan esta orden, Cisneros amenaza a aquéllos con una multa (un florín de oro para la lámpara de la respectiva iglesia). Pero estos mismos curas previamente resultaban culpables de no honrar la Eucaristía “con aquella reverencia e acatamiento que podría estar” en sus iglesias; no daban ejemplo a los fieles, y el arzobispo no confiaba en ellos para remediar esto último, pues habrían de ser los visitantes diocesanos quienes fijaran el lugar y modo de reservar “mas decentemente” el Sacramento.

Es decir: parece que en muchas iglesias del arzobispado no se daban las condiciones materiales ni espirituales para que las gentes prestasen una atención devota a la Eucaristía reservada. Si muchos clérigos no le otorgaban la importancia que requería su obispo, difícilmente lo harían los fieles con un gesto de reverencia y adoración gratuitas hacia el sagrario cerrado, nada más entrar en la iglesia, añadiéndolo al bien arraigado uso de tomar el agua bendita (gesto éste último del que quizás sí esperasen una contraprestación, el perdón de todos los pecados veniales⁴⁶). A pesar de ello, Cisneros, que ya no juzga necesario recordar la inclinación en el momento de la elevación pero que sigue insistiendo en el modo de la reserva, va más allá al exhortar a la adoración, como reconocimiento

⁴⁵ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 319.

⁴⁶ “Quando entra en la yglesia y quando sale ha de echar agua bendicta sobre su cabeça con mucha deuocion. auiendo memoria de los pecados veniales: los quales por virtud della son perdonados y diciendo. Esta agua bendicta me sea spiritual salud e vida”.- Fray Hernando de Talavera: *Breve doctrina* [fol. 11v]. Publ. L. RESINES: *Ibid.*, p. 113.

de la presencia divina permanente en el sagrario. Puede decirse que esto constituye un nivel superior de exigencia. Supone pasar de adorar la sagrada Hostia mientras se contempla alzada en la misa y derrama sus beneficios a venerarla oculta. Hasta entonces, los arzobispos toledanos no habían llegado a este grado: atendían sobre todo a las condiciones básicas referentes a la propia reserva del Sacramento, manteniéndose en el plano de la disciplina que el *clero* debía observar⁴⁷. Pues bien, cuando Cisneros reúne sus sínodos sigue siendo necesario corregir aquellas condiciones previas que están bajo responsabilidad clerical, pero aún así, este arzobispo propone para *el pueblo* un modo de conducta. Este esfuerzo por fomentar el respeto a la Eucaristía reservada paralelamente en las gentes y en el clero parroquial, sin esperar a que el último termine de crear en sus parroquias las condiciones previas y favorables a la devoción de los feligreses, es encomiable y obedece a su especial preocupación pastoral por los laicos; pero aparece como un ideal del tipo de los que requieren tiempo para arraigar en la práctica.

-- Por nuestra parte, observamos que los visitantes calatravos se han mantenido en el nivel inicial de preocupación por la reserva sacramental --tal como se ve en sus visitas a los sagrarios--, el de las condiciones materiales en el interior y su ornamentación exterior. Puede ser así por varios motivos: o bien porque consideran que el siguiente paso, su veneración por los fieles, es un aspecto secundario; o bien porque lo presuponen o, en tercer lugar, porque aún viéndolo deseable comprenden la dificultad de exigirlo y prefieren obviarlo y actuar de un modo realista. A pesar de que aquellas inspecciones suelen resultar positivas, lo prioritario para los visitantes es asegurar que el clero rodee de signos de respeto a la Eucaristía en las iglesias; no intentan exigir que los laicos le manifiesten su veneración desde que penetran en ellas, como reconocimiento de

⁴⁷ Dejamos de lado el segundo nivel de interés presente en los sínodos anteriores a los de Cisneros, el de formar al pueblo en los gestos de adoración en la elevación y al ver pasar el Sacramento conducido en Viático, porque se sale de lo que atañe al Sacramento reservado.

una presencia perpetua, haya culto o no. Únicamente intervienen, como se vio, cuando sus conductas negativas se producen en el transcurso de las misas (las posturas de espaldas al altar mientras se celebran).

En cuanto a la recomendación del arzobispo de Granada Hernando de Talavera en su *Breve Doctrina* (en el contexto de su ardua lucha misional por formar al pueblo cristiano), a la que se aludió, hay que notar que pretende fomentar la devoción eucarística, en efecto. Pero en realidad creemos que obedece a un propósito más general y más modesto: que las gentes tomen conciencia del significado genéricamente *sagrado* que el templo tiene. Así, según Talavera todo cristiano que entra en él debe arrodillarse ante la custodia, pero --dice también-- lo puede hacer igualmente “ante el crucifijo que esta a la entrada de la capilla. O ante el altar mayor”.

La representación de Jesucristo crucificado, y la mesa sagrada sacrificial no pueden competir, estrictamente, con la auténtica presencia real de Cristo en el sagrario; pero para Hernando de Talavera parece que lo esencial es que los creyentes expresen su fe mediante el reconocimiento visual de algún signo, objeto o icono.

En todo caso, da la impresión de que, más que recoger un uso general, ambos personajes reformadores, Cisneros y Talavera, tratan de educar la sensibilidad religiosa del pueblo cristiano común en un nivel superior al que tenía. Incluso, como se ha visto, el mismo arzobispo de Granada parece contentarse con que los fieles sean conscientes del carácter sagrado del templo y expresen su respeto con gestos y plegarias que pueden estar dirigidos por igual al sagrario, al altar o al crucifijo. Aparentemente, era necesario exhortarles para que no fueran indiferentes, no ya respecto a la presencia real de Cristo sacramentado en su tabernáculo, sino incluso en relación con dos elementos básicos y llenos de significado en el cristianismo, la mesa sagrada y la figura del crucificado.

Por todo ello, y puesto que no hay por qué atribuir a los feligreses de las parroquias calatravas una formación por encima del nivel medio, nada hace pensar

que entre ellos estuvieran extendidos los gestos de veneración hacia el Sacramento reservado, que no son habituales en otros lugares, al parecer. Y es significativo que tampoco se les exijan.

-- El inclinarse o arrodillarse ante el Sacramento al entrar en la iglesia son gestos sencillos, en principio fáciles de inculcar. Pero requieren un doble contexto: el de la conciencia clara de que se ingresa en un espacio sagrado que exige un cambio de las habituales conductas profanas; y por otra parte, el estar las gentes penetradas de que la presencia real de Dios en el sagrario oculto tiene una intensidad equiparable a la de las especies elevadas en la consagración.

Pues bien, en ambos casos la información que poseemos es negativa. (De ambas cuestiones se ha tratado ya en otras páginas, indirectamente, en lo que respecta a las iglesias calatravas; aquí resumimos sólo lo que interesa al presente razonamiento.)

En cuanto al primer aspecto, sabemos que al menos mientras se desarrolla la liturgia --tanto de las horas canónicas como de la misa--, *muchas personas* conversan, pasean, se interesan por las del otro sexo, murmuran unos de otros, etc. El propio clero consiente en ello, se deja distraer hasta el punto de que el rezo de las horas se ve obstaculizado, se mezcla con la gente. El sentido de familiaridad con lo sagrado (no necesariamente de desprecio por ello) está en la base de estas conductas, que por otro lado son propiciadas al utilizarse los cementerios y las propias iglesias como escenarios de la vida y los asuntos civiles⁴⁸. En el marco de esas actitudes colectivas de relaciones casi profanas con el templo, todo el refuerzo ornamental del sentido sagrado del tabernáculo no puede competir con los usos habituales: se entra para el oficio litúrgico, y éste es compatible con estar

⁴⁸ *Vid.* los apartados sobre la relación entre sociedad local y espacio sagrado, y sobre los factores de distracción para los fieles, al tratar de las condiciones de las celebraciones litúrgicas. Y el punto dedicado a la misa y la sociabilidad dentro de la vivencia de la misa.

hablando, desligados de su desarrollo (aunque no por eso se ignore el significado de muchos cantos, gestos del sacerdote, etc.) hasta el momento cumbre de la consagración.

En relación con el segundo aspecto, las actitudes negativas que se documentaron en relación con el altar mayor hacen pensar que en general los fieles no están muy penetrados de la realidad que significa el sagrario cercano⁴⁹, o al menos no de la necesidad de venerarlo. En unos casos se acomodaban demasiado cerca del altar, en otros se sentaban de espaldas o de lado respecto a él, y precisamente con ello incurrían --según los visitantes-- en el “desacato del santísimo Sacramento”, en detrimento de la “onestidad y reverencia del sagrario”.

En este sentido, conviene recordar que los freiles calatravos ni siquiera ordenaron a los curas amonestar al pueblo para inculcarle posturas más respetuosas; sólo mandaron que los oficiales del concejo se ocuparan de quitar determinados asientos (arcas, en realidad) o levantar obstáculos físicos (barreras en las gradas del altar mayor) para impedir a los feligreses cometer tales faltas de respeto. Esto confirma su falta de preocupación pastoral por la veneración de los fieles hacia el Sacramento reservado, tal como ya se indicó arriba, o su conciencia de la incapacidad del pueblo para asumirla.

Así, muchos indicios revelan actitudes que *no* parecen compatibles con el sentido reverencial necesario para reparar en la presencia constante de Dios sacramentado hasta el punto de venerarlo al entrar en la iglesia o en otros momentos. Al menos, si entre las gentes existe la conciencia de esta presencia real permanente, no tiene la fuerza suficiente para generar modos más respetuosos de estar en el templo (ni siquiera delante del altar y sagrario cuando ya la acción litúrgica atrae la atención sobre ese espacio) ni gestos espontáneos de adoración, a no ser que éstos se hubieran convertido en un hábito general indiscutido; y esto lo

⁴⁹ *Vid.* estas actitudes hacia el altar en el apartado de la devoción eucarística relacionada con la consagración de las especies.

podemos dudar según el silencio de las visitas y las amenazas del arzobispo Cisneros a los curas que dejen de amonestar a sus feligreses para que los hagan.

Hay que concluir afirmando que la veneración a Cristo sacramentado en el sagrario cerrado, expresada en gestos y plegarias al aproximarse a él o al entrar en el templo, no sería una forma de devoción común en cuanto actitud sostenida (del tipo de la que por ejemplo seguramente se tenía respecto a las imágenes de los santos). Si es así, quedaría negada la hipótesis planteada inicialmente bajo este epígrafe: la convicción sobre la presencia real de Dios en las especies consagradas que pueden contemplarse cuando el celebrante las levanta en la misa, no adquiere la misma intensidad cuando se trata del Sacramento oculto en los sagrarios.

Al menos entre los cristianos de tipo medio, la devoción eucarística estaría estrechamente vinculada, hasta depender de ello, con el hecho de poder *ver* la sagrada forma y también, si las había, con acciones concretas de adoración a la custodia presentadas por la Iglesia (bien con exposiciones privadas, simplemente abriendo el sagrario, o bien públicas y solemnes, colocada la custodia sobre el altar; y quizás se apreciaría muy especialmente la bendición con el Sacramento). En otras palabras, es como si, estando encerrada en el sagrario, las virtudes de la Eucaristía permanecieran inactivas, y en cambio es al adorarla cuando *actúa*, lo que ocurre cuando se la mira (presuponiendo la atribución de determinados efectos a su ostensión) o cuando puede tomarse en comunión, o asimilando ambas cosas, contemplar y comulgar.

También el fenómeno obedece a una cierta lógica: la fe y la expresión concreta de esa fe no pueden dissociarse: el *gesto* --limitado a un momento fijo-- de venerar a Dios presente en las especies recién consagradas presupone esa fe, pero a su vez la realimenta, la fomenta de nuevo en cada ocasión; por el contrario, el conocimiento de que está presente en el sagrario, no. El *saber* no basta, por mucho que se honre adecuadamente la reserva con elementos más o menos suntuosos apreciables con la vista, para competir con la piedad emotiva y alimentada sensorialmente.

A la inversa, desde esta perspectiva seguramente las personas que, por ejemplo, acostumbran a sentarse dando la espalda a los altares (que en cambio quizá contemplarían con atención la sagrada Hostia elevada), apenas tendrían conciencia de estar incurriendo en ese “desacato” al Santísimo Sacramento que condenaban los visitantes o, como decían algunos confesionales del final del siglo XV, en “menosprecio del precioso cuerpo de Jesucristo si ende esta encerrado”⁵⁰. (Era, por otra parte, un uso muy extendido en todos sitios, al parecer, motivado seguramente por la falta de lugares para sentarse los fieles durante las misas; sínodos andaluces estudiados por J. Sánchez Herrero reflejan la misma costumbre, condenándola⁵¹.)

Los freiles calatravos, de hecho, diagnosticaban la falta, pero no responsabilizaban de ella a los fieles que actuaban así; no les exigían ninguna compensación como en otras ocasiones, y ni siquiera disponían que les llegara directamente la crítica a su conducta.

No se encuentra, en principio, que en las autoridades eclesiásticas inmediatas, las calatravas, ni al parecer entre el clero ni el pueblo, la devoción eucarística (tan comúnmente aceptada como propia de esta época) afecte a sus mentalidades religiosas abriendo en ellas un cauce nuevo, el de la veneración de los *devotos* a la presencia perpetua y oculta de Cristo en el templo. En este caso, la carencia de noticias parece coincidir con la lógica argumental. Así, aparentemente no sería de esperar que en esta zona y en este periodo (últimas décadas del siglo XV, primeras del XVI) existieran usos como las *visitas* y adoraciones ante el

⁵⁰ Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar*, pp. 19-20.

⁵¹ Los sínodos de Jaén de 1492, y de Córdoba de 1520, coinciden en prohibir que la gente se siente en las gradas del altar durante la celebración de la misa, de espaldas al Santísimo Sacramento; además, reprobaban otros usos también documentados por nosotros para la zona del Campo de Calatrava en relación con los modos de estar en el templo mientras dura el rito eucarístico, como ocupar los asientos del coro o mezclarse los hombres entre las mujeres.- J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 313.

sagrario cerrado, sean de tipo privado o bien ya organizadas estas adoraciones de algún modo para garantizar su continuidad⁵².

Sin embargo, es justo reconocer el esfuerzo de los freiles calatravos y del clero local por honrar materialmente la reserva sacramental, como reconociendo su sacralidad intrínseca. Y esto, en la religiosidad de la época medieval, ya es *devoción*, equivalente a dar a Dios el honor y servicio debidos.

Por último, hay que recordar la deseable cercanía al altar en los enterramientos y al asistir a las misas; supone también la proximidad al sagrario. En el segundo caso, adviértase que al afirmarse el derecho de los oficiales concejiles (alcaldes, regidores y escribano) a ocupar el primer banco “de cabo al altar”, extensivo a las personas importantes de fuera de la villa, se expresa su ubicación “a la parte donde se dize el evangelio”⁵³, precisamente el lugar que ocupaban algunos sagrarios.

Este indicio tangencial del aprecio por el sagrario (se trata del aprecio del altar y del presbiterio en general) está asociado a una valoración establecida de los lugares del templo diferenciados por su importancia; más que a una actitud espontánea de piedad. Pero en el apartado siguiente podrán apreciarse signos de la última, organizada de forma colectiva o no.

⁵² En todo caso, estos fenómenos son más propios de la plena Edad Moderna, aunque las *cuarenta horas* se hayan atestiguado en algunos lugares de Europa, al parecer, desde la década de 1530. *Vid. supra*.

⁵³ 1537, agosto 23, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 7, fols. 68v-69r.

2.3. ELEMENTOS RENOVABLES DE REALCE A LA RESERVA SACRAMENTAL Y CONTRIBUCIÓN MATERIAL DE LOS FIELES.

Hasta ahora, se ha comprobado que en las iglesias se cuida la honra del Sacramento reservado: los clérigos, quizás apoyados por los responsables locales de los concejos --si es que éstos actúan como les ordenan los freiles calatravos-- ponen los medios para que la apariencia fija del sagrario corresponda a la dignidad de su función. Pero en cuanto se trata ya de demostrar una veneración activa a la presencia divina oculta, parece que se debilita la devoción eucarística en el común del pueblo, al menos según algunas actitudes.

¿Podría deducirse que contrastan las formas de piedad del clero y de los laicos, y que los primeros son más conscientes de la honra debida al Sacramento *en sí*, mientras los segundos no responden a sus propuestas y sólo entienden la devoción a la Eucaristía en tanto que *actúa*, y sintiendo que esto ocurre en el momento en que se la puede ver?

Para responder afirmativamente a esta pregunta, tendría que confirmarse, primero, que las iglesias parroquiales atienden en todo lo que les toca a procurar al sagrario los debidos signos de respeto; pero no ya los fijos, sino en especial aquellos que requieren una renovación y cuidado constantes, y por lo tanto indican devoción activa y sostenida. Es lo que ocurre con la luz que debe arder ante el sagrario. Y segundo, habría que comprobar que los cristianos laicos son meros receptores, sin intervención alguna en ella, de la “escenografía” de la reserva sacramental, que viene a ser un elemento del templo que les es dado pero no influye en su piedad; puede estudiarse este aspecto atendiendo a los objetos donados por los fieles.

En las líneas siguientes, se verá que no es así en ninguno de los dos casos. Lo que se verifica es más complejo que la simple polarización de la piedad eucarística entre clérigos y laicos: de un lado, aquéllos se muestran a menudo negligentes en asegurar elementos de realce renovables, como la iluminación del sagrario; y de otro, muchos fieles contribuyen a que el Sacramento esté acomodado de un modo más suntuoso. En suma, se comprueba una vez más la no contraposición entre religiosidad clerical y del pueblo: más bien los sentimientos y expresiones de unos y de otros se encuentran en un espacio común, pero en una gradación, la que va desde la mayor sensibilidad hacia la presencia perenne de la Eucaristía en las iglesias hasta la relativa indiferencia.

2.3.1. La luz ante el sagrario.

Como se sabe, es un elemento que prescribieron para la archidiócesis de Toledo dos sínodos diocesanos de Cisneros (el de Alcalá y el de Talavera, respectivamente en 1497 y 1498⁵⁴), extendiendo a la reserva en el sagrario el mandato de que siempre se llevara el Viático “con lumbre”, según el diocesano de Alcalá de 1480⁵⁵. En realidad, recogían los usos tradicionales de la Iglesia occidental y de la peninsular en concreto⁵⁶.

⁵⁴ Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, pp. 345 y 355.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 319.

⁵⁶ Al menos, en esta época del final del siglo XV y comienzos del siglo XVI. Concilios y sínodos andaluces también lo prescriben, como anota José SÁNCHEZ HERRERO: el Concilio Provincial de Sevilla de 1512 (c. 50), y el Sínodo de Córdoba de

Los visitantes calatravos mostraron también un gran interés por garantizar que ardiera “contynuamente” allí una luz, pero creemos que en las iglesias del Campo de Calatrava este uso tardó en generalizarse.

Los inventarios con sus menciones y omisiones; la actuación de los freiles en sus visitas, queriendo fomentar tal costumbre y señalando culpables; y referencias indirectas de las actitudes que muchos simples fieles tenían en relación con la iluminación del sagrario, indican modos y grados de devoción eucarística a través de esta forma de honrar el Sacramento reservado.

Para rastrear en las fuentes la costumbre de tener una iluminación permanente en este lugar, se encuentra en principio la dificultad de identificar el modo concreto de hacerlo. En efecto, a menudo se mencionan inequívocamente las “lámparas” ante el sagrario; pero también se cita la “cera del santísimo Sacramento”, genéricamente. Y algunas referencias a la cera para el Sacramento *en el altar* pueden referirse al mismo sistema de encender velas ante el sagrario o bien a las que se prenden para la elevación en la consagración. Partiendo de los datos más explícitos, aceptamos que lo común es lo siguiente: usar lámparas de aceite para delante del sagrario (también se refieren a ellas los sínodos toledanos); llevar la llamada linterna o “lanterna” acompañando al Viático, y encender hachones y velas de cera para las procesiones donde se saca el Corpus.

Sin embargo, testimonios fehacientes acreditan que en vez de lámparas, o sustituyéndolas ocasionalmente, también se empleaban velas (“candelas”) para el “serviçio del sagrario”. Que el tabernáculo con el Sacramento se alumbraba también así --como el resto de la iglesia--, al menos en torno a 1491-1495, lo co-

1520 (t. XIV, cap. 1) se preocupan del modo de tener la reserva: el Santísimo Sacramento, dentro de su caja, tendrá debajo un ara consagrada; todo ello dentro de sagrarios con cerraduras y llaves (donde también estarán el óleo, el crisma, las reliquias y el libro manual de los Sacramentos). Delante del sagrario, se tendrá puesta una lámpara.- “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 314.

nocemos entre otras cosas a través de un mandato muy frecuente dirigido por los visitantes calatravos a los oficiales concejiles: estos deben ordenar al cura que “un domingo o dos” amoneste a los feligreses para que dejen de pegar candelas en las paredes, que las ensucian y tiznan. Es una práctica que parece asociada con el culto a los difuntos. Pues bien, si la gente no obedece, los sacristanes tomarán las candelas “para servicio *del sagrario* e altares” o, como en otras ocasiones se dice, para servicio de los altares, misas, honras y para *delante del Santo Sacramento*⁵⁷.

Por lo tanto, la “cera del Santissimo Sacramento” que tan a menudo aparece en las fuentes puede referirse a la iluminación continua del sagrario con velas, y también a la luz que acompaña la salida de la Eucaristía: su salida en procesión (con velas más elaboradas, sobre ciriales o no, grandes cirios o hachones...) pero también, posiblemente, como Viático (aunque en este caso, como se ha dicho, se acostumbra a usar linternas). Puesto que existen formas institucionalizadas para atender a la provisión de esta “cera del Santísimo Sacramento”, más adelante se volverá a ello. Será interesante examinar esos modos de canalizar esta devoción que, en todo caso, es devoción eucarística. Aunque resulte difícil encajarla en alguna tipología en las que estamos sistematizando sus manifestaciones (culto al Sacramento reservado en el templo; procesiones eucarísticas; culto al traslado del Viático...). Tómese nota de esta llamada de atención a propósito de la iluminación del Sacramento.

Conviene hacer una advertencia respecto a las velas, precisamente: hay que tener en cuenta que el hecho de que no se reseñen en los inventarios (por ser objetos tan perecederos y tan corrientes), al contrario que las lámparas de aceite, puede distorsionar la imagen de conjunto que obtengamos de la costumbre de significar el sagrario con una luz, pero también hay que reconocer que en prin-

⁵⁷ Véase por ejemplo este mandamiento dirigido al concejo de Valdepeñas en 1491 y 1493: 1491, *ibid.*, Leg. 6075, núm. 3, fol. 40r; 1493, *ibid.*, Leg. 6075, núm. 17, fol. 237v. Aparece con el mismo tenor, por ejemplo, en las visitas de 1491 a Calzada, Aldea del Rey, Granátula, Villarrubia, Torralba; a Torralba también en 1493 y en 1495; a Daimiel en 1491 y 1495, etc.

cipio el uso de lámparas lo garantiza mucho más que el de las efímeras velas. Por otra parte, los gastos en cera hechos por los mayordomos, que a menudo se indican en los exámenes de cuentas, no resultan indicativos, pues se utilizaban las velas constantemente (para las misas, las horas, los oficios de difuntos, etc.), además de su eventual empleo delante del sagrario.

Lo cierto es que la iluminación permanente del sagrario, de día y de noche, requería el uso de una lámpara de aceite; era lo deseable y las autoridades calatravas se preocuparon por ello.

Los exámenes de cuentas no suelen reflejar los gastos hechos en aceite para esta lámpara, por lo que hay que buscar el objeto en sí, en las relaciones de los inventarios, y atender a las menciones directas (su carencia que los visitantes mandan subsanar, donaciones, etc.). Aquella omisión no es extraña, porque, además de la parquedad de las cuentas de 1471 a 1495 especialmente, que apenas especifican conceptos de ingresos o gastos (limitándose a recoger las cifras o cantidades de pan finales), en general todos los desembolsos corrientes del servicio del templo se engloban en el genérico concepto de las “obras e reparos y todo lo necesario en pro de la yglesia”, o expresiones similares (si bien a veces se separa el concepto de la cera)⁵⁸.

Como se ha dicho, a lo largo de todos estos años los visitantes calatravos mostraron un claro interés por la iluminación permanente del sagrario en las iglesias parroquiales, vigilando la existencia y el uso de estas lámparas, en coincidencia con las prescripciones del arzobispo Cisneros en los sínodos toledanos. Pero da la impresión de que durante la última década del siglo XV su insistencia en fomentar esa muestra de reverencia al Santísimo Sacramento no se veía correspondida por el clero local y por los responsables de las villas. En cambio, sí hay indicios de la devoción popular en ese sentido.

⁵⁸ Esto ocurre no sólo en las visitas del último tercio del siglo XV sino también en las siguientes, aunque ocasionalmente podemos encontrar los gastos hechos en aceite en los exámenes de cuentas a partir de 1502, y más aún desde las visitas de 1509-1510.

Véanse algunos datos.

- Primero, no se tiene en todas las iglesias la lámpara (con su bacín) que arda continuamente delante del sagrario o, como se cita a veces, “delante del altar mayor”; al menos muchos inventarios no la mencionan. En **1491**, de un total de 13 templos sólo aparecen en 6 iglesias:

Almagro ⁵⁹	Santa Cruz de Mudela ⁶⁰
Bolaños ⁶¹	Valenzuela ⁶²
Daimiel ⁶³	Villarrubia ⁶⁴

En **1493**, de un total de 17 iglesias, las hay en 13; en los tres últimos casos, Aldea del Rey, Granátula y Malagón, no se habían citado las lámparas en los inventarios anteriores de 1491, y tampoco en el de 1471 de Caracuel:

Abenójar ⁶⁵	Alcolea ⁶⁶	Argamasilla ⁶⁷
Gargantiel ⁶⁸	Mestanza ⁶⁹	El Moral ⁷⁰
Puebla de Don Rodrigo ⁷¹		Saceruela ⁷²
Corral de Caracuel ⁷³	Caracuel ⁷⁴	Aldea del Rey ⁷⁵

⁵⁹ 1491, Almagro. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122v.

⁶⁰ 1491, Santa Cruz de Mudela. Ibid., Leg. 6075, núm. 3, fol. 33r.

⁶¹ “Una lampara con su bacín”: 1491, Bolaños. Ibid., Leg. 6075, núm. 8, fol. 162v.

⁶² 1491, Valenzuela. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 113v.

⁶³ Cuatro lámparas con sus bacines de latón: 1491, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181r.

⁶⁴ 1491, Villarrubia. Ibid., Leg. 6075, núm. 10, fol. 194v.

⁶⁵ 1493, Abenójar. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 85v.

⁶⁶ 1493, Alcolea. Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 61v.

⁶⁷ 1493, Argamasilla. Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 186v.

⁶⁸ 1493, Gargantiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 96v.

⁶⁹ 1493, Mestanza. Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 198v.

⁷⁰ 1493, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 213r.

⁷¹ 1493, Puebla de Don Rodrigo. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 89v.

⁷² 1493, Saceruela. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 94v.

⁷³ La lámpara para el sagrario la había donado recientemente el comendador don Alonso de Silva: 1493, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 51v. Este

Granátula⁷⁶

Malagón⁷⁷.

De entre las 13 iglesias cuyos inventarios de **1495** conservamos, se citan tales lámparas en 7 de ellas; salvo en Agudo y Pozuelo, en los demás casos hay constancia de su existencia anterior:

Agudo⁷⁸

Pozuelo⁷⁹

Bolaños⁸⁰

El Moral⁸¹

Abenójar⁸²

Puebla de Don Rodrigo⁸³

Valenzuela⁸⁴

En **1502**, de los 20 inventarios manejados, sólo los de 10 iglesias recogen las lámparas: Abenójar, Corral de Caracuel, Malagón, El Moral, Villarrubia, Valenzuela (todos estos templos la tenían anteriormente, aunque en el caso de Valenzuela ahora se señala que es una lámpara grande, nueva, que sabemos se adquirió poco antes de la visita de 1495); y además las iglesias de Miguelturra, Puertollano, Tirteafuera y Villamayor. Además, en este año se documenta el uso de la “lumbraria” en la iglesia de Piedrabuena a través (excepcionalmente) del examen de sus cuentas: entre febrero de 1501 y abril de 1502, el “baçin e

personaje es citado más adelante como Clavero, también como donante de ornamentos en la nueva iglesia (1537, Corral de Caracuel. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 257v). Efectivamente, fue titular de la Clavería desde 1497.- M. CORCHADO SORIANO: *Estudio ... del Campo de Calatrava*, Parte II, p. 81.

⁷⁴ 1493, Caracuel. Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 55v.

⁷⁵ 1493, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6075, núm. 12, fol. 39v.

⁷⁶ 1493, Granátula. Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 204v.

⁷⁷ 1493, Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 20, fol. 335v.

⁷⁸ 1495, Agudo. Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 233r.

⁷⁹ (No se citaba en 1491.) 1495, Pozuelo. Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 190v.

⁸⁰ 1495, Bolaños. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 65v.

⁸¹ 1495, El Moral. Ibid., Leg. 6109, núm. 36, fol. 92r.

⁸² 1495, Abenójar. Ibid., Leg. 6109, núm. 40r.

⁸³ 1495, Puebla de Don Rodrigo. Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 230v.

⁸⁴ Se citaba en 1491, pero la que ahora se menciona es nueva: 1495, Valenzuela. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 70r.

lunbraria” había rentado 2.183 mrs., y el gasto de “azeyte para la lanpara” fue de 1237 mrs.⁸⁵

- En segundo lugar, además de la falta de generalización de la lámpara ante el sagrario (siempre teniendo en cuenta el posible uso de velas), en ocasiones la intención devota de los feligreses tropieza con la negligencia de los responsables locales de las iglesias.

Por ejemplo, había ocurrido en Daimiel que, hecha por un vecino la donación de una media casa, antes de su muerte, “para azeite para una lanpara suya en la yglesia”, resultaba que “la dicha media casa se pierde e la lanpara no se alunbra”; los visitadores calatravos de 1491 dieron las instrucciones oportunas a los alcaldes de la villa para que se vendiera la casa y se gastara en la “alumbraria” o en otra cosa de provecho⁸⁶. Con el mismo objeto había dejado un difunto de Pozuelo una tierra a la iglesia, “para que la Renta della se gastase en alunbrar la lanpara”; la donación quedó sin efecto a causa de la disputa entre los concejos de Pozuelo y de Miguelturra (debatían sobre la localización de la tierra, si estaba en el término de una o de otra villa), y aunque los visitadores de 1493 habían ordenado buscar escrituras y dar cumplimiento a la manda, en 1495 hubo que insistir en ello ante la desidia de los oficiales (“segund nos dexistes nunca lo aveys fecho”)⁸⁷.

- En tercer lugar, en ocasiones conocemos el deterioro o la insuficiencia de las lámparas que se utilizaban para la lumbre permanente ante la reserva sacramental. A veces los freiles ordenaron cambiar las existentes: aunque en la iglesia de Malagón había “una lanpara de laton”⁸⁸, los oficiales concejiles de la villa recibieron la siguiente orden después de la visita:

⁸⁵ 1502, abril 14, Piedrabuena. Ibid., Leg. 6110, núm. 16, fol. 195r.

⁸⁶ 1491, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 9, s.fol. (al final de la visita).

⁸⁷ 1495, Pozuelo. Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 187r.

⁸⁸ 1502, Malagón. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 186v.

“Asymismo vos mandamos que conpreys una lanpara buena para delante del Corpus Christi con sus mançanas y guarniçion porque vynos otra questa puesta alli que no es pertenesçiente”⁸⁹.

En el mismo año de 1502 al mayordomo de la iglesia de Torralba se le mandó comprar una lámpara para delante del altar mayor, pues la que tenía estaba rota⁹⁰; y lo mismo para la iglesia de Villarrubia, donde podían elegir entre adquirir una nueva o quitar la que tenían delante de San Antón y Santa Quiteria⁹¹.

- En cuarto lugar, no ya sólo se aprecia que el empleo de esta lámpara ante el sagrario no está completamente generalizado ya que muchos templos carecen de ella; además, a veces aunque las iglesias la poseen no le dan un uso permanente. No la encienden o ni siquiera la tienen en el templo, sino guardada en otro lugar.

Por ejemplo, muy explícita es la recriminación dirigida en la visita de 1493 a los oficiales concejiles de Abenójar:

“fuegos ynformados que por negligencia de los mayordomos o en defecto de los curas e vosotros no lo mandar, esta muchos tiempos la lanpara que no se ençiende delante del sagrario”⁹².

Nótese que esto no lo han constatado personalmente los visitantes sino que han sido avisados de ello (“fuegos ynformados”), y si hay que descartar como informantes a mayordomo, cura y oficiales del concejo --todos englobados

⁸⁹ Ibid., fol. 189r.

⁹⁰ 1502, Torralba. Ibid., Leg. 6075, núm. 30, fol. 203r.

⁹¹ 1502, enero 27, Villarrubia. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 177r.

⁹² En esta ocasión el mandamiento para corregir la falta no conlleva ninguna amenaza de multa: los visitantes simplemente ordenan a los oficiales del concejo “que de aqui adelante se provea commo a contynuamente arda y no se faga como fasta aqui”. 1493, Abenójar. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 83v.

en la denuncia--, habrán sido gentes de la localidad quienes han acusado la carencia. (Más adelante, fue necesario mandar comprar para la misma iglesia de Santa María de Abenójar “una lanpara con su baçin e bollones para delante el corpus christi”⁹³.) La fecha de aquel testimonio, 1493, es importante porque confirma que, sin estar totalmente arraigado, no era extraordinario el uso de la luz ante el sagrario en estos años de la última década del siglo XV, y que las lámparas citadas entonces en los inventarios (que no siempre se relacionan específicamente con el tabernáculo sino con el altar mayor) pueden atribuirse a este fin; la mayor expresividad de las fuentes en las décadas posteriores y la introducción de las visitas a los sagrarios generan noticias más explícitas, y además parece que la costumbre se encuentra más extendida, pero ésta no es una novedad posterior al 1500.

Por otro lado, en la iglesia de Santa María de El Viso, con un ajuar muy completo en 1502, la única lámpara mencionada entonces (“de fruslera con sus guarniçiones”) no se encuentra en el templo sino “en poder del sacristan” junto con otros objetos como candeleros y campanillas de uso litúrgico concreto.

Además, en el otro extremo la lámpara no es privativa del altar mayor: a veces se comprueba su uso ante otros altares dedicados a santos y santas, un indicio de que no termina de considerarse un distintivo exclusivo de la presencia real de Cristo en el sagrario.

Más adelante, bien entrado el siglo XVI también en la iluminación de los sagrarios se refleja la mayor veneración al Sacramento reservado en las iglesias, la cual se comprobó ya a través de la multiplicación de signos de respeto en el interior de los tabernáculos. En 1537 el inventario de la iglesia de Corral de Caracuel (la de Santa María de la Encarnación) recoge “una lanpara grande y rica puesta delante del Santisymo Sacramento en la dicha yglesia”, donada por frey don Hernando de Aragón que fue comendador de la villa. En la iglesia que

⁹³ 1502, abril 2. Abenójar. Ibid., Leg. 6110, núm. 14, fol. 140v.

desempeñó antes la función parroquial, Santa María de la Paz, también la lámpara había sido donada por otro comendador; pero no se juzgó suficiente para el nuevo templo y permaneció en el antiguo⁹⁴. Además, se citan con más frecuencia las lámparas “grandes” que están “delante el Santísimo Sacramento”⁹⁵, no ya simplemente “delante del altar mayor”. Aún así, los visitantes encuentran motivos de corrección, como en el caso de la iglesia de Villarrubia: en el plazo de un mes, a “la lanpara que arde delante el Santo Sacramento” había que arreglarle las cadenas y cambiarle el vaso de cobre por otro de vidrio, que sería más limpio y permitiría ver la lumbre “para quando se a de proveher de azeyte”⁹⁶.

Las negligencias citadas arriba a la hora de tener una luz permanente ante el sagrario pueden explicarse en parte por el gasto que suponía su mantenimiento. Cuando se detalla, asciende a cantidades que no suelen llegar a los 2.000 mrs. anuales pero que resultan relativamente altas en las partidas de gastos corrientes del servicio de estos templos⁹⁷.

Como modos de sufragarlo encontramos las multas impuestas por los visitantes y la contribución de los fieles con sus limosnas, de la que se tratará en el apartado posterior al que ahora sigue.

⁹⁴ 1537, Corral de Caracuel. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fol. 258r.

⁹⁵ 1537, **Valdepeñas**. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 9, fol. 227v. Se cita una lámpara que arde ante el Santísimo Sacramento, con su cordel; y al final, entre los bienes muebles acrecentados, “una lanpara nueva para alunbrar el Santísimo Sacramento de açofar”: 1549, **Valenzuela**. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 4, fols. 101v y 105r.

⁹⁶ 1539, Villarrubia. *Ibid.* Leg. 6079, núm. 26, fols. 479r-479v.

⁹⁷ Por ejemplo, al examinar las cuentas de la iglesia de Villarrubia de 1508 a 1509 se aprecia que se hizo cargo al nuevo mayordomo de casi 1500 mrs. de la “lunbraria”, mientras que sólo obtenía 925 mrs. por varios conceptos sumados (bulas del hospital, el cepo de la iglesia, las penas de las fiestas). Sólo se había obtenido una cantidad mayor por las sepulturas, 2.020 mrs.- 1510, agosto. Villarrubia. *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 29, fol. 299r. En este caso, traemos a colación la cantidad ingresada y no la gastada, pero la primera resulta válida como orientación porque lo normal era que resultara suficiente a la hora de atender una necesidad corriente específica.

2.3.2. La aplicación de penas pecuniarias a la iluminación del Sacramento.

En general, los enviados de la Orden procuraban que se contribuyera a la financiación de la cera empleada en los templos, gasto cuantioso y permanente. En efecto, si se desiste de intentar distinguir entre el uso múltiple y continuo que dan las iglesias a la cera el de iluminar el Sacramento, se encuentra que cláusulas amenazadoras con penas pecuniarias destinadas genéricamente “para la cera de la iglesia” cierran muy a menudo los mandamientos de los visitadores a mayordomos de iglesias parroquiales, cuando les dejan ordenada la compra o reparación de algún objeto de culto u ornamento o corregir cualquier otro aspecto relativo al ajuar o el espacio de los templos⁹⁸. Deben hacerlo en un plazo determinado, bajo cierta pena que se aplicará a ese fin o --quizás con más frecuencia pero no significativamente mucho mayor-- a la obra de la iglesia.

Pero más en concreto, con frecuencia los visitadores calatravos aplicaban las penas pecuniarias anejas a sus mandamientos para alumbrar el sagrario, y conviene notar que a veces se trataba de multas impuestas *también* a los clérigos de las iglesias, como se verá (solía ser por faltas directamente relacionadas con sus deberes litúrgicos). No tenemos total seguridad de que se pueda distinguir cuál

⁹⁸ Sólo a modo de ejemplo: tras la visita de 1537 a la iglesia mayor de Santa María en Santa Cruz de Mudela, los visitadores ordenan al mayordomo reparar la cruz mayor de plata y un cáliz, y comprar un incensario de latón que la iglesia necesita; debe hacerlo antes de dos meses, so pena de un ducado para la cera de la iglesia.- 1537, agosto 23, Santa Cruz de Mudela. Ibid., Leg. 6079, núm. 7, fol. 68v.

es el uso de la luz que los visitantes tienen *in mente*. ¿Se trataba habitualmente de la “lumbraria” para iluminar permanente y específicamente el sagrario? ¿O bien con las multas dedicadas a la “cera del Santísimo Sacramento” se referían a la empleada --como ya se advirtió-- al sacarlo de las iglesias (para las velas y cirios que lo acompañan, sea al ir en procesión o bien como Viático), que también era una fuente de gastos muy importante? En todo caso, lo esencial es que siempre se trata de un uso eucarístico. Conocidos los tipos de faltas merecedoras de tales castigos, plantearemos una reflexión sobre el sentido de la relación entre transgresión y aplicación de la pena al Sacramento.

La cuantía de esas penas es insignificante, y probablemente no siempre se ejecutarían, pero el hecho de que se tenga en cuenta este destino es también, desde luego, un signo de fervor hacia la Eucaristía. En este caso, es devoción eucarística sobre todo de los freiles calatravos, en particular si el fin es iluminar el tabernáculo continuamente en la iglesia. Podemos afirmar que están procurando estimular de ese modo, aliviando la carga económica que supone para los templos, una práctica no tan arraigada como ellos desearían: tener una luz ardiendo de continuo ante el sagrario. Creemos que es el sentido de las expresiones de las fuentes, y que dicha orientación cambia si se trata del acompañamiento eucarístico con lumbre, en las procesiones y salidas: del afán de introducir o fomentar usos, en el primer caso, se pasaría a reforzar costumbres piadosas ya practicadas⁹⁹.

A veces, esta pena parece tener un carácter de reparación directa por la infracción cometida. Así, se destina a la luz del sagrario la multa por las faltas de

⁹⁹ Por lo que conocemos, teniendo en cuenta los diferentes indicadores vistos globalmente, si el importe de la multa dedicado a la “cera” del Sacramento se va a aplicar para su acompañamiento procesional, seguramente entonces no se trataría de que los visitantes necesiten fomentar un uso: simplemente se estarían haciendo eco de una costumbre --y conocen que genera gastos--, y demostrarían que comparten la sensibilidad común hacia el honor con el que la Eucaristía debe ir por las calles.

clérigos y laicos que implican indevoción y “desacato” religioso, bien a la misa en su desarrollo o bien al altar y, en consecuencia, al propio Sacramento reservado.

En efecto, tiene dicha aplicación la cantidad que han de pagar aquellos clérigos que incurran en la siguiente falta de respeto: bajar del altar durante el ofertorio para recoger las ofrendas, recorriendo la iglesia y mezclándose con todo el mundo sin excluir a las mujeres¹⁰⁰. El mismo destino adjudican los visitantes a la multa impuesta al propio celebrante de la misa en particular, si realiza también la acción citada; merece una reprobación especial porque, se dice, mancharía con el dinero recogido las manos que habrán de tomar el cuerpo del Señor. En los dos casos, en realidad se aplican estas multas a “la cera” del Sacramento (¿sacado en procesión? ¿reservado en la iglesia?).

Además, se destinaba “para azeyte de la lanpara del Santysimo Sacramento”¹⁰¹ (aquí sí claramente, pues, para el sagrario) la mitad del medio real pagadero por las mujeres que en la iglesia parroquial de Villarrubia se sentaran junto a los hombres durante los oficios. Y también se aplicaba a ello la mitad de la misma multa impuesta a las mujeres --de nuevo-- que pusieran tumbas y mesas con velas sobre las sepulturas.

Ambas conductas eran reprobadas por los visitantes calatravos. Si se presupone la relación directa entre falta y reparación, todo esto reafirma, por otra parte, que (siempre en la mentalidad de los freiles) es identificada la presencia real de Dios con la misa y, con menos seguridad, también con el templo que alberga permanentemente el Sacramento.

Ahora bien, lo anterior es matizable: la correlación que puede admitirse entre el tipo de *pecado* (desacato, indevoción a lo sagrado de la iglesia) y su *reparación* (honrar mejor al Sacramento) parece más bien oportunista. No creemos que ese vínculo sea tan claro como para poder considerar especialmente

¹⁰⁰ *Vid. supra* a propósito de las actitudes hacia el altar.

¹⁰¹ 1549, octubre 26, Villarrubia. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 3, fol. 60r.

profunda la devoción eucarística de los freiles calatravos, en el sentido de que vean necesaria una auténtica “reparación” (en su vertiente más teológica aparte de devota) a la ofensa hecha al Sacramento. Nótese que esas faltas reprobadas por los calatravos quedan en el terreno de las costumbres y la moralidad; también afectaban a lo disciplinar clerical, pero --aunque precisamente se referían al modo de conducirse los clérigos durante la celebración de las misas-- realmente no se trataba de una materia grave: lo corregido por ellos no suponía una distorsión litúrgica, sólo una merma del respeto que los clérigos deben suscitar en los fieles, del que ellos deben tener al altar y un mal ejemplo por su proximidad a las mujeres.

En suma, no son transgresiones en cuestiones esenciales sino, más bien, propias de usos y costumbres, las que los visitantes correctores toman como ocasión para aumentar la veneración al Santísimo Sacramento, concretada en su iluminación.

Por lo tanto, parece que debemos descartar una dimensión de la espiritualidad de las autoridades calatravas que, al menos, cabía plantear como posibilidad. Es la siguiente: una eventual sensibilidad piadosa hacia la Eucaristía (presente en una élite de cristianos como la que estos visitantes pueden representar), que fuera tan acendrada que incluyera el sentido del *desagravio* por pecados cometidos contra el Sacramento, en contraste con el amor infinito con el que Jesucristo se entrega. Y no pecados tan claros como sacrilegios, o transgresiones a mandamientos perfectamente normalizados, sino sólo ya ofensas que suponen una merma para el honor y veneración que merece: sea en sí mismo en el sagrario, o bien sea extendiendo ese sentido de veneración a todo el templo por el hecho de albergar su presencia, o bien concretándolo en el altar como mesa sacrificial donde se hará la consagración.

Hay que admitir que tal sentimiento de *reparación* con todo este significado habría sido propio, más bien, de la mentalidad de unos místicos o

devotos, comprometidos, por el cultivo de la vida interior, en una relación orante unitiva con Cristo, que incluye la adoración al Sacramento reservado; sensibles a cómo se le puede ofender con el menosprecio y la indiferencia; penetrados de la idea de estar obligado el cristiano a una correspondencia amorosa con Cristo -- sacramentado-- que se entrega de forma absoluta y se da como alimento. La reparación adquiriría la orientación compensatoria, personal y volcada en honrar pública pero también afectivamente al Sacramento (aunque a través de una cantidad monetaria estipulada) frente a una falta de ese tipo. En cierto modo, sería una sensibilidad que se halla en la base de otra línea espiritual, esta sí muy popular: la compasión con Cristo doloroso¹⁰².

La ecuación aludida entre falta y reparación, con ese sentido profundo, sería más propia de personas con ese tipo de religiosidad, en efecto, que no de los freiles visitantes de la Orden de Calatrava, que suelen aparecer preocupados de mantener la compostura, el orden, las buenas costumbres, el honor a Dios sinónimo de *servicio*... Es decir, preocupados de garantizar los medios adecuados para que sea venerada la Eucaristía según los *usos externos* más extendidos --

¹⁰² Nos referimos a una misma noción básica que subyace: la idea de que Cristo, con su humanidad, es sensible a la correspondencia humana; en suma, que le afecta la respuesta de los hombres, afectiva o despreciativa. Los sentimientos emocionados de ternura en relación con Jesucristo alcanzan sus mayores expresiones en personajes (hombres y mujeres) de los siglos XIV y XV que pueden considerarse en la línea de los *Amigos de Dios* (y en un arco de formas de perfección cristiana y vida interior extendido a la *Devotio moderna*). Incluyen en sus experiencias espirituales las imágenes de la mística nupcial con el deseo fervoroso de fundirse con Cristo y, en Él, en su Cuerpo Místico. Brígida de Suecia (m. 1373) veía a Cristo *llorar* por las traiciones de su pueblo; Catalina de Siena (m. 1380) insiste en el amor de Cristo; lo que lo fijó al suplicio, más que los clavos, fue la *sed de almas* de Jesús, quien pretende que los hombres *respondan* a la divina prueba de generosidad entregándose también... Cfr. F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona, 1973, pp. 176-181 y ss. Es cierto que esta unión interior parece basarse más en la contemplación de la Pasión, la imitación de Cristo y la interiorización del mensaje evangélico que en la adoración a la reserva sacramental, pero también, desde luego, tiene un componente eucarístico obvio (Santa Gertrudis, a fines del siglo XIII, tiene sus visiones después de participar en la misa). Y la *Devotio Moderna*, con su sentido tan acendrado de la unión real y profunda con Cristo en la comunión sí revalorizará la personalización del Sacramento y las posibilidades de contacto orante con Jesús ante el sagrario.

coincidentes con las prescripciones sinodales cercanas, las de Toledo--, y de asegurar la *corrección de las conductas* evitando desórdenes. El elegir la cera o luz del Sacramento como concepto donde aplicar algunas penas pecuniarias (y ni siquiera por entero, sino una parte de la cuantía) hay que interpretarlo dentro de esos parámetros: evidencia un sentido de la oportunidad en estos freiles calatravos, al hallar modos de contribuir económicamente a algunos gastos de los templos; evidencia también, hay que reconocerlo, su devoción eucarística, pues se fijan en un gasto que pretenden que se asegure. Pero es una devoción eucarística sin grandes complejidades espirituales, aunque no deja de incluir un sentido de justicia (más que de *reparación* afectiva, piadosa) en cuanto que se adecúa el carácter de la falta, que es moral-disciplinar, con el destino de la multa, que es religioso; no es una adecuación total, pero al menos sí aproximada dentro de la esfera de lo considerado *sagrado, grosso modo*. En esta falta de matices sobre *lo sagrado* encontramos a la vez una justificación para el voluntarismo corrector religioso de las autoridades calatravas (algo que resulta evidente, pues nunca les falta una conciencia de su deber como vigilantes eclesiásticos), y también una carencia de sensibilidades más afinadas (posible interiorización, según la época) en estos miembros cualificados de la Orden.

En otro ámbito geográfico del señorío calatravo, el del Partido de Zorita, se aprecia algo parecido: los visitantes de la Orden disponen que los oficiales concejiles castiguen una determinada transgresión religiosa imponiendo multas que, en parte, beneficiarán a la cera del Sacramento. El esquema es similar a lo que se acaba de describir, pero con una diferencia: en este caso, ni siquiera se asocia el pecado que merece la multa con el templo, ni con el altar, ni con la misa. Se va ampliando el campo de faltas cuyo castigo implica contribuir a honrar la Eucaristía.

Es el pecado de blasfemia el que se denuncia. En él se puede incurrir en cualquier lugar o circunstancia pero, desde luego, supone una ofensa a Dios, y eso justifica que un tercio de la pena pecuniaria que los alcaldes deben imponer se

aplique “para la çera del Santisimo Sacramento”. (Aunque la blasfemia no sólo se ve como ultraje a Dios, sino también a la autoridad civil: “... es en mucho deserviçio de Dios nuestro Señor e de su Magestad”.) Insistimos: no hay correspondencia entre agravio-desagravio salvo por mantenerse el primero en una esfera de lo genéricamente religioso.

Lo último (lo religioso como terreno de actos punibles) no impide que, desde luego, la Orden encargue a los alcaldes concejiles la misión de castigar a los blasfemos; y no sólo esto, sino que les hace responsables de que esté proliferando ese pecado, por no castigarlo como deben. Además, serán ellos quienes harán pregonar la prohibición y la amenaza de multa; el pregón tendrá lugar dos días de domingo al salir de misa, pero sin nada que ver con este culto litúrgico sino sólo porque así se asegurará la concentración de gentes para escuchar el mandato.

Los clérigos, y en concreto los curas parroquiales, quedan fuera de toda la cuestión (a no ser que hayan desarrollado una labor previa, si es que fueron ellos quienes informaron del problema a los visitadores calatravos). Al menos, los freiles de la Orden no recurren a su intervención para impartir moniciones de carácter religioso sobre la blasfemia; ni les encargan hacer advertencias a las gentes, amenazar con los castigos, ni cuentan con la clerecía para ejecutarlos. Ni tampoco les cometen la gestión o, al menos, la partición de la multa, aunque el motivo de ésta sea religioso y una parte de su destino esté tan asociada al templo parroquial, en tanto que aplicada al Santísimo Sacramento en aquél consagrado, reservado y venerado.

La disposición de los visitadores calatravos, dirigiéndose en este caso a los alcaldes del concejo de Borox, es la siguiente:

“Y porque nos fue fecha Relaçion que en las blasfemias ay poco castigo [...] lo qual es en mucho deserviçio de Dios nuestro Sennor e de su Magestad [...], para lo Remediar mandamos que al domingo primero siguiente despues que este nuestro mandamiento vos fuere notificado, y otros dos domingos primeros siguientes, hagays pregonar publicamente al tiempo que salieren de misa y la mas gente se pudiere aver junta en la plaça

publica de la dicha villa que ninguna persona de ningun estado ni condiçion que sea, no sea osado de dezir voto a Dios ni por vida de Dios ni de su madre, ni de ningun santo ni santa, ni por las barvas de Dios ni de sant Juan Batista ni de otro santo ni santa, ni por el escarnio de nuestro Señor Ihu Xpo ni como Dios es berdad, que qualquiera que dixere qualquiera de las dichas palabras, tenga çien maravedis de pena por cada vez que lo dixere [*añadido*: de mas de las penas contenidas en las leyes de los Reynos que sobre ello hablan], las quales aplicamos la terçia parte a quien le acusare, y la terçia parte para las obras del ospital de esta villa, y la otra terçia parte para la çera del Santissimo Sacramento”¹⁰³.

No siempre la pena pecuniaria que genera el pecado de blasfemia la aplican los freiles calatravos del mismo modo, y en otros casos no beneficia al culto o veneración del Sacramento. Encontramos que, aunque la preocupación por evitar y corregir esa lacra existe siempre en los visitantes, a veces lo que disponen son penas físicas y multas para sufragar obras de templos. Así, al dirigirse a los alcaldes del concejo de Illana, y lo mismo a los de Albalate, les insisten en su obligación de castigar los pecados públicos (previo el conveniente pregón para que “venga en notiçia de todos”); la blasfemia entre ellos, de modo que a cada blasfemo lo castigarán ejecutando en cada uno “çient maravedis para la obra de sant Roque, y esten çinco dias en la cadena”¹⁰⁴.

¹⁰³ La cuantía de la pena se elevará hasta el doble, pagadera por los alcaldes, cuando éstos sean remisos en ejecutar el castigo o hagan excepción con alguna persona. 1534, agosto 17, Borox. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6108, núm. 5, fols. 11v-12r.

¹⁰⁴ 1534, septiembre 16, Illana. Ibid., Leg. 6108, núm. 5, fol. 132v. Y en 1534, septiembre 18, Albalate. Ibid., fols. 150v y 154r.

El mandato calatravo genérico, dirigido a los oficiales concejiles, de castigar los pecados públicos (blasfemia, amancebamiento, hechicería, etc.), es muy frecuente. Se recoge en fórmulas no sólo conminatorias para que lo hagan, sino también integrantes de unos interrogatorios, bajo juramento, a los que los oficiales nuevos (alcaldes, regidores) son sometidos por parte de los freiles visitantes: “si saben que en este dicho lugar aya algunos pecados publicos...”. Por ejemplo, en 1534, septiembre 9, Mazuecos [aldea de Almoguera]. Ibid., Leg. 6108, núm. 5, fol. 75v. Y lo mismo en otros lugares de la zona.

También en tierras de la Alcarria baja, o Partido de Zorita como distrito del señorío calatravo, hay otra ocasión interesante en que los visitantes imponen penas pecuniarias (no sólo éstas, sino también de cárcel), y cuyo destino parcial adjudican, igualmente, a la “çera del santisymo Sacramento”. Se trata de la multa impuesta a los que no confiesan ni comulgan anualmente, como les manda la Iglesia (desde el Concilio IV de Letrán de 1215, canon 21). El siguiente testimonio, de comienzos del siglo XVI, corresponde a la visita hecha al lugar de El Pozo (aldea de Almoguera), pero en realidad consiste en una fórmula prácticamente invariable, incluida también en otras varias visitas y “mandamientos al conçejo de la villa e obras publicas della”, como las de Albares y la propia Almoguera en el mismo año¹⁰⁵:

“... de parte de su alteza e horden mandamos a los ofiçiales que agora soys o fueredes de aqui adelante que qualquier persona del dicho lugar que no confesare y reçibiere el santisymo Sacramento dentro del termino que manda la santa madre Yglesia en cada un anno, le prendays el cuerpo y esté en la carçel por espaçio de tres dias, y de alli salga para conplir lo que es obligado, e demas e aliende aya de pena çien mrs., la mitad *para la çera del santisymo Sacramento* e la otra mitad para las obras publicas del dicho lugar. E sy los dichos ofiçiales fueredes remisos en el conplimiento y esecuçion de todo lo susodicho, que ayays la pena doblada repartida en la manera susodicha”¹⁰⁶.

Puede verse que en este caso sí se daría, aparentemente, una correspondencia más ajustada entre el pecado y la *penitencia*, con el sentido, este último término, de *restitución* o *reparación*, no con el sacramental: el desprecio que supone no acercarse a *recibir* a Jesucristo (“que no confesare y reçibiere el santisymo Sacramento...”), previa reconciliación del pecador, se compensa contribuyendo económicamente a honrar la Eucaristía, además, por supuesto, de verse obligado el fiel a cumplir lo que la Iglesia le manda.

¹⁰⁵ Por ejemplo: 1518, junio 12, Almoguera. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 462v. Y 1518, junio 30, Albares. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 383v.

¹⁰⁶ 1518, mayo 29, El Pozo. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 366v.

Sin embargo, creemos que el dato no invalida nuestras anteriores consideraciones; dudamos de que el destino de la pena pecuniaria obedezca a algo más que una costumbre devota que se encuentra muy en boga (alumbrar el Santísimo, dentro o fuera del templo), la cual, desde luego, los visitadores calatravos asumen y aprovechan para alentar.

Por otro lado, el tono general del mandamiento no refleja ninguna intención pastoral por parte de estas autoridades de la Orden, ni la más mínima consideración de tipo religioso para estimular a los fieles a recibir los Sacramentos ni a apreciar la Eucaristía en concreto (al contrario, el fiel se ve coaccionado claramente; abocado a tres días de cárcel tras los cuales confesará y comulgará y además pagará multa, si es que este mandamiento calatravo lo cumplen los oficiales de los concejos en los lugares alcarreños). Lo que aparece en primer plano es la voluntad de los visitadores de reclamar la jurisdicción religiosa de la milicia calatrava sobre los fieles del Partido de Zorita, en contra de la autoridad diocesana de Toledo. El motivo de conflicto es, esta vez, la potestad de corrección y castigo a propósito de la comunión pascual, que la Orden disputa al ejecutor de las penas correspondientes --el fiscal arzobispal-- por cuenta del ordinario toledano¹⁰⁷. Al parecer, en 1518, que es cuando se realiza la visita que nos ha dejado el testimonio, ha habido ya problemas entre ambas autoridades (“bien sabeys las diferencias que la horden ha tenido en la defensa de su jurediçion...”; “... y porque no se puedan cabsar otras diferencias como las pasadas...”¹⁰⁸). Como se ha visto, los visitadores, dirigiéndose a los oficiales concejiles de las villas, dejan sentada su autoridad del modo siguiente: apelan a la

¹⁰⁷ “... una de las cabsas que se defiende por parte de la horden es que el fiscal no entre con vara de justiçia a executar los derechos que dize que le pertenesçen çerca de los que no confiesan dentro del termino que manda la santa madre Yglesia, ni a otra cosa, lo qual la horden esta en costunbre de corregir e castigar...”. Ibid, fol. 366v.

¹⁰⁸ Ibid., fols. 366r-366v.

costumbre de la Orden de Calatrava de intervenir en ese asunto, frente a la pretensión del prelado; y ordenan a los oficiales del concejo aplicar los castigos. Éstos serán dobles: prisión hasta el cumplimiento de la obligación sacramental, y multa. La última, de baja cuantía, 100 mrs., se dividirá a partes iguales aplicándose la mitad al fin citado (iluminación eucarística) y la otra mitad para algo tan profano como las obras públicas de la localidad. Cuando sean los oficiales quienes paguen la multa, culpables de no haber cumplido esta disposición calatrava, la cuantía se verá duplicada.

Nótese lo atípico de la situación desde una perspectiva estrictamente religiosa (no lo es desde la tradición de los litigios entre señores y obispados, con su confusión entre aspectos espirituales y temporales). En efecto, la Orden delega en las autoridades civiles de las villas la corrección del pecado cometido; no hay intento de suscitar la responsabilidad del creyente sobre su obligación de recibir la comunión pascual, ni tampoco una mínima monición catequética, siquiera retórica. Y además, no se plantea en ningún momento la intervención del rector parroquial, el cual queda marginado de los citados procesos de corrección y castigo (aunque no, es de suponer, de acusar a los fieles que incurrían en el pecado, ni tampoco de administrarles los Sacramentos, como es lógico). Los visitadores casi otorgan el status de *pecado público* a la omisión de la comunión pascual, con tal de aprovechar la ocasión para dejar constancia de la autoridad calatrava.

Así, aunque no es habitual aplicar las penas concejiles a fines piadosos como éste, la explicación está, por un lado, en que se ha adjudicado a la responsabilidad de las autoridades locales un asunto que es espiritual; y por otro, creemos que, al margen del motivo, el elemento religioso “çera del santisymo Sacramento” que interviene en el castigo parece una cuña inserta en un mero alarde de autoridad: a modo de formulismo, como una concesión por ser la que es la cuestión dirimida (el cumplimiento de una ley de la Iglesia). Es decir: en el

fondo también se está pugnando por la titularidad de la jurisdicción, la ordinaria o de la Orden.

Sin embargo, sería injusto reducir todo a esta cuestión, y atribuir el interés de los freiles calatravos por la lumbre para el Santísimo al mero azar, a la elección aleatoria de algún objetivo religioso --justificador de su actuación punitiva-- que pueda verse beneficiado cuando se imponen multas, sobre todo si la infracción es religiosa. Nótese que, precisamente en esta localidad de El Pozo (donde los freiles han intervenido acerca del deber de la comunión pascual, destinando la multa a la cera del Sacramento), y también según lo documenta la visita de 1518, se habían tomado “bulas del Santísimo Sacramento” --seguramente, desde pocos años antes--, conformándose en su iglesia parroquial cofradías del Corpus; uno de sus fines era la iluminación perpetua del sagrario o del Sacramento sacado (no se aclara la duda: los textos hablan de “la çera y hachas”)¹⁰⁹. Así, apreciamos que existe una sensibilidad hacia la piedad eucarística, y un consenso sobre cómo manifestarla, que los visitantes calatravos recogen. Procuran dirigir fondos a aquel fin, alumbrar el Sacramento, y vemos que conectan con las corrientes devocionales de las tierras que visitan.

Por lo tanto, se ha visto una serie de casos en los que puede discutirse en qué medida es pertinente o tiene relación el destino para honrar el Sacramento adjudicado a una pena pecuniaria, con la infracción que generó el castigo. Al menos, todo ello plantea sugerencias: sobre el grado de importancia concedido a aquella forma de venerar la reserva eucarística; sobre la espiritualidad de los freiles calatravos y su devoción por la Eucaristía, a la vez que se muestran tan poco pastorales en su labor de supervisión religiosa; sobre el gusto popular por expresar así la piedad, al tiempo que hay que forzar la contribución económica de los fieles, etc.

¹⁰⁹ *Vid. infra.*

Existe un campo de intervención calatrava, también en las tierras de Zorita, en el que también las penas con que amenazan los freiles a los destinatarios de sus mandatos, si no los cumplen, estarían dedicadas a “la çera del Santisimo Sacramento” o “para ayuda de la çera que se gastase en las hachas para el Santisimo Sacramento”. Pero en este caso, puede afirmarse que la adjudicación de la multa resulta muy lógica. En efecto, se trata de las cláusulas que cierran mandamientos relativos precisamente a las cofradías integradas por los tomadores de bulas del Sacramento: los visitadores dirigen sus órdenes y recomendaciones a los alcaldes, regidores y demás oficiales de los concejos y también a los componentes de estas hermandades; por ejemplo, en relación con el libro que deben comprar para asentar el padrón de cofrades, o bien a propósito de los deberes de los propios cofrades. En el caso de no cumplir estas cosas serán multados, y las cantidades (200 mrs. o un real) se dedicarán a contribuir a los citados gastos de cera.

Reproducen el esquema de aplicar la pena a uno de los fines que se busca cumplir en el ámbito en que intervienen los visitadores; hacer revertir los castigos en la consecución de los objetivos que la falta cometida estaba obstaculizando, un criterio que encontramos reiteradamente en las visitas¹¹⁰. Pero, desde luego, estos testimonios redundan en la misma línea de acreditar devoción eucarística local, parroquial, laica, y al mismo tiempo, calatrava.

Volviendo a la zona del Campo de Calatrava, en otras ocasiones son ya mandamientos dirigidos a los oficiales concejiles en relación con los asuntos más prosaicos los que conllevan multas con el mismo destino; en este caso, es claramente la iluminación del sagrario (y no, según la expresión del texto, la luz

¹¹⁰ Análoga estructura presentan disposiciones calatravas en otras visitas en el Campo de Calatrava: por ejemplo, cuando los freiles ordenan a los oficiales concejiles reparaciones en los templos, las multas amenazadoras --que refuerzan los mandatos de forma conminatoria-- se aplican precisamente a las obras de la iglesia de que se trate.

para acompañar el Sacramento en sus salidas procesionales o en otras ocasiones puntuales). Así ocurre con una prohibición que afecta a las mujeres de Aldea del Rey: no debían entrar a lavar a cierta fuente (pues se iba a hacer un nuevo lavadero) “so pena de tres Reales para la lunbraria del Santo Sacramento”¹¹¹. De nuevo, tómesese el dato como reflejo de lo arraigada que estaba la costumbre de tener encendida la lámpara ante el tabernáculo. Quizás, profundizando en el terreno de las mentalidades de la época, también el propio contraste entre el motivo del castigo y la aplicación de la pena pueda ser más sugerente de lo que parece. De hecho, hay un dato de cierto interés: entre todos los mandamientos dirigidos a los oficiales del concejo, que rutinariamente incluyen la amenaza de multas por no cumplirlos, cuya aplicación los visitadores fijan de antemano, este mandato y prohibición es el único que se acompaña de una pena aplicada a la lunbraria del Santo Sacramento; las demás se destinarán a sufragar gastos de tipo público, como diversas obras de la villa acometidas por el concejo¹¹².

No se puede dejar de apuntar, por último, que, prescindiendo del aspecto concreto, lo anterior confirma una línea de actuación calatrava habitual en lo que toca a los medios económicos de los templos: en todos los casos los visitadores de la Orden procuran encontrar vías de financiación para ayudar a los gastos corrientes de las iglesias parroquiales, según su criterio de requerir el concurso de los feligreses, sea solicitado como limosna o bien impuesto, para intentar evitar la

¹¹¹ 1537, octubre 15, Aldea del Rey. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 2, fol. 87v.

¹¹² Quizás se trata simplemente de una cuestión de higiene pública, pero la transgresión parece de tipo moral: ir las mujeres a lavar en una determinada fuente, más expuestas de lo que lo estarán en el nuevo lavadero que se está haciendo. La fuente a la que se les prohíbe “entrar ... a lavar cosa ninguna” es llamada “la fuente la Higuera”: ¿se trata del espacio rural, más propicio a la promiscuidad, frente al urbano? La reflexión que puede sugerir este binomio falta-multa estaría en la línea de ofrecer al infractor una especie de vía de compensación muy segura y definitiva, y además beneficiosa para él: algo más que la multa compensatoria por cualquier transgresión. No se trataría sólo de cancelar la culpa, en este caso por infringir normas sobre los espacios públicos (¿relacionadas con peligrosas ocasiones de contactos sexuales?), sino de una suerte de redención personal, un rescate conseguido al hacer méritos espirituales.

sangría de los bienes de propios de los templos. Es una política que resulta lógica en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, de las cuales los freiles de la Orden son, *grosso modo*, patronos: teóricamente, se trataría de evitar la necesidad de hacer contribuciones económicas calatravas a esos templos, o bien de evitar pérdidas en el patrimonio de éstos que, mediante la porción del diezmo, ha de beneficiar a la Orden. Pero cabe llamar la atención sobre el hecho de que esa forma de actuar no excluye las iglesias parroquiales del partido de Zorita: éstas no están insertas en las competencias jurisdiccionales calatravas, pero sin embargo la Orden las ayuda a mantenerse descargándolas algo de sus gastos, aunque sea dejando constancia, de paso, de su autoridad en el territorio.

2.3.3. La contribución voluntaria de los fieles.

Parece que no cabe duda de la existencia de una devoción eucarística en las localidades del señorío de la Orden de Calatrava, y que no sólo está presente en los freiles calatravos que visitan el territorio, sino también en los laicos, si tenemos en cuenta el indicador que se viene manejando: la voluntad popular de honrar y realzar el Cuerpo de Cristo sacramentado, reservado en los tabernáculos de las iglesias parroquiales.

En efecto, aparte de hacer una contribución por multa, impuesta, tal como se acaba de referir, se comprueba que las gentes respondían a la necesidad de sufragar su iluminación.

Incluso los reyes dejaban limosnas para ese fin en iglesias parroquiales, como las de Almagro: el rey Fernando el Católico había hecho merced de 2.000 mrs. anuales *para ayuda a la çera del Santisymo Sacramento* de las dos iglesias de San Bartolomé y San Sebastián (mil maravedís para cada una). Así constaba en una carta de merced guardada dentro del sagrario, debajo del arca que albergaba la reserva, en el templo de San Bartolomé. La limosna del monarca es de fecha indeterminada, pero seguramente tardía (cercana a su muerte en 1516), pues el documento no se menciona ni provoca comentario o disposición alguna de los visitantes calatravos hasta su visita de 1534, cuando ordenan copiarlo¹¹³.

Aparte de donaciones excepcionales de ese tipo, eran los propios fieles de cada localidad quienes ayudaban a cubrir el gasto de iluminar el sagrario de su correspondiente templo parroquial (o, igualmente, acompañar con lumbre la Eucaristía en la calle). Lo hacían de varios modos: con mandas específicas, con mandas más genéricas pero que también incluyen esa luz, y contribuyendo con limosnas a las peticiones, bacines y demandas establecidas al efecto en sus parroquias.

- Los propios fieles recordaban esta expresión devota de honra al Sacramento en sus mandas testamentarias, como se ha podido apreciar en los ejemplos de donaciones para las “lumbrarias” y lámparas.

- De otro lado, no hay que olvidar que algunos dejaban parte de sus bienes para sufragar el “pan e vino e çera” de una determinada iglesia durante cierto tiempo; por unos meses, un año o dos, etc.¹¹⁴. Ahora bien, el triple destino de este

¹¹³ La carta de merced del rey Fernando está confirmada por el rey Carlos. Mandaron sacar el traslado de esa carta aduciendo que estaba algo rota, y así lo dejaron hecho, firmado con los nombres de los visitantes. 1534, agosto 14, Almagro. Ibid., Leg. 6078, núm. 1, fols. 34r-34v.

¹¹⁴ Puede verse algunos ejemplos en el punto dedicado a la provisión del pan y el vino para consagrar, dentro de la devoción a la Eucaristía relacionada con su consagración en la misa.

tipo de manda *post mortem* parece bastante estereotipado. Y en lo referido a la cera, recuérdese que en los templos las velas tienen un uso constante y variado que incluso puede no afectar al sagrario. Por lo tanto, estas mandas probablemente revelan una piedad quizás muy ritualizada, o al menos genérica (devoción de feligrés, en todo caso, que recuerda las necesidades de su iglesia parroquial, en la que se va a enterrar) más que eucarística en particular¹¹⁵. Sin embargo, tampoco hay que descartar la última; creemos contar con elementos de juicio para afirmar que esa modalidad de piedad eucarística puede muy bien ser integrante de un acervo devocional común, asociado a la parroquia (con la posibilidad, también, de que dicha manda proyecte una devoción personalizada, mediante la contribución propia a las candelas que alumbrarán a Jesús sacramentado). Así que, aunque la limosna de “pan e vino e çera” derivase de un formulismo impuesto por la costumbre, también esto mismo sería revelador de la importancia que la reserva sacramental ha adquirido en las iglesias, en la disciplina clerical y como objeto de atención piadosa por parte de la feligresía.

- Pero además las iglesias recurrían sistemáticamente a las limosnas de los fieles para el mismo fin, la iluminación del Sacramento. Es de suponer que separarían para ello ciertas cantidades cuando no existía sino un “cepo” único para recoger limosnas, tal como parece que era más habitual en la década de 1490 y los primeros años del siglo XVI. Pero lógicamente, si había necesidades urgentes en el templo, como ciertas obras, éstas tendían a absorber todo lo recaudado como donativos y, en cambio, se tenía que comprar el aceite empleando las rentas de la iglesia¹¹⁶. Sin embargo, en el otro extremo a veces también se comprueba que lo

¹¹⁵ Sin que esta afirmación implique invalidar la interpretación que en su momento hicimos relativa al sentido de las mandas del pan y el vino, como una reminiscencia de la participación de la asamblea de los fieles en la auténtica *ofrenda* eucarística.

¹¹⁶ Así lo muestra el detallado examen de las cuentas tomadas al mayordomo de la iglesia de El Viso en 1509, que se remonta a las de 1501-1502 (aún siendo bastante pormenorizado, agrupa muchos gastos corrientes bajo el epígrafe “otras cosas por granado e por menudo”). Incluye en el apartado del “cargo” el concepto de las “limosnas”

recaudado con la “demanda del bacín” único se destinaba íntegramente al aceite de la lámpara: fue lo que adujo en su defensa el mayordomo de la iglesia de Piedrabuena, cuando los visitantes pretendieron multarlo al encontrar que no había llevado libro alguno de recibo de esta demanda en los seis años de su mayordomía¹¹⁷. Con independencia de la veracidad de su alegato, es una manifestación de lo importante que se consideraba atender a este gasto en el templo (de hecho, el argumento surtió efecto ante los inspectores calatravos).

Pero es más, a tenor de lo anterior no sólo se aprecia que esa lumbre que arde continuamente ante el Sacramento (al menos en muchos de los templos parroquiales, sea con una lámpara de aceite o con velas) es valorada como un elemento imprescindible y permanente en las iglesias, sino también se puede advertir algo que es importante como dato sobre la piedad laica: se ha extendido la noción de que costear dicha luz es verdaderamente un acto religioso muy meritorio; y se tiende a ver natural el hecho de que sean los feligreses los que se ocupen de hacerlo.

- Esto último queda más claro más adelante: es interesante que cuando se organiza mejor la recogida de donativos en las parroquias --entrado el siglo XVI o, al menos, desde los primeros años--, dividiendo los bacines según su destino¹¹⁸,

hasta el periodo 1506-1507, y en todos esos años anteriores no indica el gasto de aceite. Pero a partir de dicho bienio se menciona un “baçin de la obra de la iglesia” como fuente de ingresos en lugar de las genéricas limosnas, y en los gastos aparece el “conprar azeyte”. Se ha optado por destinar los donativos de los feligreses a las obras del templo, y en cambio la iglesia debe mantener la lámpara a base de sus propias rentas.- 1509, octubre 31, El Viso. Ibid., Leg. 6076, núm. 5, fols. 18r-26v.

¹¹⁷ El periodo al que se refieren los hechos es el de 1503-1509. Los visitantes pretendían imponerle una multa equivalente a las cantidades obtenidas de la demanda en todo ese tiempo, pero la redujeron atendiendo a “la neçesydad pasada y a los entredichos que a avydo”.- 1510, julio 27, Piedrabuena. Ibid., Leg. 6076, núm. 33, fol. 202v.

¹¹⁸ Las fechas de inicio de estas mejoras económico-administrativas parroquiales varían. En algunos templos, este fenómeno se aprecia desde la visita de 1502. En otros, es claramente en 1510 cuando, a través de los exámenes de cuentas y su especificación de los conceptos de ingreso de los templos, a menudo se pone de manifiesto la diferenciación de vías de percepción, que seguramente se corresponden con destinos distintos en cada caso. Así, se diferencia entre “cepo”, “demandas” y “limosnas” a favor

muchas tendrán una *demanda especial para la “lumbraria del Santo Sacramento”* (o *demandas*, o bien *limosnas*, denominadas de un modo similar), con su mayordomo propio para llevar las cuentas. Su bacín se pasaba entre los asistentes a las misas festivas. Era un modo seguro de garantizar que siempre se contaría con una cierta cantidad de dinero --aunque variable-- para esta forma perpetua de expresar respeto y veneración a la Eucaristía reservada. Y el hecho de que se tenga como una limosna específica y perenne constituye, sin duda, una muestra del crecimiento de la devoción.

Por ejemplo, es el sistema empleado en la iglesia parroquial de Piedrabuena¹¹⁹ y en la de Santa María de Villarrubia¹²⁰. En la última, por ejemplo, sólo la cuantía de maravedíes por el concepto “de la lunbraria” que había ingresado el mayordomo en 1509-1510 era superior a la suma de otros tres conceptos: el cepo corriente, las penas de las fiestas y las bulas del hospital, si bien es cierto que no se trataba en ningún caso de cantidades elevadas¹²¹. En el periodo anterior (1508-1509) la misma iglesia había recurrido a dedicar al sostenimiento de esta luz ardiente ante el Sacramento cierta porción de un ingreso

de la iglesia. En realidad, siempre se mantiene, todo ello, dentro de un mismo campo de procedencia de ingresos, el de los bienhechores y la gratuidad de sus donativos (no se trata de impuestos obligados, al menos aparentemente). Hipotéticamente, distinguimos el *cepo* como el modo permanente de recepción del dinero que esporádicamente quieren dejar los fieles; las *demandas*, como las peticiones para fines concretos dirigidas a los fieles por parte de la institución parroquial; las *limosnas* como las donaciones hechas por los feligreses en vida, con libertad en cuanto al momento y a la finalidad, y las *mandas* como las donaciones ejecutadas como consecuencia de las disposiciones testamentarias. Habría que matizar, en cuanto a las *limosnas*, su carácter institucionalizado *de facto* (no de un modo abiertamente reconocido) a cambio de servicios litúrgico-sacramentales prestados por el clero parroquial.

¹¹⁹ 1502, abril 14, Piedrabuena. Ibid., Leg. 6.110, núm. 16, fol. 195r.

¹²⁰ Ya las cuentas de 1508-1509 y 1509-1510 revelan que la “lumbraria del Santo Sacramento” era uno de los conceptos de ingresos (“cargo” recibido) con los que contaba el mayordomo. - 1510, agosto, Villarrubia. Ibid., Leg. 6076, núm. 29, fol. 300r.

¹²¹ En el “cargo” del mayordomo se anota la cifra de 1.491,5 mrs. de la lumbraria. Y en cambio, suman sólo 925 mrs. las multas por fiestas, el cepo y las citadas bulas. - Ibid., fol. 300v.

tan característico de las parroquias como las primicias¹²², pero parece que es precisamente esto lo que pretende evitarse al establecer limosnas específicas destinadas a ese fin.

Figura, igualmente, entre las muchas limosnas que se pedían en la misa mayor de Malagón “entre las buenas gentes, syn orden ninguna”, de modo que los demandadores “se querian adelantar unos antes que otros dandose de enpellones”. Cuando en la última localidad los visitantes quisieron poner orden en ello y fijaron la prelación entre las demandas para que salieran sucesiva y no simultáneamente, colocaron en tercer lugar --después de los bacines para la fábrica y para las ánimas del purgatorio-- “la demanda que se pide para la çera del santisymo Sacramento”, y a continuación iría “la demanda de la lanpara”¹²³. El dato resulta de interés porque muestra cómo se distinguen perfectamente ambos conceptos, lámpara y velas. Según creemos, estarían destinadas respectivamente así: la lámpara, al sagrario --como sinónimo de *lumbraria*--, y las velas a la salida en procesión. Pero esta diferencia tan clara no parece habitual: probablemente en otras ocasiones la “Limosna y demanda de la çera del Corpus Christi” (es decir, cera para *velas* o hachas), cuyas cuentas examinan especialmente los visitantes, no se dedicara sólo a acompañar a la Eucaristía sacada del sagrario, sino también a honrarla dentro del templo, iluminando el tabernáculo. Junto al sagrario podrían lucir cirios y velas en muchas iglesias parroquiales, carentes de buenas lámparas.

Y parece, en ocasiones, que esta canalización de la limosna eucarística es algo más, como una vía de gestión de actividades devotas que, desgraciadamente, sólo podemos suponer. Por ejemplo, lo sugieren así los datos sobre la demanda de este tipo que hay en Puertollano. Es llamada así, *Limosna e demanda de la çera del Corpus Christi*. Primero, podría dedicarse --como se acaba de indicar-- para todo tipo de iluminación de la Eucaristía, incluida la luz ante el sagrario; y

¹²² Entre los gastos de ese año (de San Miguel de 1508 al mismo día de 1509) se registra que del trigo de las primicias el mayordomo “dio una fanega a la lumbraria”. Ibid., fol. 299r.

¹²³ 1538, octubre 28, Malagón. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 35v.

segundo, a esta limosna instituida cabría asociarle quizás algún tipo de celebración relativa al Sacramento. No hay datos expresos sobre ello, pero en ningún momento se advierte que esa cera se destine en exclusiva al Sacramento “cuando sale” o “cuando se saca”: se dice que es

“para alunbrar el santísimo Sacramento *en la villa*”,

y el gasto de casi 3.000 mrs. realizado lleva la anotación

“en çera labrada e por labrar para alunbrar el santo Sacramento del cuerpo de Nuestro Sennor”¹²⁴.

Estas expresiones parecen ir acompañadas de una actitud de especial respeto: por el modo de indicar la finalidad de la dicha “çera”, por la referencia a las velas o cirios trabajados ornamentalmente (“çera labrada e por labrar”) y por la sugerencia casi subliminal sobre la proyección externa (¿solemne?) del culto eucarístico, que tiene lugar “en la villa”, saliendo por lo tanto del mero espacio del templo y adquiriendo una dimensión pública. La dimensión que, por otra parte, corresponde al culto a Dios, desde la propia mentalidad. Pues bien, podría ser que, en este caso, la institución aludida (o, si no se le quiere dar esa categoría, la demanda así institucionalizada) tuviera unos fines mucho más amplios que rebasaran el de alumbrar el sagrario o suministrar velas para acompañar el Sacramento.

De hecho, al mayordomo que resulte nombrado (insistimos en el hecho de que esta “demanda e limosna” tiene un mayordomo o administrador propio, específico) se le encarga gastar el dinero obtenido no sólo en comprar cera, sino también en

¹²⁴ 1537, octubre 20, Puertollano. Ibid., Leg. 6079, núm. 5, fol. 228r.

“otras cosas para la honrra o serviçio del santisymo Sacramento”¹²⁵.

Es una expresión, la citada, que recuerda las utilizadas cuando se trata de cofradías.

Se aprecia que no se dividen los conceptos tan rígidamente como pudiera pensarse (además, esto sería frecuente), sino que se agrupan en los gastos necesarios para *venerar* las sagradas especies. Los modos concretos, los asociados a las “otras cosas” que se dedicarán a “honrar” y “servir” al Cuerpo de Cristo, se nos escapan, como se ha advertido, en la mayor parte de los casos¹²⁶: ¿puede tratarse de actos sistematizados de adoración, con exposición y bendición? ¿procesiones eucarísticas especiales? ¿un responsabilizarse de los elementos externos más solemnes --incluyendo las específicas vestiduras clericales-- para lo que tenga que ver con la *salida* del Sacramento? ¿simplemente, atención a todo gasto en paños, cortinajes, custodias y su reparación incluso u otros elementos no rituales sino materiales relacionados con la reserva?

En todo caso, la propia apertura de posibilidades, en lugar de circunscribirse la finalidad de esta “limosna e demanda” a una sola, apunta indudablemente a la devoción eucarística. Devoción que aparece, además, con algunas notas características: por una parte, su versatilidad o variedad de manifestaciones (el grado imaginativo que puedan tener lo ignoramos, al igual que el grado de ritualismo o de interiorización), y por otra parte su carácter popular o, al menos, laico, en cuanto que dicha limosna asociada (*quasi* “fundación colectiva”) se nutre de la participación de las gentes.

¹²⁵ Ibid., fol. 228v.

¹²⁶ *Vid. infra*, en el apartado que sigue al presente, cuando se trata de las instituciones de limosnas y demandas de este tipo; poseemos algún dato aislado acerca de cómo, efectivamente, se entiende de un modo amplio la “honrra del culto divino” a la que se dedican las cantidades donadas por los fieles para “la cera” del Sacramento, y contamos con unas pocas noticias sobre su concreción.

Esta limosna instituida para el *servicio* genérico del cuerpo del Señor en Puertollano, con un mayordomo que parece tener su propia capacidad de iniciativa para determinar cómo emplear las cantidades obtenidas con esta “demanda de la çera”, recuerda más a una cofradía que a una mera clasificación, con objeto de administrarlo, de una clase de donativo para atender ciertos gastos específicos de la iglesia parroquial. O al menos, aparece como una modalidad de institución piadosa constituida por fieles anónimos (sin un compromiso público ni permanente), que en este caso contribuyen a honrar el Santísimo Sacramento (en particular, asegurando la luz ante él), de un modo parecido a las *fundaciones o capellanías colectivas* de las Ánimas del Purgatorio que encontramos en muchas localidades.

Veremos en un apartado posterior cómo esta suerte de hermandades o cofradías *de hecho*, organizadas en torno a la devoción eucarística de un modo bastante dirigido institucionalmente (la “demanda” parece organizada por la iglesia parroquial o incluso por el concejo), se perfilan más claramente en lo que toca a la salida del Sacramento como Viático.

En todo caso, la luz como elemento de realce, veneración y respeto junto a los sagrarios, un elemento que requiere una renovación y un cuidado constantes y, por ello, indicador de devociones sostenidas, está acreditada en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, aunque de forma algo menos generalizada durante la última década del siglo XV que después. En esta expresión de piedad parecen tener un gran interés, ante todo, los visitantes calatravos (en línea con la preocupación de la autoridad arzobispal toledana), y encontramos que las gentes sintonizan con ella aunque las actitudes de muchos fieles hacia el sagrario no sean las más devotas. Los responsables locales de las iglesias aparecen en ocasiones algo negligentes, pero a partir de 1500 la sistematización de las vías de ingresos parroquiales (división de la caja de unas y otras limosnas) garantiza la

iluminación permanente del sagrario, a la vez que esta misma mejora administrativa viene a reflejar la consistencia y generalización de la devoción eucarística, abriendo el camino a las cofradías, o asociaciones de miembros variables (en cuanto que dan limosna en alguna ocasión), aglutinadas por dicha piedad.

Interpretamos que la *devoción* de las gentes hacia el Sacramento reservado en el sagrario existe, sin duda. Pero las actitudes internas, como siempre hay que advertir, tienden a quedar ocultas.

Ahora bien, a este respecto queremos expresar la siguiente reflexión: quizá haya que plantear si no será erróneo, para esta época, en el contexto laico parroquial y en lo relativo a esta cuestión religiosa concreta, preguntarse por el sentimiento religioso *íntimo*, como confrontado con las acciones y expresiones *externas*. Es decir: no por carencias de testimonios explícitos, sino por actitud -- empatía-- epistemológica, desde los esquemas de mentalidad religiosa propios del común de los fieles al final de la Edad Media y comienzos de la Moderna, propondríamos la siguiente cuestión: en este terreno, ¿no habría que conformarse con lo fenomenológico sin indagar sobre unas esencias que no tienen por qué darse?¹²⁷ Téngase en cuenta que se trata de la conciencia sobre la presencia real de Jesucristo, Dios y hombre pero ya resucitado y glorioso, aunque hecho pan para entrega de vida a los hombres. Algo difícil de asimilar, en lo que no se insiste mucho por parte de la Iglesia fuera de los consabidos elementos externos de realce (recuérdese que la reserva sacramental tiene por objeto, genuinamente, llevar la comunión a los enfermos). La presencia real de Cristo bajo las sagradas especies, en la misa después de la consagración, se asocia o bien con la epifanía del Dios

¹²⁷ No se está estudiando una modalidad de vida religiosa consagrada, ni reglada de otro modo alguno salvo en el marco de las normas generales de la Iglesia; también reglada en otro marco interesante, aunque no oficial: el de las costumbres acuñadas por el uso común, y entonces el hecho mismo de que el agente “normativo” sea el pueblo ya es indicador de una aspiración devocional *interna*, si queremos situarla ahí, en el núcleo interior espiritual de las personas.

que se manifiesta, o bien con la Pasión del Hijo --lo último tienden a hacerlo muchos alegoristas--, aunque el *Corpus Christi* sea mostrado exhortando a su adoración. Pero en cuanto al Sacramento *honrado* en su sagrario de forma perenne, no se trata (no se propone así al pueblo) de la posibilidad de *imitar* a Jesús, o de *compartir* espiritualmente su sufrimiento en los acontecimientos dolorosos que condujeron a la cruz.

Es decir, el margen para lo emotivo en esta devoción eucarística es muy escaso, si se quita la dimensión de la oración mental; es decir, la posibilidad de comunicación con Cristo vivo presente, ante el cual se sitúa el fiel orante. Y la recomendación de esta actitud y práctica no es algo que se prodigue. Pastoralmente, no se busca generalizar usos devotos que pueden desviarse de lo ortodoxo, sino asegurar los puntos claves de la fe, afianzar unos comportamientos más ajustados a la ética cristiana e inculcar los hábitos de cumplimiento de la normativa religiosa-litúrgica proyectada sobre el laicado.

Por lo tanto, retomando nuestra interpretación, puede afirmarse que la *devoción* de las gentes hacia el Sacramento reservado en el sagrario existe, sin duda. Pero no identificable, probablemente, con una adoración a Cristo sentido como presente perpetuamente en el templo (en tanto que oración mental al modo de los *devotos*, o “comunión espiritual”), de manera que brotase esa adoración de un profundo impulso individual y tomase la forma de una relación personal. Más bien, la devoción se identificaría ante todo con el *respeto*: derivado de la toma de conciencia o sensibilidad colectivas hacia la majestad de Dios (*¿Dios* más que el *Hijo?*), una majestad y grandeza que exigen que se le honre con los elementos de realce indicados, fijos y renovables, sostenidos con la intervención de los fieles y de los responsables locales de las iglesias parroquiales.

Respeto y reverencia (“servicio”) que *constituyen ya en sí una forma de devoción* o piedad, no en su vertiente más emotiva, pero sí continua, y sí en cuanto adhesión y asentimiento a una creencia.

De todos modos, es interesante dejar pendiente la cuestión sobre la dimensión más interiorizada y emotiva de la devoción al Santísimo Sacramento,

como una de las preguntas posibles en relación con el tema abordado en el apartado siguiente. Es el de las organizaciones, cofradías o *quasi* cofradías situadas bajo la advocación del Corpus o el Sacramento o bien gestadas para honrarlo en el sagrario ayudando económicamente a ciertos gastos; y cabe plantear, en efecto, si como asociaciones voluntarias y espontáneas (teóricamente), añaden algún elemento más dinámico, personal y afectivo-sensible a la espiritualidad eucarística que acabamos de caracterizar, o bien redundan en sus rasgos (respeto a la majestad de Dios, sentido de servicio y de la obligación de contribuir a que sea debidamente honrado...).

Capítulo 3

**LA ORGANIZACIÓN COLECTIVA DE LA DEVOCIÓN
AL SACRAMENTO: INSTITUCIONES DE LIMOSNAS,
HERMANDADES DE BULAS DE INDULGENCIAS,
COFRADÍAS.**

Existen diversos cauces organizados de la devoción colectiva hacia la Eucaristía. Se alude intencionadamente a lo *colectivo* (organización “colectiva” de la devoción; devoción “colectiva”) y no a lo *comunitario*. Porque uno y otro término indican realidades diferentes, y creemos que la segunda, el ejercicio común de una devoción, conscientemente compartida entre los miembros de una entidad, congregación o “comunidad” a la que voluntariamente se pertenece, sólo se da plenamente en las que consideramos cofradías del Corpus Christi “propriadamente dichas”.

La primera modalidad, instituciones de *demandas* y limosnas, actúa como agrupación ocasional de individuos movidos cada uno por su devoción hacia el Santo Sacramento (con todos los matices que se quiera ver en esa devoción); incluso más que como agrupación de personas, sirve para sumar aportaciones económicas individuales, que permanecen anónimas, para un mismo fin. Al menos, así es en un principio, pues veremos que de estas “demandas de la çera” pueden derivar otras variantes. Por lo tanto, no puede hablarse de devoción expresada comunitariamente. Es una devoción *colectiva*. (Una cuestión diferente es que en estas instituciones de demandas, justamente por lo que se acaba de señalar, se puede encontrar una dimensión positiva, y es la siguiente: el aspecto de la piedad al que se refieren, piedad eucarística en este caso, goza de una aceptación tal general y es tan universalmente compartido que no origina divisiones sectoriales en la feligresía.)

En cambio, sí permite referirse a una *comunidad* la *cofradía* prototípica (y entre muchas otras cofradías, encontramos algunas del Corpus Christi o del Sacramento en el señorío calatravo). La cofradía se presenta precisamente como una pretendida forma de unión mutua entre hermanos que se hacen tales

espiritualmente (*con-fratres*): el cauce devocional es comunitario; la devoción lo es también, pues la forma de “expresarla” es conjunta, con independencia del modo de sentirla, al que no podemos llegar. Y, como se sabe, en toda cofradía existen unos lazos de solidaridad fraterna que afecta a planos diversos, tales como el acompañamiento en la muerte y aún más allá de ella, y la ayuda mutua en vida; todo ello, expresado de modos diversos bien instituidos: acompañamiento al cadáver --¿y al moribundo que recibe los últimos Sacramentos, y por lo tanto, acompañamiento del Viático por las calles hasta la casa de aquél?--; intercesión por el alma del cofrade difunto, durante el entierro y después; actos periódicos, en el marco de la fiesta patronal (del Corpus, aquí), que fomentan la cohesión... En suma, la cofradía es, como se ha repetido desde enfoques de sociología y antropología histórica, un marco o círculo de sociabilidad (con otros como el parentesco, la vecindad, la naturaleza, el oficio, etc., sin dejar de tener en cuenta, con matices, el género...), que normalmente no atraviesa transversalmente el cauce institucional de la parroquia sino que coincide con ella¹, aunque acogiendo sólo a una porción de su feligresía.

Entre una y otra forma de encauzar la piedad eucarística de las gentes, se encuentra la segunda modalidad, que llamamos “*hermandades de bulas de indulgencias*” del Sacramento o del Corpus Christi. Es de difícil clasificación en una u otra de las categorías anteriores (devoción colectiva o devoción comunitaria), aunque no teóricamente, pues en un principio se trata de cofradías o hermandades, unas cofradías más, dedicadas a la honra de la Eucaristía. La dificultad deriva de los perfiles que, en la práctica, parecen presentar: más bien semejan vías o medios para recaudar fondos transferidos a parroquias (o concejos) que los gestionan para aumentar la honra del Sacramento, que asociaciones activas que pongan en juego, al servicio de un culto eucarístico prestado en común, sus medios humanos y --por sí mismas-- unos ciertos elementos

¹ Más aún en localidades uniparroquiales como son las del señorío calatravo en su inmensa mayoría.

materiales. Eso sí, quienes suministran tales fondos son llamados “cofrades”, y lo son nominalmente (figuran en listados, su identidad consta, al contrario que la de los fieles que dan limosna a la “demanda de la çera”). Pero lo son sobre todo por el hecho de haber abonado un importe determinado para obtener su bula. En nuestra opinión, el carácter de estas teóricas cofradías de bulas de indulgencias se encuentra en un estadio intermedio entre lo colectivo y lo comunitario en lo que respecta a la agrupación de gentes con una devoción *común*.

Hemos de advertir que estas formas organizadas de encauzar la religiosidad laica en su vertiente de piedad eucarística pueden atender tanto a la veneración del Santísimo Sacramento en tanto que reservado en el interior de los templos, como a su veneración fuera del templo. Por ello colocamos este epígrafe precisamente aquí, entre el punto anterior, dedicado a todo lo que atañe a la honra de la Eucaristía reservada en los sagrarios, y por otro lado antes del apartado que seguirá al presente, donde se estudiarán aspectos del culto eucarístico externos al espacio del templo (quizás es más propio hablar de expresiones de piedad o devoción eucarística que de *culto*): se aludirá a las procesiones y se tratará la conducción del Viático en las calles. Esto último es verdaderamente un fenómeno importante en la época del final del siglo XV (en realidad, ya lo es durante toda la baja Edad Media) y las primeras décadas del XVI.

En efecto, la devoción colectiva a la Eucaristía, organizada en modalidades diferentes que comportan distintos grados de compromiso e iniciativas, y distintos promotores en cada caso, puede centrarse a veces en mantener y asegurar la honra del Cuerpo del Señor reservado, dignamente iluminado su sagrario por ejemplo, o bien dedicarse a suministrar elementos de realce para la salida pública de la Eucaristía fuera del templo. E incluso, yendo más allá de la contribución económica, pueden colaborar personalmente los cofrades involucrándose en actos culturales o devotos que proyectan la presencia real de Cristo bajo las especies por las calles de la localidad (ya sea teniendo como fin la propia proyección en sí,

como en la procesión de la fiesta del Corpus, o bien tratándose aquélla de un medio --en principio-- porque la finalidad sea administrar la comunión a un feligrés enfermo y necesariamente hay que recorrer un trayecto desde el templo hasta su casa).

3.1. DEMANDAS DE LIMOSNA PARA LA CERA DEL CORPUS CHRISTI.

Se ha aludido hacia el final del capítulo anterior a las “demandas” permanentes instituidas en algunas iglesias parroquiales, y a su descripción remitimos. Según su denominación, “limosna e demanda de la çera del Corpus Christi”, se destinaban a atender, en principio, al gasto de cera del Sacramento (luz para alumbrarlo junto al sagrario y al salir al exterior); pero no sólo a ello, sino a todo lo que tocara al servicio de la Eucaristía.

Digamos, sin ánimo de ofrecer un repertorio exhaustivo, que hemos documentado dichas demandas de limosnas para asegurar la lumbre del sagrario, o la que acompaña a la Eucaristía sacada, en iglesias como las de Puertollano², Malagón, Villarrubia³, Piedrabuena, Almodóvar⁴, Granátula⁵, Valenzuela⁶. Las

² La fecha de la visita conocida por nosotros, donde son inspeccionadas sus cuentas (fecha de la referencia documental, por lo tanto), es 1537, pero sin duda la organización y gestión separada de esta limosna o demanda existe antes. La misma visitación alude a tomas de cuentas anteriores, hechas por miembros del concejo, lo que retrotrae la datación al menos al 24 de octubre de 1535 (1537, septiembre 30, Puertollano. Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 227r).

³ En Malagón, en 1538, y en Villarrubia, en 1510. *Vid. supra*.

⁴ En ambas iglesias parroquiales, la de Piedrabuena y la de Almodóvar, desde 1502. Aunque en el último caso la “limosna de la çera del Corpus Christi” es inspeccionada por los visitantes calatravos en 1510 (Ibid., Leg. 6076, núm. 25, fol. 49v), el registro de la visita hace referencia a otra que se realizó en aquel año, 1502.

⁵ 1539, enero 27, Granátula, igl. Santa Ana. Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 182v.

⁶ 1539, enero 20, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fols. 92v-93r.

denominaciones son similares: “demanda de la çera del Corpus Christi”, “demanda de la lanpara”, “lumbraria del Santissimo Sacramento”, “limosna de la çera del Corpus Christi”... Y suele haber una supervisión especial por parte de los oficiales del concejo, quizás más allá de lo esperable desde su condición teórica de delegados de la Orden (auténtica “patrona” de las iglesias parroquiales) para todo lo que concierne a las iglesias del señorío en el Campo de Calatrava. A veces, simplemente una demanda de ese tipo constituye una vía de ingresos diferenciada para el mayordomo de la iglesia mayor.

Sin embargo, casi siempre se trata de una especie de “tesorerías concejiles” con ese fin religioso, gestionadas bajo la dirección de las autoridades locales. Por ejemplo, en el marco de su inspección no a la iglesia mayor de la villa, sino a los asuntos del concejo o “cosas públicas”, los visitadores ordenan a los oficiales del concejo de Almodóvar que ejerzan su superioridad jerárquica sobre el mayordomo de la “limosna de la çera del Corpus Christi”. Y lo deben hacer no sólo supervisando los gastos que hace, sino dirigiéndole mandamientos sobre tales desembolsos; en efecto, deben asegurarse de que el mayordomo gaste la limosna, con *mandado de los oficiales del concejo*,

“en la çera que fuere neçesaria para aconpannar el Santo Sacramento quando sale ..., para lo qual tenga fechos contynualmente dos doblones grandes que vayan delante del Santo Sacramento, porque hasta agora soymos ynformados que no lievan mas de uno”⁷.

Desde esa perspectiva, las villas asumen la honra a Dios sacramentado como algo que corresponde a la esfera de lo público. Volveremos a este aspecto al referirnos al partido de Zorita, pero si un rasgo de la devoción eucarística que todo esto muestra es el carácter social que ha ido asumiendo (“devoción eucarística sociológica”, parafraseando la común concepción del “cristianismo sociológico” que se da en la Edad Media y aún en la Moderna), hay otro que conviene destacar:

⁷ 1510, mayo, Almodóvar. Ibid., Leg. 6076, núm. 25, fol. 49v.

su ligazón con la parroquia y su contribución a la cohesión comunitaria parroquial.

En efecto, al tratar de analizar la identidad de estas “demandas”, creemos que no se limita al mero requerimiento a los fieles para afrontar un gasto con cuya utilidad ellos mismos podrían sintonizar o no, como si fuera la imposición de una carga que todos *deben* compartir por el hecho de tratarse de su templo parroquial y desarrollar éstas actividades litúrgicas oficiales; es decir, al modo de una petición de colaboración económica al feligrés --eso sí, para un desembolso específico--, a la cual éste respondería como si fuera una especie de derrama (igual que la dedicada a sufragar obras de abañilería de envergadura, o algún retablo, etc., gastos extraordinarios para los que a veces los visitantes instan a los responsables concejiles o a los mayordomos parroquiales a solicitar la ayuda “de las buenas gentes” para poderlos pagar).

Por el contrario, pensamos que estas “demandas” pueden considerarse como un cauce de devoción colectiva organizada. Incluso podrían verse así si el recaudar fondos para la iluminación del Sacramento fuera su único objetivo, pero sabemos que con los ingresos obtenidos se cubren otros modos de honrarlo: se dedican a “otras cosas para la honrra o servicio del santísimo Sacramento”. Así lo recogen las indicaciones de los visitantes. Y otros elementos apoyan la idea de que canalizan devociones colectivas: el mismo hecho de ser viables porque las gentes responden a lo que les “demandan”, y el que tengan su mayordomo y gestión propia dentro de la administración parroquial.

Contamos con dos testimonios de la concreción del objetivo genérico de “honrar” al Sacramento que tienen esas demandas, aunque hay que advertir que ignoramos si se trata de lo habitual o sólo de lo que imponen los freiles visitantes, y también si esto se hizo así desde que empezó a existir la demanda o sólo en la fecha tardía en que se acredita. En efecto, en Granátula y en Valenzuela

los visitadores de 1539 ordenaron respectivamente *reparar la custodia* de plata (de la iglesia de Santa Ana, en Granátula) y encargar la *compra de una capeta* de terciopelo para el presbítero acompañante del Sacramento (para San Bartolomé de Valenzuela), y en ambos casos, sufragar estos gastos con dinero “de la demanda de la çera del Santisymo Sacramento, pues es para honrra del culto divino”⁸.

Aquí hay varios elementos comunes, interesantes.

1) La clara orientación hacia el culto eucarístico que tienen los conceptos en los que ordena el visitador invertir el dinero recaudado con la “demanda de la çera”, y que en ningún caso se relacionan de modo directo con la iluminación del Sacramento. En efecto, del arreglo de las vidrieras de la custodia ponderan su necesidad “para que se vea el Santo Sacramento quando sale fuera” (además, hay una referencia expresa a la fiesta del Corpus Christi); y sobre la capeta especifican su uso por el preste “quando sale fuera con el Santisymo Sacramento a visytar los enfermos e el dia del Corpus Christi”.

2) El visitador conoce perfectamente las cuentas, en cada caso, de la dicha “demanda de la çera del Santisymo Sacramento” y la identidad de sus mayordomos. Tiene en cuenta la disponibilidad económica, y juzga necesario que se empleen todos los haberes con los que cuenta la “demanda” en ese momento: en Granátula la custodia se arreglará con los 2.488 mrs. “que estan en poder del mayordomo...”; y en Valenzuela, el mayordomo Juan López Carretero debe aportar toda la limosna (4.188,5 mrs.) para sufragar la capeta, que será de terciopelo de grana y con las guarniciones que elijan el rector y los oficiales; además, debe ser este mayordomo quien se encargue de comprar la prenda (con las consabidas anotaciones sobre el gasto hecho --”cuenta e razon”--), y sólo si el

⁸ 1539, enero 27, Granátula. Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 182v. Y en el mismo año, veinte días antes, en Valenzuela. Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fol. 93r.

importe supera la cantidad así aportada, entonces la iglesia parroquial afrontará el resto del gasto (“e sy mas costare, lo ponga la dicha yglesia”).

3) Los mandamientos se dirigen a los oficiales concejiles en ambas localidades (alcaldes y regidores), y también a los dos mayordomos de las demandas de la cera, y es a ellos a quienes el visitador calatravo conmina a cumplir las órdenes y amenaza con penas diversas, aunque el cura de San Bartolomé de Valenzuela podrá intervenir para opinar sobre el ornamento que hay que adquirir.

En suma, puede apreciarse que se trata de la *institucionalización concejil de una vía de financiación del culto a la Eucaristía*; que la salida del Sacramento en la villa se entiende como algo propio del ámbito *público* y de lo que el concejo se responsabiliza, aunque no sea para la procesión solemne del Corpus sino para administrar un Sacramento; que estas “limosnas e demandas de la çera” funcionan, como se dijo, a modo de cofradías o fundaciones colectivas-anónimas para actos devotos. Y se desprende también, desde luego, la intención del visitador del momento (según una forma de actuar muy reiterada en los enviados de la Orden) de favorecer la contribución de los fieles a los gastos de las iglesias parroquiales, pues el arreglo de un objeto litúrgico (custodia) o la adquisición de una determinada vestidura (capeta) corre a cargo, normalmente, de los bienes de los templos, aparte de las donaciones concretas.

Sólo queda la duda, como se ha advertido, de si tales “demandas” dedican parte de sus haberes, normalmente, a intensificar o al menos contribuir a la devoción y culto a la Eucaristía, sea de tipo litúrgico o extralitúrgico; si asumen como algo propio de forma natural esa función. O bien si se trata de una vía de ayuda para las iglesias, forzada por los visitantes.

En todo caso, la institucionalización de esta limosna existe y funciona, es gestionada con mayordomos que se suceden y pueden dar sus cuentas, etc., luego todo esto indica la devoción laica a la Eucaristía y el carácter público (desde una visión teocéntrica, parece) que se reconoce a la finalidad de la “honrra del culto divino”, a Dios sacramentado. Como aspecto negativo, cabría atribuir a esta forma de canalizar la devoción su carácter despersonalizado; no es una cofradía del Corpus Christi.

Por lo tanto, el caso de la “demanda e limosna de la çera del Corpus Christi” adscrita a las iglesias parroquiales de, entre otros muchos lugares, Granátula, Valenzuela y Puertollano (las escogemos como paradigmáticas por los datos expresos sobre las “otras cosas” o modos de venerar la Eucaristía, en los dos primeros casos, y por la referencia genérica a lo mismo, en Puertollano), como también quizás otras demandas para la lumbraria del Sacramento y, en general, limosnas con el mismo sentido, ilustran, a nuestro modo de ver, un modo de institucionalización de devoción colectiva.

En un grado de menor espontaneidad que las cofradías, y sólo --al parecer-- personalizado en cuanto a la limosna que se entrega pero no en cuanto a otras obligaciones o actos como reuniones o ejercicios de culto, ni en cuanto a contraprestaciones normalizadas (como podrían ser las indulgencias).

Se ha señalado ya este rasgo en principio negativo en relación con las cofradías tradicionales, pero nótese que, en cierto modo, constituye un fenómeno nuevo en el sentido que pasamos a explicar: es una modalidad de devoción eucarística comunitaria, que termina agrupando en torno a ella, efectivamente, a la población; pero no de forma sectorial por elección de un segmento de fieles que ingresan en cofradías, sino de un modo más espiritual y, quizás, también, con un sentido mayor de “cohesión eclesial”, puesto que la referencia es la parroquia. El denominador común para participar en esa expresión de piedad --no litúrgica, pero tan apreciada-- lo da la pertenencia a su feligresía.

Así, el sentido de comunidad de Iglesia asociado a la piedad eucarística es, en el fondo, mayor que en el caso de las devociones a los santos o a la Virgen ligadas a cofradías (éstas con tendencia a apartarse, desmarcarse o al menos, diferenciarse dentro de la mera cohesión que da el hecho de compartir parroquia; a no ser que se trate de *votos* de una villa para celebrar como tal localidad el día de uno u otro santo, por motivos de beneficios colectivos). Tal modo de hermanamiento en torno a la devoción al Santísimo Sacramento es voluntario, en cuanto que el feligrés responde o no a la “demanda” que le es pedida, pero no implica segregación o diferenciación de otros; es “espiritual” porque no cristaliza en cofradía con su listado de cofrades; no implica compromisos salvo el económico, que no es ni siquiera periódico sino eventual; y, estando muy asociado a la institución parroquial a la que se pertenece, a la vez no queda en un frío deber con la Iglesia de la que se forma parte, sino que supone satisfacer un impulso devocional.

Creemos que, en definitiva, resultan de un gran interés y seguramente fueron eficaces y bien acogidas estas formas de expresión piadosa que aparecen a medio camino entre, de un lado, la limosna meramente reclamada para un gasto más del templo y, de otro lado, la cofradía que sirve para afirmar la propia identidad y cohesionar pero, a la vez, de algún modo *apartar* de la comunidad eclesiástica natural (la parroquial). Quizás se trata de un tipo de agrupamiento religioso más acorde que las cofradías a las exigencias de un tipo de sociedad que no necesita ya la identificación tan evidente en sectores diferenciados, o quizás -- seguramente más bien se trata de esto-- es el objeto piadoso, el eucarístico, el que configura estas “demandas” como entidades asociativas tan peculiares (públicas y a la vez emanadas de la sociedad) y a modo de “especialización” no de un grupo de feligreses de la parroquia, sino de una función de los feligreses como auténticos integrantes de la parroquia.

Dicho de otro modo, interpretamos que, aunque haya cofradías específicas del Corpus Christi, es la institución parroquial la que asume, al final del siglo XV

y, en particular, comienzos del XVI, la necesidad de venerar la reserva sacramental; forma parte, podría decirse, de la misión propia de la parroquia, quizás vista al mismo nivel que la prestación del servicio habitual de administración de Sacramentos y celebración periódica del “oficio divino” (misa y, de forma variable, horas canónicas). Es decir, la veneración a la Eucaristía en el sagrario o sacada de él adquiriría un carácter *paralitúrgico* (los ritos, expresiones o simple espiritualidad afectiva al respecto no lo tienen *litúrgico* en sentido estricto).

Las “demandas” así organizadas son muy características del culto al Sacramento (aunque no exclusivas; hay otras demandas especializadas en caridades diversas). Con su mayordomo propio, con lo que podemos llamar “cofrades anónimos”, sin un cabildo que decida y marque las gestiones; esto queda para la iglesia parroquial con eventuales intervenciones de los concejos.

Respecto a lo último, encontramos que el protagonismo de la institución concejil aparece bastante claro, pero aún más en otros ciertos casos de la misma “modalidad de devoción eucarística”; nos referimos a lo documentado en lugares de las tierras calatravas del partido de Zorita (donde, como se sabe, siempre, al menos según nos lo transmite la óptica calatrava, es mayor la responsabilidad de los concejos que la de las iglesias parroquiales en cuanto a muchas manifestaciones religiosas, dejando fuera estrictamente el culto y los Sacramentos). Se trata del fenómeno antes descrito: la recogida sistemática de limosnas para el mismo fin, sufragar la cera que alumbre el Sacramento. Así, en Illana, una parte de su inspección la dedican los visitantes a la “esaminación de las quantas de la *demanda del Santisymo Sacramento* que se coge en esta villa”⁹.

Aquí, se omite toda referencia a la iglesia parroquial. Los freiles calatravos se dirigen “a vos el conçejo alcaldes regidores” de la villa de Illana, y finalmente es a estos personajes con autoridad municipal a quienes encargan las conciencias (junto con el mayordomo o receptor) a propósito de todo lo mandado. Los

⁹ 1534, septiembre 13, Illana. *Ibid.*, Leg. 6108, núm. 5, fols. 142r-142v.

visitadores se refieren a la demanda que “se coge *en esta villa*”, y no “*en la iglesia*” (recuérdese que, para templos parroquiales del Campo de Calatrava, se han comentado referencias a las peticiones de limosnas hechas no sólo *en la iglesia mayor*, sino durante las misas festivas solemnes); aunque, a decir verdad, no se especifica el mecanismo por el cual se solicita la limosna¹⁰. Y encargan a los oficiales concejiles la responsabilidad de tomar las cuentas al mayordomo una vez al año; además, ellos deben gestionar la compra de un libro (“el libro de la demanda”) donde se asienten los ingresos y los gastos (el “feneçimiento de la quenta”), encabezado por el registro de la presente visita para que conste a los próximos visitadores de la Orden. El receptor de la demanda, en suma, hará todos sus gastos sólo bajo la supervisión de dichos oficiales del concejo¹¹, o en todo caso, del gobernador calatravo de la provincia o su teniente.

Aparentemente, en efecto, la institución parroquial queda marginada en esta forma de encauzar la devoción laica hacia la Eucaristía, salvo que, lógicamente, la reserva del Santísimo Sacramento, que es el objeto de veneración, se encuentra en el sagrario del templo o iglesia mayor. El cura o rector, en todo caso, no interviene; el “reçebtor” de la demanda parece depender en exclusiva del concejo (es un vecino de la villa, Martín Fernández Barranquero, y se ha ocupado como limosnero y gestor de esto al menos durante seis años; tenía un libro en el que anotaba los ingresos --”libro de su cargo”--, y se ocupaba de adquirir la cera para alumbrar la reserva¹²). Y, lo que es más importante, también parecen ser los

¹⁰ Únicamente, los visitadores mandan a Martín Fernández Barranquero, el receptor, que “lo que coja” de la limosna, lo guarde; tenga un libro donde asiente “lo que coge” y gasta, con apunte del día, el mes y el año, etc.- Ibid., fol. 142r.

¹¹ No distribuya ni gaste “cosa alguna dello sin mandado de los alcaldes y Regidores de esta dicha villa o del governador de esta provinçia e de su teniente”.- Ibid., fols. 142r-142v.

¹² En este caso, el mayordomo o “reçebtor” no se va renovando cada año o cada dos años; esta hombre (el mismo que tiene arrendadas las olivas de la ermita de San Roque de Illana) tuvo la demanda desde el 11 de noviembre de 1528 y continúa con ella el día de la visitación calatrava, 13 de septiembre de 1534.- Ibid., fol. 142r.

oficiales concejiles quienes tienen la capacidad de decidir los conceptos en los que se gastará el dinero reunido; es decir: los modos de rendir culto y venerar el Santísimo Sacramento. La corporación concejil aparece en conjunto como el “patrono” de esta suerte de “fundación colectiva” o “demanda sistematizada”.

Tal como hemos afirmado ya, esta actividad aparece a medio camino entre, por una parte, la mera solicitud de una limosna para cubrir gastos del templo parroquial (por todo lo que se acaba de exponer) y, por otra parte, la característica cofradía: no es una hermandad de feligreses nominales, con sus compromisos de cuota, actos y participación el día de su fiesta, etc.; y, algo importante, no hay un “cabildo” con autonomía tanto de la parroquia como del concejo.

El esquema organizativo de esta especie de “cofradía anónima” aparece muy simple, plenamente laico y dependiente del concejo: es un asunto “público”, asumido por los oficiales concejiles, el garantizar la veneración a la Eucaristía. Ahora bien, téngase en cuenta que en el partido de Zorita las competencias de la Orden de Calatrava sobre las iglesias mayores son ínfimas; sí interviene la milicia supervisando cofradías, ermitas, hospitales..., pero en principio evita cualquier choque con el clero secular dependiente del arzobispado de Toledo, encuadrado en templos parroquiales sobre los cuales no tiene la Orden derecho o costumbre de visita. Esto se refleja en los “libros de la visita” y puede influir en el modo en que los freiles inspectores de la Orden presentan los fenómenos devocionales, tratando de intensificar las responsabilidades de las autoridades concejiles a costa de las del clero parroquial. Adviértase que también tratan de involucrar a la propia autoridad calatrava a escala del Partido o Provincia (el gobernador o su teniente pueden dar órdenes al receptor de la demanda de la cera del Santísimo y revisar sus cuentas), pero seguramente esto no está reflejando la realidad.

En todo caso, sabemos que entre noviembre de 1528 y septiembre de 1534, la suma recibida como limosna para este fin en Illana fue de 5.585 mrs. Y que el balance fue positivo, ya que el mayordomo, o “reçebtor” (o limosnero-gestor) sólo gastó 2.770 mrs. durante ese tiempo; quedó “alcançado” por 3.615 mrs.

Lo importante es que el texto indica que *todo* el gasto citado ha sido hecho “*en çera para que ardiere delante del Santisymo Sacramento*”. Es decir: la finalidad principal de esta “demanda”, en Illana, es mantener la iluminación perpetua ante el sagrario (aunque no descartamos la iluminación con velas, hachas, hachones... fuera del templo al ser sacada la custodia o recipiente eucarístico, procesionalmente o no). Así que debemos restringir, en este caso, la suposición de que estas formas de encauzar la devoción eucarística colectiva implican actos de culto u otros modos de veneración a las especies, por ejemplo ornamentales.

Es cierto que al final, los visitantes encomiendan que la limosna obtenida se gaste “*en cosas pertenescientes a la veneraçion del Santisimo Sacramento*”, pero esto parece una fórmula; ha habido superávit en la demanda y, en cambio, no se ha invertido en otra cosa alguna para honrar la Eucaristía. Quede este dato como un testimonio matizador de la realidad de la piedad eucarística en los seglares: ésta está extendida, no cabe duda, pero conviene precisar qué formas adquiere. Quizás no tantas, o no con tanta creatividad como puede esperarse. Quizás en algunos lugares se limita la devoción a dar una limosna para que arda una luz ante Cristo sacramentado.

Pero también cabe otra interpretación: estas “demandas de la çera del santisymo” estarían reflejando precisamente el auge del culto eucarístico, ya que al constituir una especialización para una cierta partida o concepto de gastos, sugerirían diversidad en los modos de expresar la piedad. Es decir: podría pensarse que hay mayor desarrollo y madurez en esta devoción por existir costumbres variadas, y ya arraigadas, de venerar de diferentes maneras al Sacramento: al menos, ya se ve la necesidad, y se lleva a la práctica, de sistematizar y dividir la base material que requieren esas maneras o expresiones diferentes. Una es la iluminación permanente junto a la Eucaristía, y exige una fuente de financiación aparte, que además se consigue y tiene continuidad.

En definitiva, puede decirse que el culto eucarístico ha quedado incorporado plenamente al acervo común de la espiritualidad *local* (incluso en el sentido público), semiinstitucionalizado en el cauce parroquial y con ayuda de los feligreses. Asumido, incluso, por el concejo (con todas las reservas que cabe hacer sobre el grado de protagonismo y responsabilidad de las autoridades del lugar, o bien del clero parroquial con la colaboración de laicos). Y nótese que *no* se está hablando de manifestaciones de culto a la Eucaristía con una dimensión cívica tan notoria como pueda ser la procesión de la fiesta del Corpus Christi, sino del mero hecho, tan significativo, de tratar de que arda continuamente una luz ante la reserva sacramental. Por último, parece que esta expresión devocional laica, con su carácter comunitario en el marco de una localidad y una iglesia parroquial (y, según insistimos, por ello con un especial sentido *eclesial*) es captada, a la vez, como algo diferenciado del resto de las tareas que se esperan de la parroquia, ya que requiere de una demanda especial y los fieles lo asumen así.

3.2. COFRADÍAS DE BULAS DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO

Contamos con el testimonio de la existencia de una suerte de cofradías “del Santísimo Sacramento” o “del Corpus Christi” de un tipo especial. Las fuentes las denominan de ese modo, “cofradías”; y a sus miembros, “cofrades”. Pero dadas sus particularidades, para distinguirlas de las cofradías del Corpus Christi *propriamente dichas*, proponemos añadirles la expresión determinativa “de indulgencias” o “de bulas” del Sacramento. Podrían ser llamadas hermandades o cofradías de bulas de indulgencias del Corpus Christi, o del Santísimo Sacramento.

Están integradas por personas que han tomado estas bulas --abonando unos 19 mrs.-- y, por el hecho de hacerlo, pasan así a ser cofrades de estas asociaciones; además, continúan contribuyendo cada año con una cuota. Gozan de la indulgencia contenida en la bula, y la cofradía generada dedica estos ingresos (incluyendo la cantidad íntegra de la toma de bulas) a la veneración del Sacramento. Dependen en exclusiva, aparentemente, de la institución concejil, y no de la iglesia mayor local.

El problema es que no conocemos bien, precisamente, lo relativo a los fines de la hermandad. Es decir, cómo se expresa tal veneración a la Eucaristía: si celebran *actos* de culto específicos y propios de la cofradía en días determinados (algo característico de las cofradías en general), de modo que de ser así añadirían algo, al menos con su presencia y una especial solemnidad, a las celebraciones del lugar, o bien sólo sufragan elementos materiales (puede ser que aporten algunos nuevos) que puedan honrarla en las situaciones habituales enmarcadas en el

templo parroquial, sea en el sagrario o al sacarla del templo para procesiones o como Viático, y si se integran o no en un cortejo de acompañamiento para el Sacramento llevado en comunión para los enfermos.

Es decir, desconocemos qué grado de iniciativa tienen estas asociaciones. Y, en suma, cuál es su carácter:

- si son auténticas cofradías cuyos miembros, colegiadamente, deciden, organizan y participan en celebraciones especiales,

- o bien se trata de una especie de agrupaciones de *limosneros*, benefactores o donantes cuya participación en las expresiones de devoción *que ya existen* viene a ser pasiva, o equiparable a la de otros feligreses cualesquiera, pero que tienen en común dos aspectos: *a)* el hacer aportaciones económicas, que, eso sí, están sistematizadas en cuantía y periodicidad --al contrario que en el caso de las “demandas de la çera”-- y siempre a favor de los elementos materiales necesarios para la honra del Sacramento, y *b)* el gozar de las indulgencias previstas en las bulas que han tomado.

Lo que no parece es que incluyan el carácter tan característico de las cofradías por excelencia que es el de la creación de solidaridades también para cuestiones materiales, aunque estén relacionadas con el tránsito a la otra vida, como es la organización del entierro y las honras fúnebres.

Hemos documentado estas organizaciones en una serie de localidades que, en este caso, no pertenecen al Campo de Calatrava sino al llamado Partido o Provincia de Zorita --señorío septentrional de la Orden de Calatrava¹³--, en

¹³ Llamamos *septentrional* a esta parte del territorio del señorío de la Orden de Calatrava en la submeseta sur por su posición relativa al partido del Campo de Calatrava, que consideramos la parte *meridional*. Como se sabe, ese “Partido de Zorita” comprende no sólo encomiendas (y priorato) en las tierras alcarreñas de la actual provincia de Guadalajara, sino también otras encomiendas con posesiones y derechos en diversos puntos de la actual provincia de Toledo. Vid. E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*. Sevilla, 1978.

concreto en la comarca de la Alcarria Baja, la comprendida entre el Tajo y el Tajuña. Hay que aclarar que son pocos, comparativamente, los lugares donde constan: son Auñón, Berninches, Fuentelaencina, Hontoba y El Pozo.

Es en el transcurso de la visita de abril y mayo de 1518 cuando se registran¹⁴. Los freiles calatravos inspeccionan cómo ciertos mayordomos gestionan respectivamente las cuentas “de las **bulas** del Corpus Christi” o “del Santísimo Sacramento” que se tomaron en esas localidades, y se refieren a las asociaciones generadas (agrupaciones de los tomadores de las bulas, con fines piadosos) como *cofradías* y como *hermandades*. No las examinan durante visitas a las iglesias “mayores”, puesto que aquéllas no existen (la Orden no efectúa visitas a los templos parroquiales en la provincia o partido de Zorita¹⁵); pero sí caen bajo su supervisión como “cosa publica”, integrada en el conjunto de asuntos que competen a las autoridades concejiles y, por ello, susceptibles de vigilancia y corrección calatravas. Por ejemplo, en Hontoba, bajo la dirección “a vos los alcaldes, regidores, oficiales y hombres buenos”..., los visitantes relatan que “visitando la dicha villa e las cosas publicas della, fallamos que en esta dicha villa se avyan predicado las bulas del santísimo Sacramento...”¹⁶. En todos los casos, en efecto, se dirigen a los oficiales de cada concejo, bajo cuya responsabilidad colocan la asociación piadosa y la vigilancia de la gestión de los mayordomos¹⁷.

¹⁴ Respectivamente, el 3 y el 11 de abril en Auñón y en Berninches, y los días 1, 20 y 28 de mayo en Fuentelaencina, Hontoba y El Pozo.

¹⁵ Recuérdese que la Orden no ejerce competencias jurisdiccionales sobre las iglesias parroquiales y sus clérigos fuera del Campo de Calatrava; por ello, puede decirse que unas y otros son, en las tierras alcarreñas, más *diocesanos* que en la zona de la cuenca del Guadiana. Sin embargo, en el Partido de Zorita igual que en el Campo de Calatrava, la Orden sí considera que están bajo su autoridad todas las prácticas religiosas de sus vasallos --fuera de la administración de los Sacramentos en la parroquia--, y para reforzar su competencia en todo ese terreno y justificar la intervención de los visitantes, presenta los fenómenos devocionales --y las conductas merecedoras de reprobación, aunque sean de tipo religioso-- como vinculados al terreno de lo público; son cosas de la villa y de las autoridades concejiles, y por ello, en suma, son asunto de la Orden.

¹⁶ 1518, mayo 20, Hontoba. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6108, núm. 4, fol. 274r.

¹⁷ Otro ejemplo: en Auñón, entre otros temas *públicos* examinados por los visitantes --todo orientado a las autoridades locales en cuanto a conminaciones,

De hecho, al final de las respectivas visitas prohíben terminantemente tanto a estos últimos como a los alcaldes y regidores locales consentir a las autoridades diocesanas de Toledo inmiscuirse en examinar las cuentas de las bulas, o la gestión de los gastos; según los visitadores calatravos, hay que sospechar que lo intentarán, pues es algo que siempre tienden a hacer:

“Otrosy vos mandamos que pues somos ynformados e vemos por ysperiençia que los vysytadores e vicarios e otros juezes del arçobispo de toledo, vyniendo a visytar la yglesia desta villa que solamente tienen a cargo de visytar, se entrometen en cosas de mas e allende de las que son obligados. E podria ser que quisyesen e yntentasen de tomar cuentas de cabildos y hermitas y de *esta santa hermandad*, lo qual no pueden fazer. Por tanto, de partes de su alteza e horden vos encargamos e mandamos que si yntentarende visytar la dicha *confadria* o tomar cuenta o Razon della, no ge la deys ni consyntyntays dar...”¹⁸ .

Incluso podría parecer que en la visita lo más importante es dejar constancia de la autoridad de la Orden y de la dependencia que tales hermandades

recomendaciones, correcciones, etc.--, se aísla el aspecto al que nos referimos bajo el epígrafe de “Cuenta que se tomo a Miguel Loçano, vizino de la villa de Auñon, mayordomo de las bulas de Corpus Cristi de la dicha villa”.- 1518, abril 3, Auñón. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 129r.

¹⁸ El texto sigue así: “... sy procuraren de lo fazer, ge lo Resystid e ge lo fazed saber al governador desta provinçia que a la sazón fuere, al qual mandamos de partes de su alteza e horden ge lo Resystan , e no consyentan por manera alguna sean quebrantados los previllejos y esençiones de la horden, lo qual fazed e fagan e cunplan con toda diligençia, so pena de cada quatro mill maravedis para las obras publicas desta dicha villa cada uno de vos por quien asy fincare de lo fazer e conplir”.- 1518, mayo 20, Hontoba. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fols. 274v-275r. La fórmula es muy similar para todos los demás casos, con ligeras variantes (aparece continuamente en las visitas a todo tipo de cabildos y a las ermitas del partido de Zorita, por otro lado).

Hemos recogido en concreto este párrafo, de la visita en Hontoba, por la razón siguiente. El epígrafe de la visitación excluye el término “cofradía”, y habla sólo de la “cuenta de las bulas del santisimo Sacramento”; parecería que los visitadores inspeccionan simplemente cómo se administra un determinado tipo de ingresos y gastos destinados a cierto concepto. Pero el texto donde conminan a vetar el acceso a los enviados diocesanos sí integra, como se ha podido ver en la transcripción, la noción de *cofradía*; además, es uno de los pocos casos en que se emplea el término *hermandad* (“santa hermandad”, en concreto).

tienen respecto a la institución concejil --entendida, a su vez, como puesta bajo la jurisdicción de la milicia calatrava--, aunque se trate de cofradías del Corpus Christi o del Santísimo Sacramento cuya actividad y centro estarán ligados, forzosamente, al templo parroquial. En cambio, precisamente los inspectores calatravos obvian toda vinculación con la respectiva iglesia, que (como ellos mismos admiten según el párrafo transcrito arriba) sí puede ser visitada, con todo derecho, por los delegados o jueces del arzobispado.

En lo que respecta al contenido, en sí mismas, las disposiciones de los visitantes son escuetas, y a veces siguen estereotipos. Pero dan noticia, sin duda, de la existencia de unas cantidades que derivan de bulas tomadas en la villa, de sus pagadores --denominados “cofrades”-- y de sus cuotas periódicas. Desgraciadamente, la información sobre los conceptos en que se gasta todo ello es bastante genérica¹⁹. En suma, el registro de las visitas se refiere sobre todo a la labor administradora del mayordomo en cuanto a ingresos y gastos, y al control que deben ejercer las autoridades locales. Pero aún con su parquedad, la información permite considerar estos cauces de devoción eucarística, con su organización sistemática y la vinculación de fieles en torno a un motivo piadoso, dentro de la categoría de las *cofradías*, aunque *sui generis*.

3.2.1. Caracterización de estas cofradías.

¹⁹ Tampoco poseemos ninguna relación nominal de cofrades, que permitiría, por ejemplo, indagar sobre la proporción entre varones y mujeres o sobre posibles adscripciones de grupos sociales a dicha devoción o su vinculación con el deseo de ganar indulgencias.

Este modelo devocional no se había recogido en las visitas anteriores al partido de Zorita en 1486, 1491, 1510 ni 1516 (creemos que comienza a existir desde 1517). Y, como se ha indicado, lo documentamos sólo en unas pocas localidades; en cada caso sabemos el número de bulas de indulgencias que adquirieron los fieles.

Veamos qué actividades devotas tienen (o cuáles se espera que desarrollen), cómo se originan, cuál es su funcionamiento, de qué instancias dependen y cuál es su grado de propagación. Respecto a lo último, con independencia de que la difusión no fue amplia, interesa preguntarse por su conexión con fenómenos devocionales similares desarrollados a partir de focos geográficamente cercanos.

El cuadro siguiente recoge algunas de las cuestiones anteriores; téngase en cuenta, en lo referente a gastos realizados, que abarcan la etapa comprendida desde que inicialmente se predicaron las bulas y se tomaron (y, por ello, hubo ingresos), hasta la fecha de la visita: calculamos, como se ha dicho, que puede consistir en el periodo de un año aproximadamente. No se ha reseñado el esquema de las cuentas en sí, con sus cantidades (es decir, para cada cofradía, el importe del “reçibo” o ingresos y lo descontado), porque aunque parezca paradójico, sería irrelevante. Los ingresos, en efecto, se limitan a la suma de dos vías de entradas: la primera resulta de multiplicar el número de bulas tomadas por los 19 mrs. que se daba por cada una, y la segunda consiste en la cuota anual de 2 mrs. que cada cofrade debía satisfacer. Pero esos ingresos no se incrementan con otras ganancias, porque no parecen añadirse limosnas ni se saca rendimiento alguno a este pequeño capital (al contrario que ocurre en las cofradías típicas, que suelen poseer bienes de propios, raíces o semovientes, los cuales producen rentas o productos vendibles en almoneda). En todo caso, en estas hermandades de bulas del Sacramento incluso aquel patrimonio disminuye en alguna ocasión, cuando del “recibo” son descontadas cantidades para pagar un salario al mayordomo (sólo en uno de los lugares) o una pequeña suma cuyo destino no se indica pero que

creemos también asociado a la propia gestión. Y en cuanto a los gastos, consisten en sufragar elementos de honra a la Eucaristía; pero sólo encontramos que se han realizado en dos villas, Auñón y Berninches (en los demás, se mantienen sin explotar los potenciales medios para la expresión devocional), y entonces sí los reseñamos en el cuadro que sigue. Pero resulta menos importante su costo concreto que el concepto del gasto; e interesa registrar la cantidad sabiendo que fue exigua y, por lo tanto, el balance económico final resultó muy positivo para las hermandades²⁰. Éste último es un indicio, por otra parte, de que seguramente no son asociaciones con una iniciativa real, activa, en cuanto a promover actos de culto especiales que se salgan de lo habitual en la iglesia parroquial.

²⁰ En Auñón, el “alcançe” o balance final es de 8.070,5 mrs; sólo se gastaron en elementos para ornato del Santísimo Sacramento 3.280,5 mrs. Y en Berninches, el mayordomo quedó “alcançado” en 6.486,5 mrs. a pesar de que se distrajo de los ingresos cierta cantidad para dar a aquél de salario (fueron 204 mrs.); y es que sólo se habían invertido en honrar la Eucaristía 738 mrs., en concreto para sufragar cera para hacer hachas.

TABLA XXVI

**HERMANDADES DE BULAS DE INDULGENCIAS DEL SANTÍSIMO
SACRAMENTO EN LA PROVINCIA O PARTIDO DE ZORITA
(VISITA DE 1518, 3 DE ABRIL AL 28 DE MAYO)**

**LUGAR N° BULAS TOMADAS REFERENCIAS A LAS ACTIVIDADES:
CONCEPTOS DE GASTOS
DEVOCIONALES²¹**

		<i>Gastos realizados de hecho</i>	<i>Fórmula sobre conceptos en que deben gastar</i>	<i>Aplicac. de posibles multas</i>
AUÑÓN ²²	594	-pañó para el Santísimo Sacramento -barretas del paño Paño y barretas: 3.224,5 mrs. -un lienzo -varas para el paño Lienzo y varas: 56 mrs.	-“Cosas tocantes a la honrra del Santisymo Sacramento”: custodia, cera, hachas. -Y “otras cosas neçesarias al culto divino”.	
BERNINCHES ²³	358	-cera para hachas para el Santísimo Sacramento: 738 mrs.	-“Cosas tocantes a la honrra del Santisymo Sacramento”: paño, custodia, cera y hachas	

²¹ Son estos gastos los que más nos interesan, porque expresan los fines de tales cofradías. Pero a veces, como se ha advertido, se recogen otros más, desembolsos menores pero deducidos siempre de los ingresos aportados por los cofrades. Consisten, en alguna ocasión, en el salario que el concejo asignó al mayordomo por su gestión, 204 mrs. (en Berninches: 1518, abril 11. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 139v); en otro caso, no se especifica a qué se destinó un descuento de 367 mrs. hecho al importe de las bulas en Fuentelaencina, pero que los visitantes aceptaron como justo (¿un pago al mayordomo? ¿algún material que éste necesitó? ¿costas o “dietas” del predicador de las bulas?). Vid. la nota correspondiente en “Fuentelaencina”, apartado de “aplicación de posibles multas”.

²² 1518, abril 3, Auñón. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fols. 129r-129v.

²³ 1518, abril 11, Berninches. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 139r-140r.

			-Y “otras cosas <i>neçesarias</i> al culto divino”.
FUENTELENCINA			
590	-----		-“ <i>Cosas tocantes a la honrra</i> -2.000 mr para
	No se ha hecho ²⁴		<i>del Santisymo Sacramento</i> ”: cera y pañó, custodia, cera y hachas hachas -Y “otras cosas <i>neçesarias</i> (A los al culto divino”. oficiales concejiles) ²⁵
HONTOBA	117	-----	
	No se ha hecho		-“ <i>Cosas tocantes a la honrra</i> -2.000: <i>del Santisymo Sacramento</i> ”: cera y hachas pañó, custodia, cera y hachas del Sacramento -Y “otras cosas <i>neçesarias</i> (A los oficiales

²⁴ Parece que, en efecto, no ha habido ocasión todavía (o no se ha buscado) de gastar en ningún concepto el montante de las 590 bulas tomadas. Los visitantes *hacen al mayordomo el alcance* de la cifra que aquello ha importado, que son 10.843 mrs.) sin descontar, al contrario que en Auñón y Berninches, el gasto ya realizado en la honra de la Eucaristía. A decir verdad, no permanece intacta la suma de lo aportado por los tomadores de bulas, pero es porque se ha “quitado” cierto gasto “que fue justo pasarse en cuenta”, que resulta ínfimo (son 367 mrs.) y que seguramente deriva de la propia gestión (puede ser el importe del propio recipiente para custodiar las cantidades, la dieta del receptor, el costo del libro para anotar el listado de cofrades, etc.).

²⁵ Forma parte de la formularia amenaza final con la que se refuerza el mandamiento de los visitantes. Se dirigen a los alcaldes y regidores de Fuentelaencina: “... lo qual todo de parte de su alteza e horden vos mandamos que ansy fagays e cunplays so pena de dos mill maravedis para çera e las hachas del santisymo Sacramento de la dicha cofadria”.- 1518, mayo 1, Fuentelencina. *Ibid.*, Leg. 6108, núm. 4, fol. 194v. También aparece la misma conminación y amenaza de pena pecuniaria al final del mandamiento en Hontoba.

La anotación sirve para confirmar a qué se dedica la cofradía. Pero aparte de ello, lo que tienen en común estas dos visitas, y es algo que no aparece en las otras tres a la misma institución de las bulas del Sacramento, es el dato siguiente: los visitantes calatravos deciden que los oficiales concejiles deben eximir al mayordomo de ciertas obligaciones (facenderas, hospedajes) propias de los vecinos de la villa a favor del concejo, como reconocimiento o pago de su trabajo en la cobranza de estas bulas de indulgencias. Así lo dejan ordenado a alcaldes y regidores de estos dos lugares, Fuentelaencina y Hontoba, y a continuación refuerzan el mandato con la citada advertencia.

al culto divino”.

concejiles)²⁶

EL POZO	54	-----	-“Cosas tocantes a la honrra del Santisymo Sacramento”:	-1 real :
		No se ha hecho	pañó, custodia, cera y hachas	cera de hachas
			-Y “otras cosas <i>neçesarias</i> al culto divino”.	del Sacramento (A los cofrades) ²⁷

- En lo referente a las **actividades** de estas cofradías, puede verse que, según la apreciación teórica del *deber ser* que hacen los visitadores calatravos (reflejada en la fórmula repetida en sus mandamientos), se trata de honrar al Santísimo Sacramento y al “culto divino”; y más en concreto, suministrar elementos que son los siguientes: paño, custodia y luz (ésta, a base de cera y hachas).

Los datos sobre desembolsos *ya hechos efectivos* en Auñón y Berninches insisten en el uso de velas gruesas de cera (“hachas”) y también, parece, hacen referencia a cortinajes corredizos (pañó y barra o barreta para el paño) y a palios (varas para el paño). En suma, desconocemos (como se advirtió arriba a propósito

²⁶ *Vid.* la nota anterior. En este caso: 1518, mayo 20, Hontoba. *Ibid.*, Leg. 6108, núm. 4, fol. 275r.

²⁷ Los visitadores calatravos han encontrado que los cofrades no han pagado, como debían, los respectivos dos mrs. anuales de reconocimiento. Aquí, la conminación de hacerlo, con la amenaza de multa, se dirige directamente a dichos cofrades. Si omiten abonar esa cuota, incurrirán en la pena de “un Real para ayuda a la çera que se gastase en las hachas para el Santisymo Sacramento”; se entiende que esa cera y hachas la pone la cofradía, ya que sigue el mandato diciendo que de todo ese dinero hagan cargo, los oficiales concejiles, al “mayordomo o Reçebtor que es o fuere”.- 1518, mayo 28, El Pozo. *Ibid.*, Leg. 6108, núm. 4, fols. 368r-368v.

de la naturaleza de estas cofradías --con la duda de si es la normal o algo atípica--) si los cofrades que integran estas asociaciones participan en actos *nuevos* de culto y veneración al Santísimo Sacramento, o sólo contribuyen a mantener y promover económicamente lo que ya se hacía. Nos inclinamos más por esto último. Si se respetan las cláusulas para ganar indulgencias contenidas en la bula del Santísimo Sacramento obtenida por doña Teresa Enríquez para la cofradía con ese nombre en Torrijos (Julio II, 1508), hay conductas concretas que deben observar los cofrades también individualmente, y creemos que, en efecto, se trataba justamente de esa *bula* en particular, generadora de cofradías. De ello se tratará más abajo.

En todo caso, los escuetos datos citados sugieren que se trata de los siguientes signos de *honra* para Cristo sacramentado (adviértase que, en esencia, coinciden con los determinados por la bula citada, y los buscados por la fundadora inicial del movimiento devocional del que después se hablará):

1) Asignar una iluminación para la Eucaristía: con hachas (velas gruesas, quizás labradas) o, en todo caso, con velas; y ello podría ser junto al sagrario (siempre o en ocasiones especiales²⁸), y también, seguramente se buscaría de un modo solícito el acompañamiento con luz cuando las sagradas especies fueran sacadas del templo, quizás en particular en la procesión de la fiesta del Corpus Christi o tal vez siempre que salieran para llevarlas como Viático. Es posible que

²⁸ Sabemos que algunos testadores disponen que durante la celebración litúrgica por su alma, sea de cuerpo presente o figurándolo con un túmulo (algo muy frecuente), haya cierto número de velas en torno al ataúd o *tumba* simulada, y además otras junto o delante del Sacramento. Así, en el testamento de doña Teresa Enríquez: “Y a todo lo susodicho tocante a mi enterramiento y novena y cabo de año y oficios de difuntos se haga todo sin pompa, poniendo solamente *cuatro hachas en aquellos dias, las dos que estén delante del Santísimo Sacramento* y las otras dos delante de la cruz que estuviere con mi cuerpo”. Acompaña esta disposición con la voluntad de que durante esas celebraciones no haya palabras laudatorias hacia ella misma, y en cambio sí digan “sermón del Santísimo Sacramento”.- Publ. M. DE CASTRO Y CASTRO, OFM: *Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”*, y *Gutierre de Cárdenas*. Apéndice documental, 7 (Testamento de 1528, marzo 30, Torrijos). Toledo, 1992, p. 378.

durante las procesiones solemnes los cofrades acostumbraran a acompañar la custodia llevada en andas o bajo palio, yendo con sus hachas.

2) Probablemente, se busca favorecer la salida de la Eucaristía bajo palio (documentamos la asociación paño-varas), y las ocasiones pueden ser las dos últimas que se acaban de citar (Viático y solemnidades del Corpus) y, además, el transporte o pequeña procesión que tiene lugar dentro de la iglesia misma en la liturgia del Jueves Santo. No habría que descartar que el paño con sus “barretas” sea una especie de estandarte o pendón con algún motivo iconográfico adecuado, que los cofrades saquen en procesiones eucarísticas.

3) Tal vez, se procura realzar las *exposiciones* eucarísticas dentro del templo (¿acompañadas de actos paralitúrgicos, bendiciones, etc.?), que pueden ser simples, teniendo simplemente abierto el sagrario pero habiendo descorrido previamente un paño exterior a lo largo de su “barreta” (la comprada en Auñón), o solemnes sobre el altar mayor.

4) Se entiende que uno de los fines de las cofradías es suministrar, mejorar o mantener las custodias, esos recipientes con ostensorios que podrían usarse para las exposiciones indicadas o para las que se realizan a la vez que “sale” la Eucaristía en procesión solemne; o incluso, para llevarla así, con posibilidad de verse, simplemente cuando la conduce el presbítero a los enfermos.

5) Por último, quizás todos o la mayor parte de los aspectos anteriores tienen que ver con la fiesta del día del Corpus Christi y su procesión eucarística solemne: la custodia, las velas y las hachas, el palio, se utilizarían con mayor motivo en esta ocasión; y quizás los cofrades acostumbraran a formar un grupo de acompañamiento procesional (¿encabezado por un estandarte o pendón propio?) con todas las demás jerarquías eclesiásticas y urbanas recorriendo la villa con la custodia llevada en andas.

- En cuanto al **origen cronológico** de estas hermandades, creemos que, cuando son visitadas sus cuentas en abril y mayo de 1518, su existencia es reciente. Las referencias a los cambios de mayordomo (suelen tener el cargo

durante una anualidad), y el modo en que los visitantes aluden a la obligación de los cofrades de pagar su cuota anual, sugieren que la predicación y toma de las bulas de indulgencias se había producido hacía poco más de un año: quizás durante el primer trimestre de 1517, o en los comienzos del siguiente. En efecto, al examinar las cuentas no se menciona a los anteriores mayordomos (al contrario de lo que ocurre con las tomas de cuentas hechas a otras instituciones, donde la inspección se va remontando hacia atrás en el tiempo, aludiendo a visitas y mayordomos precedentes²⁹); y es porque, en cada caso, desde que fueron predicadas las bulas sólo ha habido tiempo para que desempeñe el cargo una persona, aquél a quien los freiles calatravos encuentran ocupando la mayordomía. Por ejemplo, en Berninches se dirigen al mayordomo de las bulas del Santísimo Sacramento “que se tomaron en esta villa, que nosotros vynos el padron de todas las bulas que se tomaron ... despues que se predicaron ... fasta oy dicho [dia]”. En términos parecidos se inicia la visita a la hermandad en Auñón y en Fuentelaencina³⁰, y tampoco es citado sino el mayordomo o receptor que encuentran, y los ingresos y gastos gestionados por él, sin mención alguna de

²⁹ El caso paradigmático es el de la típica “esaminación de quantas” de cualquier iglesia parroquial de la zona sur, el Campo de Calatrava. Pero ocurre lo mismo con las inspecciones a las cuentas de las cofradías, en ese partido y en el de Zorita, e igualmente con los exámenes de cuentas de “demandas” o limosnas: siempre estas indagaciones calatravas recogen, al menos, la referencia al mayordomo anterior al encontrado en el momento de la visita. Y ello es necesario, como mínimo, porque una parte de los ingresos o “reçibo” con el que cuenta el último responsable deriva de lo entregado por el mayordomo predecesor, quien le transmitió un determinado “alcançe” (siempre que el balance fuera positivo, claro está). Por otro lado, en ocasiones hay mención de estos anteriores gestores o mayordomos por otras causas, como pueden ser deudas suyas pendientes con la institución de que se trate, sus responsabilidades sobre objetos perdidos o desaparecidos, etc.

³⁰ En Auñón, los visitantes dicen que vieron el “padron de todas las bulas que se tomaron en la dicha villa despues que vosotros teneys a cargo la dicha mayordomia fasta el dia de oy”. En Fuentelaencina, los freiles examinan el “padron de las bulas que se han tomado en la dicha villa del santisymo Sacramento, desde que fueron pedricadas fasta agora”.

otros precedentes. Incluso no se había nombrado mayordomo alguno en Hontoba, algo que los visitantes subsanaron sobre la marcha³¹.

En realidad, en Fuentelaencina, en Hontoba y en El Pozo parece que las cofradías son bastante recientes (quizá en mayo de 1518, cuando se visitan, no han cumplido un año o apenas lo han hecho), no sólo por datos como el que se acaba de indicar (el no haber nombrado un mayordomo para ocuparse de la contabilidad y la gestión) sino también por otros defectos administrativos. Es significativo que en los tres lugares no se haya invertido nada de los ingresos, todavía, en la veneración eucarística³². Probablemente se combinan la novedad de las asociaciones con un cierto descuido de aquellos que deben supervisar su actividad³³.

³¹ El padrón de las bulas, y su importe, lo tenía el teniente del cura, pero no había mayordomo para cobrar la cuota de reconocimiento de los cofrades. Los visitantes ordenaron a los oficiales concejiles que nombraran a alguno y, hecho esto, los freiles calatravos le ratificaron en el cargo, hicieron que se le entregara el padrón y la suma de dinero y le transmitieron las consabidas órdenes sobre su función, remitiendo todo a las autoridades del concejo a las que debería obedecer.- 1518, mayo 20, Hontoba. *Ibid.*, Leg. 6108, núm. 4, fol. 274r.

³² Así, en El Pozo aún no había pagado ningún cofrade sus 2 mrs. de reconocimiento de la bula; y como se ha dicho, en los tres lugares no parece que aún hayan gastado nada en el culto al Santísimo Sacramento. En Fuentelaencina, en realidad, los responsables de la cofradía desconocían los ingresos con que contaban, pues cada miembro debía depositar su cuota en un cepo aún sin abrir. Sin embargo, por esto mismo en la misma villa, Fuentelaencina, parece ya instituida la costumbre de abonar los cofrades los 2 mrs. cada año (cuestión diferente es que, al parecer, no todos lo hacen), lo que sugiere una andadura suficiente de la hermandad, al menos del lapso de tiempo de un primer año completo o a punto de completarse, pues los visitantes ordenaron abrir el cepo.

³³ Aún aceptando que los fallos en el funcionamiento de estas cofradías se deban a negligencias de los responsables locales (según los visitantes calatravos, siempre los alcaldes y regidores de cada concejo), en todo caso parece que su origen es reciente, próximo a la visita hecha en abril y mayo de 1518 (dataría de unos meses antes, hasta sobrepasar el año en algún caso); a veces, no se ha sistematizado de forma clara el modo de llevar el cómputo o padrón de los componentes de la hermandad, algo necesario para prever que sus pagos anuales se van a hacer efectivos, pero no tan imprescindible la primera vez.

Sí hay indicios de que había transcurrido al menos un año desde que iniciaron su andadura las nuevas cofradías de bulas del Sacramento en Auñón y en Berninches, como parece apreciarse por diferentes motivos. En Auñón, cuando la inspeccionan, los visitadores ya juzgan necesario el cambio de mayordomo de las bulas del Corpus Christi e incluso acometen el proceso, ordenando al vecino de la villa Miguel Lozano, quien lo es entonces (3 de abril de 1518), transferir los fondos de la cofradía “dentro de nueve días primeros syguientes a quien nos dexaremos recomendado el dicho ofiçio”³⁴.

Además, abona la hipótesis de la antigüedad de --al menos-- un año de esta cofradía de Auñón el hecho de que ya, según refieren los freiles calatravos, ha sido cobrado el dinero del “reconocimiento” o cuota de cada cofrade; y por otro lado (tal como queda expresado en el cuadro esquemático reproducido arriba), la evidencia de que ya los ingresos recibidos han servido para incrementar la veneración al Sacramento; y no en un momento inicial --gastos proyectados-- sino en un proceso de gestión de fondos completo³⁵.

Por lo que respecta a Berninches, hay un dato decisivo: los freiles visitadores afirman, al aludir al salario que el concejo dio al mayordomo de las bulas (como pago por cobrarlas y por recibir la cuota anual de cada cofrade), que

³⁴ Terminaron nombrando “de nuevo” a la misma persona, pero entendiendo que se abría un periodo distinto de mayordomía, durante el cual, otra vez, debía encargarse de cobrar la cuota anual de los cofrades, hacer los gastos pertinentes, etc.

³⁵ En efecto, la cantidad de los maravedíes de “reconocimiento de la bula de indulgencia”, abonadas por cada cofrade tal como deben hacer cada año, ha sido añadida al dinero de las bulas tomadas por ellos y todo unido ha constituido un fondo; de ese fondo se han hecho ya gastos en objetos y paños que no se dice que estén encargados, sino terminados (el paño fue comprado, pero las barretas hubo que mandarlas “hazer” en su momento), y según parece, también se han utilizado ya. Además, se habla de “otras cosas neçesarias” adquiridas, lo que supone de algún modo un complemento para hacer posible el uso del material indicado. Por todo ello parece que la cofradía ha desarrollado ya su primera andadura, durante el tiempo suficiente para que se haya cumplido un periodo normal de mayordomía pero también para que quien ocupó el cargo haya demostrado su eficacia: “... pero porque nos paresçio ser vos tal persona qual para ello convenia, vos nonbramos y elegimos de nuevo, e vos mandamos que hagays todas las cosas que de yuso estan declaradas, e vos fazemos cargo de los dichos 8.070,5 mrs. en que ansy fuystes alcançado”.- 1518, abril 3, Auñón. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 129v.

estas cantidades del *año pasado de 1517* habían *cumplido el día de San Miguel de septiembre* de dicho año. Y añaden: “de manera que para el San Miguel primero venidero deste presente anno [1518] se deven otros cada dos maravedis del dicho reconocimiento”³⁶. Lo que no está tan claro es que el día de San Miguel de 1517, ó 29 de septiembre, se cumpliera precisamente un año desde la toma de las bulas por parte de las gentes en Berninches (es decir, que se hubieran predicado en septiembre de 1516). La fiesta de San Miguel era un referente convencional muy común para fijar pagos de todo tipo, y en cambio no sería lógico que hubiera pasado tanto tiempo desde el origen de la hermandad, porque al ser visitada no había cambiado todavía el primer mayordomo elegido³⁷. Pero sí es muy posible que para el 29 de septiembre de 1517 la cofradía ya tuviera unos meses de existencia (como se ha dicho, ya entonces cada cofrade ha satisfecho su cuota) y, por lo tanto, quizás un año, o casi, al ser visitada en abril de 1518³⁸.

En definitiva, al menos en ciertos lugares de la Alcarria Baja hubo predicación de bulas del Santísimo Sacramento (y una actitud receptiva que originó cofradías del Corpus Christi) probablemente en torno a los meses de la primavera de 1517. Al final de este apartado, después de exponer la información acerca del funcionamiento de estas cofradías, habrá ocasión de plantear la posible importancia de esa fecha de cara a establecer relaciones con ciertos proyectos de predicación de bulas semejantes, generadores precisamente de cofradías eucarísticas, que tienen su centro en cercanas tierras toledanas.

³⁶ 1518, abril 11, Berninches. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 139v.

³⁷ Sigue siendo el vecino de la villa Francisco Fernández “despues que se predicaron ... fasta oy”.

³⁸ En efecto, en este momento, ya ha cobrado salario el mayordomo o receptor, como se ha dicho; ya ha habido gastos, se ha invertido ya una parte del dinero (cera para hachas que alumbran al Sacramento) ingresado por el doble concepto que se viene reiterando (toma de la bula y la cuota anual); y es cierto que todavía no han fijado la forma correcta de anotar la “nomina de todos los cofrades e todo el reçibo e gasto” en un único libro (los visitantes mandan comprarlo), pero esto es común a muchas de estas asociaciones, y en todo caso podría refrendar la relativa juventud de la institución, aún teniendo ya cerca de un año de vida, como creemos.

- Por lo que respecta al **modo de creación** de tales asociaciones y a su **funcionamiento** (al menos, en los mecanismos de administración básicos), se ha referido ya el hecho de que las genera la predicación de bulas en cada lugar. Son bulas de indulgencias que las gentes “toman” o compran entregando 19 mrs. Sólo en Berninches se indica, en vez de esa cantidad, la de 18,5 mrs. y un cornado.

Apenas poseemos información acerca del contenido de las bulas: sólo que incluyen indulgencias y éstas aparecen vinculadas a dos elementos: la devoción eucarística y la pertenencia a la asociación piadosa o cofradía del Corpus Cristi. Además, hay algo que parece importante: la indulgencia exige como requisito la continuidad dentro de la cofradía, algo que se materializa en ese pago de “reconocimiento de la bula” (dos maravedís al año) por parte de cada tomador, y que es lo que acredita la perseverancia del beneficiario-cofrade, como indica el término (es el “reconocimiento” o acreditación de que continúa la “adhesión” a aquello que la bula pide y promete). Así lo entienden los visitantes al denunciar su impago en el lugar de El Pozo:

“Otrosy ya sabeys o debeys saber como cada qual de los dichos confadres es obligado en cada un anno de pagar dos maravedis de reconocimiento de la dicha bula, e fallamos que el dicho mayordomo no avya cobrado cosa alguna dello. Por tanto, de partes de su alteza e horden mandamos a vos, los ofiçiales que soys o fueredes del dicho lugar, que fagays cobrar al dicho mayordomo que es o fuere en cada un anno que son obligados a dar e pagar cada persona que tiene la dicha bula, *pues no lo pagando no gozan de las yndulgençias contenidas en la diche bula*. E por la presente mandamos a los tales confadres que den e paguen al tal mayordomo los dichos dos maravedis de reconocimiento, so pena de un Real para ayuda a la çera que se gasta en las hachas para el santisymo Sacramento, de los quales maravedis hareys cargo al tal mayordomo o Reçebtor que es o fuere”³⁹.

Tampoco conocemos la identidad de los bulderos o predicadores. Sí la de uno de ellos, y quizás fuera el mismo en todos los casos: en parte sería lógico,

³⁹ 1518, mayo 28, El Pozo. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fols. 368r-368v.

dado que la villa para la que se documenta es la más septentrional en relación con su propio lugar de residencia, pero por otro lado no tendría que ser el único en predicar las bulas, pues parece que esa tarea no se realiza en un solo itinerario, dadas las diferencias temporales --aún tan escasas-- que hemos creído percibir en la antigüedad de las cofradías. El predicador es un tal Francisco Ruiz, identificado como “clérigo abitante en la villa de daymiel”⁴⁰. Un clérigo residente en una villa del Campo de Calatrava, por lo tanto, pero secular y dedicado a una actividad que, en principio, puede no ser bien vista por la Orden, dada la posibilidad que encierra como potencial cauce de intromisiones económicas y jurisdiccionales de otras instancias (la misma predicación de la bula y el posible cobro por el buldero; la inspección por parte de la autoridad diocesana de Toledo...).

Esto plantea una cuestión de interés, la de la oposición de las jerarquías calatravas a la actuación, en sus señoríos, de entidades o desarrollo de actuaciones de tipo secular o de otros institutos religiosos. Sin embargo, aquí constatamos la aceptación y el aprecio que los visitantes calatravos muestran hacia las cofradías derivadas de la toma de estas bulas.

De un lado, aunque como dato menor, pudo influir el hecho de que uno de estos visitantes generales calatravos era frey Gonzalo de Arroyo, comendador precisamente de Daimiel (lugar de procedencia del buldero) y de Jetar. Pero sobre todo, nótese un detalle importante: no parece que el predicador de la bula obtenga beneficio económico alguno: no “vende” las bulas en su provecho. En efecto, los exámenes de cuentas muestran de manera diáfana que los ingresos (“cargo”, “reçibo”) de los mayordomos de las bulas están constituidos por el importe de éstas, íntegramente: dichas tomas de cuentas recogen las cifras totales, que resultan de multiplicar los 19 mrs. de cada bula por el número de personas que las tomaron; sólo en un caso se menciona un cierto gasto quitado de ese monto total, pequeño, “que fue justo pasarse en quenta” (367 mrs. en Fuentelaencina), pero ni

⁴⁰ 1518, abril 11, Berninches. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 139r.

siquiera sabemos si correspondió al citado predicador. Y por otra parte, seguramente resulta decisivo el hecho de que es la institución concejil (dependiente de la Orden, al menos teóricamente), y no la iglesia parroquial, la que asume la responsabilidad sobre la existencia de la cofradía.

A propósito de la función de los mayordomos, podemos añadir que en alguna ocasión este cargo aparece mencionado también como *receptor* de la bula⁴¹, algo lógico por dos motivos. De un lado, porque en cada caso el mayordomo es el originario o primero, y por lo tanto es quien en su momento se encargó de gestionar la percepción de cada 19 mrs. por bula tomada. Y de otro lado, porque parece que se prevé que las cofradías seguirán aumentando; es decir, se seguirán tomando bulas de indulgencias en un proceso continuo⁴², y el mayordomo continuará como *receptor* de su importe.

Los mayordomos son seglares, varones, nombrados por las autoridades concejiles por un tiempo (parece que un año), y vecinos de la villa o lugar donde se han tomado las bulas después que ha tenido lugar la predicación. (La excepción la constituye la villa de Hontoba: es el teniente del cura quien tiene en su poder el padrón de las 117 bulas que se tomaron, y se supone que también custodia la suma obtenida, 2.223 mrs. a 19 mrs. cada una; y no hay mayordomo específico. No parece que el concejo haya tenido inconveniente en aceptar esta responsabilidad clerical, pero los visitadores calatravos corrigieron el sistema.) Dichos mayordomos ya tuvieron a su cargo, inicialmente, el cobro de los privilegios de indulgencias, según un primer padrón de tomadores de bulas que se elaboró al

⁴¹ En Fuentelaencina, Lorenzo López, vecino de la villa, es el “mayordomo e receptor” de las bulas del Santísimo Sacramento tomadas allí en la villa. También es denominado “receptor” Martín García Hurtado, vecino del lugar de El Pozo, y sólo más tarde “mayordomo de estas bulas tomadas en la aldea.

⁴² En el mandamiento dirigido al mayordomo de esta cofradía del Corpus o del Sacramento en Auñón, al recordarle su deber de cobrar “cada anno de los cofrades de la dicha cofradía dos maravedis que son obligados a dar de Reconocimiento”, y gastar los fondos en aquello que se debe, los visitadores tienen en cuenta también “*los demas que se allegaren*” como integrantes de los ingresos.- 1518, abril 3, Auñón. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 129v. Se prevé, por lo tanto, que otras personas se añadirán a la hermandad, tomando bulas y aportando la cuota obligada.

efecto; y después debían ir cobrando anualmente los citados 2 mrs. de reconocimiento de cada uno de los cofrades, para lo cual era imprescindible contar con dicho listado o padrón.

Tienen la responsabilidad de custodiar estos fondos y hacer los gastos pertinentes en los conceptos que señalen los oficiales concejiles, siempre a favor de la honra del Santísimo Sacramento. En los casos en que ya se han realizado algunos gastos, han podido acreditarlo ante los visitadores calatravos mediante cierta “relaçion clara e cartas de pago” (como en Auñón). Pero los freiles pretenden mejorar la gestión, sistematizando mejor todas las anotaciones necesarias sobre las personas, las cuentas y las actividades. Disponen que tanto el censo de cofrades como la contabilidad de los ingresos y los apuntes de gastos deberán registrarse en un libro que, invariablemente, ordenan comprar. Será grande y de pergamino o “con coberturas de pergamino” (más bien sería esto último: un libro de pliegos de papel encuadernados en el material citado),

“donde pongays por nomina todos los cofadres e todo el Reçibo e gasto que hizieredes ... de manera que aya cuenta e Razon dello”.

Se sobreentiende que el padrón se irá actualizando, y que en estos libros deben incluirse documentos justificativos⁴³. Esta fórmula se repite en todos los casos (salvo alguna variante en cuanto al plazo concedido para cumplir el encargo, entre los 20 y los 30 días para conseguir el libro), pero hay una acotación de cierto interés, relativa a la gestión de los mayordomos y, en concreto, al censo de cofrades, que aparece sólo en la visita a la cofradía de Fuentelaencina:

“Otrosy vos mandamos [*a los oficiales concejiles*] que sy paresçiere que algunas personas han tomado las dichas bulas e deven algunos maravedis e

⁴³ Si constituye un hábito burocrático el sistema que los visitadores no cesan de ordenar aplicar cuando inspeccionan cuentas, también quizás se incluirán los mandatos de los oficiales responsables sobre la necesidad de realizar un gasto, a modo de justificante escrito adjuntado a las cartas de pago.

son muertos o fuydos y no tienen de qué pagar, vos mandamos que se le descarguen al dicho mayordomo”⁴⁴.

Esta cláusula puede reflejar una alegación del mayordomo de la cofradía de esta villa en concreto ante la previsible desaprobación calatrava sobre su gestión. En efecto, el sistema habitual para percibir esa cuota anual de los cofrades, en el resto de los lugares, era su cobro directo, siguiendo el censo o nómina y, es de suponer, buscando y requiriendo personalmente a cada uno de los cofrades. Un trabajo que los mayordomos sufren como gravoso, a tenor de las compensaciones que se les dan y quizás ellos mismos han exigido. Pero en Fuentelaencina los visitantes encontraron que se seguía un sistema peculiar; y si en un principio se mostraron de acuerdo, salvando la introducción de algunas mejoras, después descubrieron la ineficacia del procedimiento de cobro y ordenaron suprimirlo.

El sistema seguido confiaba en la honradez de los cofrades y, además, implicaba al templo parroquial de la villa, algo que no debió de agrandar a los freiles caltravos:

“Otrosy fallamos que estava puesto un çepo en la yglesya parrochial de la dicha villa, en el qual echavan las personas que tenían tomadas las dichas bulas los dos maravedis de reconocimiento que son obligados a pagar en cada un anno”⁴⁵.

Pues bien, ocurrió que el recipiente o cepo no se había abierto hasta entonces⁴⁶; los visitantes mandaron a los oficiales concejiles abrirlo, estando presentes al menos un alcalde, un regidor y el “escrivano del secreto”, además del mayordomo de las bulas (Lorenzo López, vecino de la villa). Dispusieron que se contara el dinero, se entregara al mayordomo y se asentara por escrito al pie de la visita (firmándolo todos ellos). El sistema quedaría así para todos los años siguientes.

⁴⁴ 1518, mayo 2, Fuentelencina. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 194v.

⁴⁵ 1518, mayo 1, Fuentelencina. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 193r.

⁴⁶ No tenía llave alguna, sino sólo una chapa grande de hierro clavada con clavos.

Deberían ponerse al cepo dos cerraduras, cuyas llaves guardarían un alcalde y un regidor, quienes las entregarían cada año, el día de San Miguel, a los oficiales concejiles que les sustituyeran.

Sin embargo, debió de sobrevenir la sorpresa de encontrar un contenido mucho más exiguo del que se esperaba, y al final de la visita (como un añadido, en comparación con la homogeneidad de la estructura de estas inspecciones) los calatravos decidieron acabar con este procedimiento y mandaron quitar del templo el cepo, una vez sacado lo que había dentro y entregado al mayordomo. Y es que, en efecto, los visitantes recibieron la información de

“que las personas confadres de la dicha confadria no echavan en él todos los dos maravedis que son obligados a pagar en cada un anno de Reconosçimiento”.

En consecuencia, ordenaron “quel dicho mayordomo ... por la nomina de los cofadres cobre los dos maravedis del dicho reconosçimiento en cada un anno, porque desta manera no se perdera cosa alguna dello”. Además, amonestaron severamente a los propios miembros de la cofradía para no omitir esta obligación, bajo la amenaza de una multa; dispusieron modos de compensar (incentivar) al mayordomo por el trabajo que ahora se le encomendaba; y finalmente, admitieron (tal como en el párrafo transcrito más arriba se apreciaba) que al tal mayordomo habrían de descargársele las sumas no abonadas por gentes que habían tomado las bulas inicialmente pero después habían fallecido, o estaban huidos o eran insolventes.

El caso de Fuentelaencina puede ser ilustrativo de algunos fenómenos. Lo más evidente es que a menudo los fieles cristianos tomadores de las bulas de indulgencias no son conscientes de las exigencias contenidas en ellas para poder ganar el privilegio espiritual, o recurren a la picaresca para burlar tal exigencia, la de pagar periódicamente una suma, aunque sea tan exigua como los 2 mrs. anuales: se ha visto que el sistema de confiar en el abono espontáneo de la propia cuota no funciona. Se les ha de solicitar. Ellos ya “compraron” su bula.

Esto conduce a plantear hasta qué punto se implican después tales “cofrades” (y cuál es su sensación de serlo) en las actividades de la cofradía, si es que ésta las tiene propias. Por otra parte, tampoco el mayordomo parece actuar desinteresadamente, ni mucho menos. Además, hay cofrades que pueden estar huidos de la justicia, o ser tan pobres que “no tienen de que pagar”. Una interpretación posible de este dato es que el arco social de los devotos de la Eucaristía es muy amplio, y no excluyente de los pecadores, delincuentes y pobres de solemnidad. Y otra, que la población en general respondía --¿emotivamente?-- a los estímulos de los predicadores que prometían redención: es decir, les preocupaba la salvación eterna y ello con independencia de la orientación concreta de la piedad, eucarística o de otro tipo; buscaban ganar “indulgencias” y era posible hacerlo con un coste mínimo. Así es como parecen entenderlo algunos, con esta actitud reduccionista de limitar todo a pagar 19 mrs. por la posesión del texto con el privilegio, sin otro compromiso.

Habría que saber (algo imposible) cuál es la vinculación que las gentes establecen entre su “toma” de bula de indulgencias y la honra al Santísimo Sacramento; y entre aquella acción puntual de adquirir la bula e, incluso, abonar 2 mrs. anualmente, por un lado, y su adscripción (¿teórica?) a una hermandad, como cofrades, por otro. Seguramente caben muchas actitudes diferentes, y podría hablarse de hermanos o cofrades que se implican de lleno en una cofradía dedicada a dar culto a la Eucaristía, y de otros que apenas se consideran como tales aunque figuren en el padrón que tiene el mayordomo. Igual que entre los oficiales concejiles responsables de estas hermandades pueden darse actuaciones de negligencia o bien intervenir y dinamizar, efectivamente, la veneración eucarística en su villa. Por otro lado, habría que conocer, igualmente, cuál es el papel de los clérigos parroquiales en esto último, seguramente mucho mayor de lo que parece, pues las fuentes calatravas lo silencian de un modo sospechoso. - Estas cofradías, además de otras particularidades, presentan la de carecer de un cabildo colegiado que organice sus actividades, nombre al mayordomo,

inspeccione su gestión, etc. La **instancia de la que dependen** es la institución concejil, tal como lo manifiestan continuamente los visitantes calatravos. Ya se advirtió que precisamente por existir esta dependencia (real o pretendida así por los calatravos) es por lo que los visitantes de la Orden entran a visitar las hermandades del Corpus Christi o Santísimo Sacramento en villas cuyas iglesias no caen bajo la jurisdicción de la milicia, sino del arzobispado de Toledo.

En efecto, las autoridades locales ejercen un *patronazgo* sobre estas cofradías. Los oficiales del concejo son definidos como sus *patronos*. Y como tales, tienen la obligación y el derecho de supervisar y corregir todo lo relativo a sus actividades y a la administración de sus bienes.

Han de nombrar un mayordomo-receptor de las bulas, periódicamente, y vigilar que cumplan su cometido, dándoles órdenes y supervisando sus tareas sobre el modo de llevar la contabilidad y el censo de los cofrades; deben “hacerles cargo” de los fondos que se transmitan de uno a otro cuando se sucedan en la mayordomía; *sólo* ellos, los oficiales de cada concejo, deben decidir sobre los gastos que sean más necesarios para honra del culto divino y veneración del Santísimo Sacramento en la villa; a ellos les encargan los visitantes adquirir el libro donde se lleve el registro de cofrades o padrón, junto con los ingresos y los gastos; a ellos les ordenan bajo pena de multa garantizar una compensación económica para los mayordomos que desempeñen el oficio; y les reponsabilizan de impedir la intromisión de los eventuales visitantes diocesanos de Toledo en los asuntos de la cofradía.

En efecto, las referencias a la calidad de *patronos* de cofradías del Santísimo Sacramento atribuida a los alcaldes, regidores y hombres buenos de los lugares donde se han predicado y tomado bulas del Corpus Christi, es continua en las visitas. Por ejemplo, en la reiterada fórmula con la que los visitantes les ordenan gastar y hacer gastar los fondos de la cofradía

“en la honrra del santisymo Sacramento, ansy como en panno e custodia e çera e hachas, e en aquellas cosas que a vos paresçiere que sean mas neçesarias a la honrra del culto divino, *pues os pertenesçe de lo mandar e proveer*, e no a otra persona ninguna, *como patrones que soys de la dicha cofadria*”⁴⁷.

Es significativo que, en alguna ocasión, en el texto se añada expresamente una referencia al patronazgo que había sido omitida: en el libro de la visita a Fuentelaencina, puede verse que la frase “como patronos que soys de la dicha confadrya” es una adición, aunque escrita con la misma letra, a un párrafo similar al que se acaba de reproducir pero que había terminado en “no a otra persona ninguna”.

Quizás es la selección del modo de invertir los haberes de la cofradía la función más importante que los visitantes calatravos atribuyen a los alcaldes y regidores. Es algo que expresa bien su autoridad *exclusiva* sobre el núcleo mismo de la hermandad piadosa, sobre su razón de ser: son los oficiales, representantes del poder local pero en definitiva de la Orden de Calatrava, quienes toman decisiones sobre el modo de honrar mejor al Santísimo Sacramento, como una parte de sus competencias públicas o sobre las *cosas públicas* de la villa. No se reconoce esta tarea a la iglesia parroquial y sus clérigos, de manera que las jerarquías locales seculares pudieran encargarse de supervisar la administración económica de la cofradía pero dejar los aspectos religiosos para el clero.

En el fondo, como se ha advertido ya, es la milicia calatrava la que intenta capitalizar y controlar este cauce de devoción laica. De hecho, en cierta ocasión los visitantes hacen también alarde de su autoridad al respecto, pasando por encima de las competencias de los oficiales concejiles --que ellos mismos les otorgan-- para intervenir de manera directa en una de estas hermandades: en

⁴⁷ En Hontoba. Otra variante, también en el mismo contexto de la cobranza de cuotas y a propósito de los gastos, dice (por ejemplo, en la visita de Auñón) “lo gasteys en las cosas sobredichas o en otras en honrra del santisymo Sacramento, *segund paresçiere a los alcaldes e Regidores de la dicha villa, pues a ellos pertenesçe de lo mandar e proveer e no a otra persona alguna*”.

concreto, ordenando el cambio de mayordomo, haciendo efectiva su facultad de “presentación” (“... los deys e pagueys [*los mrs. del alcance*] dentro de nueve dias syguientes *a quien nos dexaremos recomendado* el dicho ofiçio”), y, finalmente, dejándolo elegido y nombrado.

Aunque finalmente optan por dejar como tal al mismo mayordomo, lo importante es la decisión que toman: “... Pero porque nos paresçio ser vos tal persona qual para ello convenia, vos nonbramos y elegimos de nuevo”⁴⁸. Han dejado constancia de que, como visitadores, durante su inspección pueden tomar resoluciones ejecutivas. Puede tratarse de una demostración de autoridad intencionada⁴⁹.

Como se ha venido viendo, en casi todos los lugares los oficiales concejiles no habían mostrado un gran interés por la correspondiente hermandad; en algunos no se había adquirido nada relativo al culto eucarístico, ni sufragado cera o hachas, etc. Tampoco habían supervisado la actividad del mayordomo o receptor en El Pozo, quien no se había preocupado de cobrar la cuota a los cofrades (los visitadores mandaron imperiosamente a los oficiales que dieran la orden correspondiente al receptor). Y no habían nombrado mayordomo alguno en Hontoba. Aquí los visitadores manifestaron su autoridad dirigiendo el proceso, que tuvo lugar durante la visita misma: ordenaron que se nombrara “una buena persona que fuese mayordomo de las dichas bulas...”, confirmaron a la persona designada para el oficio, le hicieron cargo de la suma que había montado la toma de 117 bulas, le entregaron el padrón de cofrades, etc.⁵⁰ Fue también una ocasión para que los propios alcaldes y regidores hicieran uso de su propia autoridad sobre

⁴⁸ 1518, abril 3, Auñón. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 129v.

⁴⁹ En principio tal acción parece aleatoria, pues en otra ocasión encomendaron al concejo la selección del mayordomo sin plantear siquiera la potestad de los enviados de la milicia para recomendar a ninguno, pero se trata de Auñón, una villa muy importante en el partido de Zorita, donde puede interesar dejar sentada la autoridad calatrava de cara a los alcaldes, regidores y demás oficiales.

⁵⁰ Los oficiales nombraron a Bartolomé Sánchez de Pareja, que aceptó el oficio.- 1518, mayo 20, Hontoba. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fols. 274r-274v.

la institución devota. Pero seguramente no de muy buen grado, pues parece que hasta entonces habían aceptado que se responsabilizara el clero local (el padrón lo tenía el teniente del cura parroquial, y seguramente también era quien guardaba el dinero obtenido por las bulas).

Igualmente, como se vio arriba, los oficiales de Fuentelaencina confiaban en el cepillo (“çepo”) puesto en la iglesia para recoger la contribución de los cofrades, y tuvieron que ser los visitantes calatravos quienes les hicieran asumir el control, primero, del propio recipiente y su contenido (custodia de llaves, apertura anual ante escribano, entrega al mayordomo...), y, después, les mandaron realizar el cambio de sistema, con el cometido de vigilar que el receptor cumpliera su función de recoger dicha contribución nominalmente.

Había, además, una razón para que las autoridades locales evitaran asumir la vigilancia y la propia existencia de estas cofradías como asunto propio: la obligación de pagar de alguna manera al mayordomo nombrado para encargarse de la gestión. En Auñón y en El Pozo se omite cualquier referencia a ello; en Berninches, el concejo le había asignado el salario de 204 mrs., que se descontaba de los haberes de la cofradía (recuérdese que los ingresos proceden en exclusiva de los cofrades: su pago de bula y su cuota anual). Y en Fuentelaencina y Hontoba, los visitantes arbitraron un sistema que resultaba gravoso para el concejo pero que impusieron como obligatorio bajo amenaza de multa a los oficiales:

“Y porquel mayordomo que agora es o el que fuere de aqui adelante tiene grand trabajo en el cobrar las dichas bulas e los dos maravedis de Reconosçimiento, e por ello no se les da ynterese alguno, mandamos a vos los alcaldes e regidores que agora soys o fueredes ... *para en Remuneraçion e satisfaçion del dicho trabajo, Releveys al tal mayordomo de huespedes e de fazenderas del conçejo e de otras servidunbres que acostunbran fazer los vecinos de la dicha villa por el conçejo personalmente*, lo qual todo de parte de su alteza e horden vos mandamos que ansy fagays e cunplays so pena de dos mill maravedis para çera e las hachas del santisymo Sacramento de la dicha cofadria”.

En suma, puede verse que los oficiales de los concejos tendían a hacer dejación de su responsabilidad sobre las instituciones de devoción colectiva (a la Eucaristía, en este caso), y tendían a dejar ese terreno para el clero parroquial local. Son los visitadores calatravos quienes parecen tener un mayor interés por fijar esa estructura jerárquica para las hermandades de bulas del Sacramento en el partido de Zorita, en cuya cúspide estará la propia Orden y, como delegada suya, la institución concejil o autoridad civil local.

En cuanto al modo de remunerar a los mayordomos, nótese el esfuerzo que parece suponerles la tarea de cobrar las bulas y lo demás a los miembros de la cofradía. Puede añadirse ese dato a lo planteado arriba sobre el grado de implicación piadosa de las gentes, aún de los tomadores de las bulas de indulgencias, en este cauce devocional.

Así, puede entenderse el hecho de existir estas hermandades como un testimonio de devoción eucarística asumida como algo común entre los creyentes seculares, aunque en estos casos de forma minoritaria (dados los pocos sitios en que las encontramos) y, al parecer, no con mucho fervor. Téngase en cuenta que el balance económico entre ingresos y gastos, en los casos en que se han realizado los últimos, siempre es positivo.

Y puede inferirse también una suerte de desafección por parte de las autoridades locales hacia los cometidos religiosos que la Orden de Calatrava les asigna; justamente quizás esto puede distorsionar la realidad: tal vez por el obligado control concejil, estas instituciones (que no son auténticas cofradías bajo la iniciativa de los propios feligreses) no llegan a actuar como cauces adecuados de formas de piedad al Sacramento, con los que sus propios cofrades se sientan identificados. Por otra parte, el hecho de ir asociada la pertenencia a la hermandad con la posesión de una bula de indulgencias introduce también un elemento diferente que impide apreciar el grado de intensidad de la devoción propiamente eucarística: con ésta se solapa, y cobra protagonismo seguramente, el deseo de garantizar la propia salvación.

- Por último, en cuanto a su **difusión** minoritaria, como el surgimiento de estas “hermandades” deriva de la toma de bulas de indulgencias después de la estancia de un predicador, se plantea el problema de por qué no se acreditan en otros lugares y sí en las citadas cinco localidades, que no conforman un núcleo homogéneo ni desde el punto de vista geográfico ni tampoco en el sentido administrativo (sólo a modo ilustrativo, en el mismo año de 1518 han sido visitadas también las villas de Valdeconcha, Escariche, Yebra, Albares, Mazuecos, Almoguera, el lugar de Driebes... todos en el mismo territorio de la Alcarria Baja).

Como explicación posible, entre otras⁵¹, cabe el hecho de que la predicación de las bulas no se hiciera de forma sistemática por todos los lugares de la zona, sino aleatoriamente. (En cambio, creemos que hay que descartar otro supuesto: el de que, en toda la comarca entre el Tajo y el Tajuña, sólo en estas cinco localidades fueran receptivos los habitantes a la toma de bulas.)

Aparentemente, puede aceptarse que la actividad de los predicadores de las bulas tuvo un carácter restringido y su itinerario fue fortuito. Desde el punto de vista administrativo, los cinco lugares pertenecen, en total, a tres encomiendas diferentes⁵². En cuanto a las circunscripciones eclesiásticas, dentro del arzobispado de Toledo las villas de Auñón, Berninches, Fuentelaencina y Hontoba pertenecen al arcedianato de Guadalajara y, en su seno, al arciprestazgo de Zorita; mientras que el lugar de El Pozo pertenece al arciprestazgo de Almoguera, en el marco del mismo arcedianato de Guadalajara. Y en lo geográfico, sólo cabe

⁵¹ Quizás haya que preguntarse no tanto por la propia realidad, según la suponemos (un cierto fenómeno devocional que existe de forma dispersa en sólo unos lugares concretos, sin que haya razón aparente para ello), sino por el conocimiento de esa realidad: un desconocimiento por parte de los visitantes calatravos, en su momento, o bien por nuestra parte. Es posible que en otras villas y aldeas, aún durante la misma visita de la primavera de 1518, no haya habido inspección calatrava al mismo tipo de institución piadosa, o bien que no haya quedado constancia de ello o no se haya conservado esa sección de la visita.

⁵² En estos años iniciales del siglo XVI Auñón y Berninches pertenecen a una misma encomienda calatrava (la constituida por Auñón, Berninches y El Collado); Fuentelaencina y Hontoba a otra, la de Zorita; y El Pozo, a otra tercera, la de Almoguera.

destacar la proximidad mutua de las villas de Auñón, Berninches y Fuentelaencina, con términos colindantes y las tres en torno al río Arlés (aunque también están muy cercanas a ellas Moratilla o Alhóndiga --donde no hemos documentado hermandades de bulas del Sacramento--); pero si bien las dichas tres villas se localizan al norte de las tierras de Zorita y Almoguera, en cambio Hontoba queda en el límite oeste del territorio, junto al Tajuña, y la aldea de El Pozo en el centro-sur, junto a Almoguera⁵³.

La existencia de estas hermandades de bulas del Sacramento en algunas localidades del territorio parece, por lo tanto, casual. Quizá merece notarse el hecho de que prácticamente todas son villas de cierta importancia salvo en el caso de la aldea de El Pozo (dependiente de Almoguera). Destacan en particular dos villas: Auñón y Fuentelaencina. Al menos, a tenor de sus contribuciones económicas para la Orden de Calatrava. Como se sabe, Auñón y Berninches constituyeron --con El Collado-- una sola encomienda al final del siglo XV, que por su rentabilidad desplazó en su protagonismo a la extensa encomienda de Zorita; Auñón, en especial, aparece en esas fechas como una villa muy rica⁵⁴, pero Fuentelaencina la sobrepasa en el valor de sus alcabalas en 1501⁵⁵.

De hecho, el número de bulas tomadas en estos dos núcleos de población (594 en Auñón, 590 en Fuentelaencina) es muy superior al de los otros tres, como

⁵³ La plasmación cartográfica de los respectivos alfoques de estos concejos en la baja Edad Media, teniendo como referencias los dos núcleos históricamente cabeceras del resto de las tierras de la Alcarria Baja (Almoguera y Zorita), puede verse en diversos mapas incluidos en el estudio de P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: “Evolución de los alfoques de Zorita y Almoguera”, referida a su historia desde el siglo XI hasta el final de la Edad Media, que es la segunda parte de la obra elaborada conjuntamente por aquel autor con R. MURILLO Y MURILLO: *Aproximación histórica a la Alcarria Baja*, Guadalajara, 1985.

⁵⁴ Vid. los datos sobre el valor económico de la encomienda, desglosados en partidas, en el estudio de Emma Solano *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, pp. 239-242 y sus cuadros de propiedades y derechos cuantificados en lo posible, los de los respectivos comendadores y los de la mesa maestra (pp. 435-437 y 472-473) Las contribuciones de la villa de Auñón son de las más altas, cercanas en algunos conceptos a las de Pastrana, por ejemplo.

⁵⁵ E. SOLANO: *Ob. cit.*, pp. 357-358.

se recoge en el cuadro de arriba. En este sentido, la selección de esas dos villas para tratar de promover asociaciones devotas a la Eucaristía estaría justificada por su importancia demográfica relativa. Pero en los otros lugares, la cifra de cofrades conseguidos (entre el medio centenar, en El Pozo, y hasta el número aproximado de los 350 en Berninches) no es alta; aunque seguramente sería proporcional al volumen de población existente, no parece corresponderse el esfuerzo de los predicadores con los resultados entre los fieles. Así que es posible que, como se planteaba hipotéticamente, la actividad de estos clérigos --como propagadores de la piedad eucarística y portadores de bulas de indulgencias cuya adquisición ofrecen a la feligresía-- no fuera del todo sistemática, y no se detuvieran en todos los lugares de una comarca para colmar territorios. Probablemente tampoco se dedicaban a viajar con esta finalidad en exclusiva, una cuestión a la que se volverá más adelante.

El hecho es que podemos describir el fenómeno de este tipo de cofradías eucarísticas, las generadas por la toma de bulas de indulgencias predicadas de modo itinerante, como un exponente más de la devoción colectiva laica al Santísimo Sacramento. Pero en lo que respecta a la zona dependiente de la Orden de Calatrava, hay que admitir que, al menos en apariencia, esta forma o cauce de piedad en concreto fue un fenómeno minoritario. No aparece en el Campo de Calatrava y sólo en cinco localidades de las tierras alcarreñas de Zorita y Almoguera.

3.2.2. Relación entre las cofradías de *bulas de indulgencias del Santísimo Sacramento* en tierras de Zorita y el movimiento

devocional eucarístico de doña Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”.

Pensamos que estas “cofradías” pueden estar muy relacionadas con un determinado movimiento en favor del culto eucarístico que se generó en tierras toledanas desde los años iniciales del siglo XVI impulsado por aquella famosa mujer noble, doña Teresa Enríquez (c. 1455-1529), llamada “la loca del Sacramento” o “la limosnera de Torrijos”⁵⁶.

Precisamente, uno de sus proyectos consistía en la creación de cofradías del Santísimo Sacramento en iglesias de tierras hispánicas, mediante el sistema de la recepción, por parte de nuevos cofrades, de la misma *bula* que ella había conseguido del papa Julio II en 1508 para la hermandad principal, la fundada por ella en Torrijos⁵⁷. Se fomentaría el culto a la Eucaristía a base de difundir aquellos privilegios de indulgencias: las gentes, fuera de Torrijos, podrían participar de los

⁵⁶ Todos los datos en M. DE CASTRO Y CASTRO, OFM: *Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”*, y *Gutierre de Cárdenas*. Toledo, 1992. Resultan de gran utilidad algunos de los textos recogidos en esta obra como apéndices documentales; en particular, para el aspecto que nos ocupa, los estatutos definitivos de la cofradía del Santísimo Sacramento fundada en Torrijos por esta mujer.

⁵⁷ Por ejemplo, daba indulgencias a los cofrades que devotamente acompañasen la salida del Viático llevando velas; y a los que visitaran en ciertos días (Santiago y la Inmaculada) la iglesia que se iba a fabricar en Torrijos bajo advocación del Sacramento. Los documentos pontificios de Julio II y León X (1508-1514) extendían los beneficios a las nuevas cofradías que se fundaran en adelante con los mismos fines. Significativamente, la bula inicial de 1508, ya por entonces impresa al parecer y comenzada a distribuir, especificaba la aplicación de sus privilegios a las cofradías que, en las iglesias donde tuvieran su sede, procuraran la veneración del Santísimo Sacramento reparando los sagrarios, haciéndolos nuevos, manteniendo y suministrando cálices, patenas, corporales, y paños, y también contribuyendo al palio de brocado de seda que, sobre sus varas, cubriría ornamentalmente el Cuerpo de Cristo cuando fuera llevado en comunión a los enfermos. Los cofrades deberían llevar sobre el vestido la insignia del Santísimo Sacramento y rezar cinco veces el *Paternoster* en memoria de las cinco llagas de Cristo, etc.- *Ibid.* , pp. 171ss.

mismos beneficios congregándose en asociaciones en pro de la veneración al Sacramento, según el modelo de la localidad toledana y, teóricamente, bajo su dependencia (la cofradía del Corpus Christi de Torrijos debía tener superioridad jerárquica sobre todas las demás). Los encargados de esta difusión debían ser visitantes diputados por la institución de Torrijos.

Así, encontramos un nexo de unión (o paralelismo, al menos) básico entre, de un lado, el movimiento devocional promovido por Teresa Enríquez, y de otro, las cofradías documentadas en tierras alcarreñas. El vínculo lo da ante todo un elemento: la bula. En efecto, el proceso generador de hermandades dedicadas a la veneración, honra y culto a la Eucaristía, en Fuentelaencina, el Pozo y las demás localidades, arranca de la distribución de bulas de indulgencias (y nótese que las actividades colectivas que reconstruíamos para aquellas asociaciones de tierras de Zorita venían a coincidir con las exigidas en la bula⁵⁸).

Pero además, hay otros puntos en común que vendrían a refrendar la conexión.

Por un lado, la tarifa asignada por la “toma” de cada bula; la *limosna* fijada por hacerse con uno de esos textos de bula, probablemente impresos en Toledo en 1508, se cifra, en efecto, en la cantidad de 19 maravedís, en el proyecto de la señora de Torrijos⁵⁹, y precisamente es la suma que paga cada nuevo cofrade, según sabemos, en las cofradías de la Alcarria Baja (de hecho, pasa a ser cofrade por hacerlo así).

Y por otro lado, los estatutos de la cofradía cabecera-modelo de Torrijos ya hacen referencia a la cuota anual de los cofrades de las otras cofradías que se

⁵⁸ Compárese la serie de datos referidos en la nota anterior con la dedicación o fines que atribuíamos a las “hermandades de bulas de indulgencias del Santísimo Sacramento” de Auñón, Berninches y el resto de los lugares, según los elementos que podíamos deducir de los escuetos --y formalistas-- datos de las visitas calatravas. Y ello aún con la advertencia del posible desajuste entre, de un lado, los pretendidos objetivos que se esperaba que cumplieran esas cofradías, y, de otro lado, una actividad reducida al mínimo, simplificadora de los ideales devotos que las habían hecho nacer, y sin implicación apenas de los cofrades.

⁵⁹ M. DE CASTRO Y CASTRO: *Ob. cit.*, p. 172.

vayan generando, que justamente es llamada “de reconocimiento”: se entiende que se trata de dos maravedís. Pues bien, esta cantidad coincide plenamente con lo que conocemos para las cofradías de Hontoba, Auñón, Berninches, etc. (recuérdese que hemos documentado que sus cofrades tienen la obligación de pagar anualmente esos dos maravedís “de reconocimiento de la bula”, algo imprescincible --según los visitantes calatravos-- para gozar de las indulgencias); en efecto, en los aludidos estatutos, la fundadora establece que “la mitad del reconocimiento que es un maravedí de cada cofrade en cada un año ... está aplicado a esta Cofradía de Torrijos, como a cabeza de todas las otras cofradías”⁶⁰.

Además, son muy similares las expresiones empleadas para caracterizar genéricamente los objetivos de estas asociaciones, de un lado en los estatutos de la cofradía de Torrijos redactados por la fundadora Teresa Enríquez, y de otro lado en las fórmulas incluidas en las visitas realizadas por freiles calatravos a las hermandades de la Alcarria baja; en ambos casos, se hace una alusión doble: tales cofradías existen para *a)* la mayor veneración del Santísimo Sacramento y *b)* el aumento del culto divino⁶¹.

Creemos que ofrece un indudable interés comprobar la conexión entre una realidad piadosa documentada en tierras de la Orden de Calatrava, aunque sólo en las de Zorita y Almodovar o cuenca oriental del Tajo, y un movimiento devocional nacido con vocación de expandirse territorialmente promovido por una

⁶⁰ Estatutos definitivos, reformados, de 19 de octubre de 1527, 3º [fol. 6 v].- Publ. M. DE CASTRO Y CASTRO: *Ob. cit.*, Apéndice, p. 358.

⁶¹ De todos modos, hay que advertir una necesaria cautela a la hora de tener en cuenta expresiones de ese tipo; no puede tomarse su literalidad como determinante sobre unos ciertos fines religiosos seleccionados deliberadamente en lugar de otros. “Veneración” y “culto divino”, igual que “honra” o “servicio” son los términos comunes y correctos para expresar las relaciones con Dios, o mejor, las conductas que los hombres colectivamente deben a Dios, como un actuar concreto que --ya se ha advertido en otras ocasiones-- no implica omisión de actitudes internas sinceras, pero se considera imprescindible y es ya, a su modo, devoción.

mujer laica noble, famosa por su piedad eucarística, que puso los medios económicos suficientes para el éxito de sus proyectos y cuyo foco y motor estuvo en su villa toledana de Torrijos.

Todo esto plantea consideraciones en líneas diversas. De un lado, sobre la propia eficacia de la actuación devota de esta mujer, doña Teresa Enríquez. Es algo que nos interesa sólo tangencialmente, aunque entre de lleno en el territorio de la archidiócesis toledana, pero sí resulta representativo de la influencia de la iniciativa individual (y además, laica y femenina) en las corrientes religiosas. En segundo lugar, desde el punto de vista de la identificación de las cofradías (de bulas) del Sacramento en el territorio de la Orden de Calatrava donde las hemos acreditado, hay que preguntarse si tuvieron la vinculación de dependencia con el cabildo de Torrijos que pretendía en su concepción originaria doña Teresa Enríquez. Y tercero, puesto que deducimos que no fue así, cabe plantear qué análisis puede aplicarse a un fenómeno religioso con un punto de arranque personal, institucional y territorial definido pero del cual termina desligándose; en este caso, es la difusión de la devoción eucarística, aparentemente, con un éxito indiscutido en cuanto al modo de extenderse, pero sobre todo lo cual se puede reflexionar.

- En cuanto a las primeras cuestiones, como se ha dicho, parece que estamos en condiciones de aportar un elemento de confirmación sobre el éxito de los proyectos devotos de doña Teresa Enríquez para la promoción del culto eucarístico.

Como se sabe, en su villa de Torrijos (parte de su señorío), vivió desde su viudedad en 1503 hasta su muerte en 1529⁶², y se dedicó a promover obras

⁶² En 1503 enviudó de don Gutierre de Cárdenas, primo del maestre santiaguista Alonso de Cárdenas; aquél llegó a ser comendador mayor de León, de la misma Orden de Santiago. Ella era prima de Fernando el Católico e hija de Alfonso Enríquez de Quiñones, tercer almirante de Castilla. Ambos cónyuges habían desempeñado un papel muy activo

piadosas y caritativas, cuya proyección alcanzó aún al exterior de la Península⁶³. Si el carácter de sus actividades fue variado⁶⁴, lo más característico fueron sus tareas orientadas a difundir la devoción a la Eucaristía, también con gran versatilidad: el medio podía ser la limosna puntual, en unos casos (regalar ornamentos, cálices, elementos para honra del sagrario); en otros, la dotación perpetua de rentas y posesiones; además, procuró conferir una base legal canónica (consecución de privilegios y autorizaciones papales) a sus empresas y proyectos más importantes⁶⁵.

al servicio palaciego de Isabel la Católica: como dama de la reina, Teresa Enríquez, y don Gutierre primero como maestresala de la princesa y luego como contador mayor de la reina. En 1482 don Gutierre compró la villa de Torrijos a la mesa capitular de la catedral de Toledo, con la villa de Alcabón (ambas villas integraron, con Maqueda y su fortaleza, el estado señorial de Maqueda). Su suntuoso palacio familiar en Torrijos fue residencia predilecta del matrimonio, pero la viuda, afincada ya en esta localidad, se trasladó, al parecer, a una casa más modesta.

⁶³ Hizo o favoreció hospitales y monasterios diversos, además de sus continuas limosnas. Por ejemplo, dotó con rentas y posesiones una cofradía del Santísimo Sacramento que fundó en la iglesia de San Lorenzo *in Damaso* de Roma (su sede estaba en la capilla también fundada por ella en ese templo, capilla “del Cuerpo de Cristo” con un suntuoso altar), y lo mismo hizo con la cofradía de la Preciosa Sangre de Nuestro Señor Jesucristo de Toledo. Lo menciona la benefactora misma en los “estatutos nuevamente hechos por su señoría tocantes a la iglesia y cabildo del Santísimo Sacramento desta villa de Torrijos”, de 19 de octubre de 1527; “Apéndice documental”, 6, de M. de Castro y Castro, *Ob. cit.*, p. 371). Estaba muy vinculada con la Orden de San Francisco y fundó un monasterio suyo en Torrijos y otros en más lugares (uno de la Trinidad en Almería). Además, se dedicó a erigir o ayudar a diversos hospitales, promovió devociones como la del tañido nocturno para la limosna a favor de las Ánimas del Purgatorio, intervino en las costumbres de monasterios bien consolidados, como el de jerónimos de Guadalupe, para estimular en ellos una mayor honra al Sacramento sostenida con limosnas que aportó, etc.

⁶⁴ Como se ve, en ocasiones creó instituciones (cofradías), en otras ayudó a las ya existentes, y en otras aportó el sostén económico necesario para introducir ciertas devociones y prácticas religiosas tanto en ámbitos públicos (pueblos) como en iglesias parroquiales, en monasterios y en cofradías laicas, etc.

⁶⁵ No se trata sólo de la autorización para la fundación de la iglesia del Corpus Christi en Torrijos, sino de la aprobación pontificia de los estatutos para su funcionamiento como colegiata, incluyendo muy detalladamente toda su organización (composición de su cabildo, obligaciones de los miembros, etc.). El mismo marco legal, desde luego, hay que asignar a la cofradía del Sacramento que nos ocupa, y la bula papal relacionada con ella. En general, consiguió privilegios para la iglesia y la cofradía de Julio II y León X entre 1508 y 1514.

Pues bien, en este marco se sitúa una de sus fundaciones más importantes, y con ella encontramos relacionadas las cofradías de bulas del Santísimo Sacramento de la zona de Zorita y Almoguera. En Torrijos creó una cofradía que aparece como motor --y modelo-- del movimiento de difusión de la devoción eucarística, la llamada “Cofradía del Santísimo Sacramento del Corpus Christi”⁶⁶, de laicos y de clérigos. Tenía su sede en la colegiata o iglesia en la misma localidad, también bajo la advocación del Corpus Christi y fundada por ella, y su cabildo de doce capellanes era el que aseguraba el culto al Sacramento. En realidad, ambas entidades, cofradía y colegiata, tenían el mismo fin. Cronológicamente, aunque la iglesia se termina de construir en 1518, ya cuenta con autorización pontificia desde 1508, como también la cofradía. Así, de esta fecha arranca la hermandad y también la serie de privilegios papales que se van extendiendo de 1508 a 1514. En cuanto a los estatutos, que lo son a la vez para el funcionamiento de la colegiata y para la cofradía, hay unos primeros en 1518, y otros nuevos, reformados por la propia doña Teresa Enríquez y definitivos, de 1527. La primera fecha, 1508, es importante porque es también la de la bula expedida por Julio II⁶⁷ concediendo una serie de indulgencias a los que se convirtieran en cofrades de la cofradía del Santísimo Sacramento.

En otros casos, se trataba de refrendos pontificios concretos para promover ciertas actitudes del clero secular en el trato a la Eucaristía, encareciendo su reverencia y unción para con las especies consagradas. Así doña Teresa Enríquez colabora, a su modo, en la reforma clerical. Por ejemplo, llegó a solicitar a los papas intervenir con normas disciplinarias sobre el proceder de los celebrantes de las misas (y aquellos accedieron a su demanda) a propósito de las partículas residuales del pan ya consagrado: el cuidado durante la liturgia y qué hacer con ellas ya acabada la celebración. Hubo privilegios pontificios en ese sentido a petición de Teresa Enríquez, como el decreto de 1513; y el año siguiente, el Breve de León X *Sanctissimum Corpus* concedía indulgencias a los sacerdotes que, tras la misa, buscaran con diligencia las reliquias del Sacramento sobre el altar y los corporales.- M. DE CASTRO Y CASTRO: *Ob. cit.*, pp. 180 y 182.

⁶⁶ Este nombre le da la propia doña Teresa Enríquez en su testamento, pero varía de unos lugares a otros, pues el mismo documento y los propios estatutos la llaman “cofradía del Corpus Christi” o “cofradía del Santísimo Sacramento”.

⁶⁷ Bula *Pastoris aeterni*, dada en Roma el 21 de agosto de 1508 a petición de doña Teresa y de los cofrades de la cofradía del Cuerpo de Cristo.- M. DE CASTRO Y

La institución, “iglesia y cofradía del Santísimo Sacramento”⁶⁸, muy bien dotada con bienes y renta fijos por la fundadora, tenía la doble misión de *a*) procurar por sí misma y en esa localidad y templo la “mayor veneración del Santísimo Sacramento y aumento del culto divino”⁶⁹, y *b*) servir como plataforma de difusión de la mayor devoción a la Eucaristía, a modo de foco central de un movimiento que debía extenderse por todos los lugares de España. Esto último, a través de unos visitadores, diputados por el cabildo de la iglesia de Torrijos, capellanes suyos (y miembros de la cofradía), cuya actividad, tiempo de dedicación a sus amplios recorridos, y remuneración, quedan perfectamente previstos por la fundadora en los estatutos.

Tales visitadores podían desarrollar dos tipos de misión en las iglesias que visitaran. De un lado, la caritativa-asistencial a favor del culto eucarístico, a base de comprobar las necesidades y, con cargo a las rentas de la cofradía del Cuerpo de Cristo de Torrijos, dejar limosnas para iglesias pobres, en ornamentos y elementos para el decoro y la riqueza de sagrarios y modos de albergar la reserva en general (cálices, corporales, etc.). Y de otro lado, en sus visitas se dedicarían a

CASTRO: *Ob. cit.*, pp. 170-171. Su exposición de motivos, recogiendo los de la fundadora, es muy reveladora en datos y sensibilidad religiosa.

⁶⁸ Concebidas como una unidad, tal como se expresa en los estatutos. Éstos lo son “tocantes a la *iglesia y cabildo* del Santísimo Sacramento” según el epígrafe; en el prólogo, Teresa Enríquez se titula “patrona y fundadora de la *iglesia y cofradía* del Santísimo Sacramento del Corpus Christi que tengo fundada y establecida en esta dicha mi villa de Torrijos”. En la cláusula o capítulo 29º, al referir que la bula pontificia permite la exención de esta iglesia y sus ministros de cualquier visitador que no sea nombrado por ella misma como patrona, hace uso de esa facultad y establece la visita anual al templo y a sus clérigos (cómo celebran los oficios, su honestidad de vida, ornamentos, bienes y rentas, etc.) por parte de una dignidad capitular de la iglesia mayor de Toledo, nombrado por el cabildo catedralicio. Pues bien, establece que “ansí mismo visite la cofradía del Sacratísimo Sacramento por mí establecida en esta mi villa, *pues aquella y el dicho cabildo de los clérigos es todo una congregación y cuerpo de cofradía*”. - M. DE CASTRO Y CASTRO: *Ob. cit.*, Apéndice documental, nº 6, pp. 355 y 368.

⁶⁹ En los estatutos definitivos de 19 de octubre de 1527, Torrijos.- *Ibid.*, Apéndice, nº 6, p. 355.

repartir bulas del Santísimo Sacramento (ejemplares de la bula de 1508, expedida para la hermandad de Torrijos) que generarían, en un movimiento expansivo, la creación de otras cofradías semejantes:

“Otrosí los dichos visitadores cuando fueren a la visitación lleven poder mío para rescibir por cofrades de la cofradía del Santísimo Sacramento a todas las personas que quisieren ser cofrades della para gozar de sus indulgencias. Y para las poder publicar y para facer y ordenar en qualesquier lugares otras cofradías del Santísimo Sacramento que hayan de ser y sean miembros desta dicha Cofradía de Torrijos, y para unir a ella otras cualesquier cofradías que hobiere ordenadas de esta denominación [...] Y lleven ansimismo los dichos visitadores los sumarios de las bulas impresos de molde para los dar y repartir a los que así rescibieren por cofrades, no llevando por ellos interese alguno sino solamente la costa de la impresión. Y si llevaren insignias de estaño o de otro metal para dar a los cofrades por su devoción, no lleven por ellas cosa alguna más de la costa del metal y hechura della”⁷⁰.

Así pues, esta mujer concibió una *confederación de cofradías del Santísimo Sacramento* en iglesias de distintas localidades, jerarquizadas bajo la de Torrijos como *cabeza* de las demás, que nacía ya con esta vocación proselitista; proyectó, por lo tanto, una auténtica red de devoción al Sacramento.

Creemos, en efecto, que por sus características las existentes en el partido de Zorita encajan en el diseño. Y es cierto que por proximidad territorial y cronológica podrían haber derivado directamente de la iniciativa de aquella mujer; recuérdese que la de Torrijos existe desde 1508 al menos, con sus privilegios entre este año y 1514; y situábamos en torno a 1517 el origen de las cofradías del Corpus alcarreñas. Pero no parece que éstas mantengan la supuesta dependencia institucional que deberían respecto a la de Torrijos. La constitución 3ª de los estatutos de esta última, reproducida arriba, da poder a los visitadores-capellanes (que reparten bulas y fundan así otras hermandades del Sacramento) para *visitar*

⁷⁰ *Ibid.*, Estatutos 1527, 3º [fols. 6r-6v], pp. 357-358.

las cofradías filiales en cada lugar y en cada parroquia; para *tomar sus cuentas* (de entradas de cofrades, limosnas, ingresos de los reconocimientos); *examinar cómo se ha gastado* lo ingresado, siempre “en las cosas de la veneración del Santísimo Sacramento de que vieren que hay más necesidad”; percibir un derecho económico a favor de la cofradía de Torrijos como “cabeza de todas las otras cofradías” (una parte de los ingresos habituales, la mitad de los maravedíes de reconocimiento); bendecir ornamentos, etc.⁷¹

En cambio, cuando son inspeccionadas por los visitantes calatravos las cofradías de bulas del Corpus en Auñón, Berninches, Hontoba, El Pozo y Fuentelaencina, no hay referencia alguna a su sujeción bajo jurisdicción de la de Torrijos, ni a la visita de sus capellanes, ni al deber de contribuir a ella económicamente (ya se vio que los dos mrs. que cada cofrade paga anualmente se consideran como ingresos íntegros para invertir en los gastos de la cofradía). Y, como se indicó, la dependencia bajo la que exclusivamente se encuentran, según insisten los freiles de la Orden de Calatrava, es la de los oficiales concejiles de la villa o lugar respectivo; cuestión diferente es que, según deducimos nosotros, en la práctica parece que el clero parroquial local asumía responsabilidades sobre esas asociaciones. Pero en ningún caso parece que se esté reproduciendo la jerarquización imaginada por Teresa Enríquez en relación con estos cauces de devoción laica a la Eucaristía en tierras del señorío calatravo.

Ahora bien, creemos que de manera indirecta, estas cofradías sí son deudoras de la iniciativa de Teresa Enríquez. Pertencieron de algún modo a la red cofradera proyectada por la “Loca del Sacramento”, aunque no fuera dentro de una organización territorial estructurada como pretendió la fundadora. Sus planes comenzaron --al menos-- a aplicarse. Si estas agrupaciones devotas en torno a la honra de la Eucaristía no se debieron a la acción inmediata de los visitantes diputados por esta mujer como “patrona”, el caso es que sí tomaron

⁷¹ *Ibid.* [fols. 6r-8r], p. 358.

plenamente el modelo de su proyecto en cuanto al modo de crearse, y se basaron en el ejemplo de Torrijos para el perfil que adquirieron.

En consecuencia, podemos acreditar el desarrollo de unos proyectos devocionales que, si bien se documentan plenamente en su fase de planificación⁷², podrían ponerse en duda en cuanto al éxito de su consecución, aunque la propia fundadora aluda al cumplimiento consumado de aquellos objetivos (dice que “de esta iglesia y cofradía y ministros de ella ha emanado por la divina gracia tanto fruto y acrescentamiento en la veneración del Santísimo Sacramento en todos estos sus reinos cuanto es notorio y se espera que se acrescentará”⁷³). En general, se ha venido ponderando unánimemente la labor de Teresa Enríquez a favor de la devoción eucarística, admitiendo que habría conseguido generar instituciones del mismo carácter que la cofradía del Corpus de Torrijos. El medio habría sido el reparto de las indicadas bulas de indulgencias del Santísimo, de las que se imprimieron millares de ejemplares desde 1508 y que causaron un gran revuelo al parecer. Se ha dicho que esta bula es la “carta magna de las cofradías del Santísimo” y que se repartió a *todas* las parroquias de España⁷⁴.

Así, digamos que documentalmente las visitas calatravas a las tales hermandades de bulas del Corpus vienen a ratificar el protagonismo de la “Loca del Sacramento” en la propagación de la piedad eucarística. Creemos que esto

⁷² En la bula *Pastoris aeterni* de Julio II de 1508; en el esquema organizativo fijado por los estatutos de la cofradía del Corpus de Torrijos, los iniciales y los definitivos; redunda en lo mismo el texto del testamento de la fundadora.

⁷³ Al referirse a la dotación económica que ella dio a la cofradía de Torrijos, una dotación que sustenta a las hermandades “dependientes” (al menos, a los visitadores que las crean y les llevan --sin costas-- las bulas) y sirve como plataforma para hacer limosnas a iglesias pobres; dicha dote se basa en ciertos juro que adquirió al efecto y que, según dice, espera que los reyes no opten por redimir ya que “los dichos juro están tan bien empleados y en obra tan pía y de que Dios tanto se sirve...”. El párrafo continúa con la exposición reproducida arriba literalmente. Estatutos de 1527, 43º [fol. 42v].- Publ. M. DE CASTRO Y CASTRO: *Ob. cit.*, p. 375.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 171-172.

tiene importancia por el motivo siguiente, un motivo metodológico: por principio, en el campo de la historia de la Iglesia es legítimo asumir un moderado escepticismo en cuanto al papel inductor, protagonista y pionero de algunas personalidades a propósito de corrientes y formas de expresión de espiritualidad. En efecto, habitualmente hay que matizar la atribución tajante de un determinado punto de partida a un cierto personaje influyente. Es más lógico que las acciones del individuo de que se trate estén recogiendo tendencias ya existentes y vías de expresión piadosas conocidas (sin que esto implique menospreciar su capacidad de iniciativa), potenciándolas, canalizándolas, etc. Así que, de entrada, a falta de testimonios concretos cabía relativizar el protagonismo de la aludida “Loca del Sacramento” en el auge de la devoción eucarística y, específicamente, en cuanto a la proliferación de cofradías del Corpus Christi (desde comienzos del siglo XVI).

La corriente de piedad eucarística del final de la Edad Media y principios de la Moderna ya daba frutos, de por sí, en movimientos asociativos laicos orientados en esa línea. En el caso de las tierras del señorío calatravo, en efecto documentamos muchas cofradías bajo la advocación del Corpus o del Sacramento, tanto en el Campo de Calatrava como en las tierras de Zorita, con independencia de estas otras en particular, las que encontramos con su particular entronque con bulas de indulgencias. Si no fuera por esto y el proyecto deliberado de generarlas, no tendría importancia establecer o no la vinculación entre el foco de Torrijos como promotor de devoción al Sacramento, de un lado, y las “hermandades de bulas del Santísimo” de algunas iglesias en el partido de Zorita, de otro. Es decir, las últimas surgirían espontáneamente en el contexto de un movimiento general.

Sin embargo, sí tiene cierta relevancia reconocer el éxito de la iniciativa particular de una mujer seglar devota de la Eucaristía. El caso de doña Teresa Enríquez, si no fuera objeto de interés por sí mismo, sí lo sería de todos modos como representativo de fenómenos interesantes. Por lo pronto, de un modo de religiosidad femenina, aunque hay que reconocer lo excepcional de la formación

litúrgica de esta dama⁷⁵. (En su quehacer espiritual hay otros rasgos interesantes y poco comunes --como mujer y como seglar--como, a nuestro modo de ver, su sentido más eclesial que intimista y su ajustada formación teológica, además de su evidente gusto por el esplendor del culto compatible con la ascesis particular; todo ello se refleja en sus proyectos, en su testamento y en los estatutos de la cofradía del Corpus de Torrijos.) Pero también su labor es exponente de una buena capacidad de actuación e influencia laicas en lo religioso, planificando y poniendo los medios adecuados (en este caso, una generosa dotación económica, una buena estructura organizativa, y las citadas bases legales canónicas de respaldo). Llama la atención que su iniciativa incide en un terreno que, aún siendo el de las devociones y sentimientos, está muy ligado a lo litúrgico e institucional en las iglesias parroquiales: las cofradías tienen su sede en ellas y no en ermitas, y su actuación repercute en el modo de la reserva eucarística, su apariencia, el modo de honrarla. No se trata de cultos a los santos o ejercicios de piedad sin incidencia en la esfera de los deberes de los clérigos, sino que el objeto devocional (Santísimo Sacramento) está ineludiblemente ligado a la acción no ya sólo clerical, sino propiamente sacerdotal. Aquí, el movimiento piadoso propugnado por una mujer seglar no es marginal (al margen o paralelo a las funciones sacramentales), como un añadido que no estorbe.

Estaríamos accediendo, al menos parcialmente, a conocer el *cómo* se difunden fenómenos espirituales, a identificar los mecanismos más concretos por los que se colocan unos con preferencia sobre otros en determinados momentos.

⁷⁵ Todo esto se aprecia con toda claridad en los estatutos de la cofradía del Santísimo Sacramento que Teresa Enríquez elabora, y en las obligaciones que fija para el cabildo de capellanes de la iglesia homónima en Torrijos (es el templo donde la cofradía tiene su sede, y dicho cabildo compone el núcleo clerical de tal cofradía, aunque la asociación es para laicos); hay prescripciones que afectan al modo de administración de los Sacramentos y, desde luego, al modo de celebrar la liturgia del oficio divino u horas canónicas.

De hecho, ya quedó comprobado que los capellanes de la colegiata del Santísimo Sacramento, delegados por su patrona fundadora, habían cumplido sus funciones como visitantes al menos en otros sitios y en otro sentido, el sentido limosnero a favor de templos parroquiales modestos, precisamente también en una zona dependiente de la Orden de Calatrava pero esta vez al sur de Toledo, en el Campo de Calatrava; así que, en efecto, ha sido constatada la proyección efectiva de sus tareas bienhechoras y devotas al menos en la zona centro de Castilla⁷⁶.

- Con lo anterior, las cofradías de bulas del Santísimo en Auñón y los demás sitios confirman la realidad del cumplimiento de unos proyectos y la justicia de una fama, la de la “limosnera” o “loca del Sacramento”. Como queda dicho, pensamos que aquéllas no dependieron institucionalmente de la cofradía “cabecera” de Torrijos, inmersas en la especie de confederación de asociaciones laicas, guardianas de una honra sostenida a la Eucaristía en las parroquias, que Teresa Enríquez pretendía. No es descartable que, inicialmente, los enviados de esta fundadora actuaran en tierras de la Alcarria baja o en sus cercanías, aunque nuestra opinión es que seguramente no fueron esos capellanes de la propia colegiata de Torrijos los portadores de las bulas a las iglesias alcarreñas. El caso es que el sistema fue copiado; el mecanismo para incrementar las hermandades laicas parroquiales orientadas a la devoción eucarística fue la toma de la *bula*, la que Teresa Enríquez había obtenido del papa para la de la localidad toledana y, después, para que se ampliara en todos sitios. Las de la zona de Zorita ignoran, parece, cualquier grado de filiación con una semejante de Torrijos, supuesta

⁷⁶ Es otra vertiente de su actividad piadosa, pero también dentro de la espiritualidad eucarística. En efecto, Teresa Enríquez consta como generosa benefactora de iglesias parroquiales pobres en el Campo de Calatrava, como donante de vestiduras litúrgicas y objetos de culto. Al menos, recogen donaciones de esta dama inventarios de la década de 1530 de iglesias parroquiales como las de San Jorge de Aldea del Rey, Santa María Magdalena en Malagón, y San Andrés en El Moral. *Vid.* los apartados dedicados a los ornamentos (vestiduras litúrgicas) y a las condiciones de la reserva eucarística (recipientes para albergar el Sacramento).

cabecera de todas; pero se originan y centran en la *bula de indulgencias* para cofrades de asociaciones de ese tipo. Parece que el sistema tuvo éxito y se olvidó la pretendida estructura jerárquica cofradiera. Ahora bien, nótese que esto no contribuye a relativizar la importancia de la tarea de la “Loca del Sacramento” promoviendo esta piedad, sino a confirmarlo..

Por lo tanto, en conclusión las “hermandades de bulas del Santísimo Sacramento” que hemos conocido por visitas calatravas en la zona de Zorita y Almoquera no son “filiales” de la que debía encabezarlas (la del Corpus de Torrijos, que debería ejercer sobre ellas patronazgo y supervisión dado que de ella habrían emanado). Pero sí surgen en el contexto del fenómeno devocional promovido desde ese foco, debido a doña Teresa Enríquez: surgen *dentro de los cauces de las cofradías del Corpus* dependientes de la de Torrijos y observantes de sus normas. Así que refrendan la tarea específica e individual de una “devota”(mujer laica, con fama de santa o al menos, ejemplar) en la aceleración de los movimientos de piedad. O bien por haberse fundado según sus previsiones, o por resultar de haberse tomado estos planes como pauta para propagar la devoción eucarística; en especial, con la difusión de las bulas del Sacramento otorgadas por Julio II en 1508.

Es posible, finalmente, que la generación de las hermandades de bulas de Berninches y el resto de los lugares del señorío calatravo en la Alcarria baja pueda explicarse por el fenómeno que la misma Teresa Enríquez denuncia como fraude: el hecho de que otros cuestores distintos de la misma bula anduvieran ofreciéndola y vendiéndola:

“Y [los visitantes capellanes de la colegiata y cofradía de Torrijos] llevarán ansimismo poder para informarse si andan algunos cuestores publicando las dichas bulas y recibiendo dineros dellas o haciendo otros fraudes. Y fallándolos ternán manera como se provea y remedie denunciándolo a los prelados [...]. Y dende en adelante cesen los tales fraudes. El cual dicho poder que ansí han de llevar los dichos visitantes para todas las cosas en este estatuto contenidas, ha de ser mío como dicho es, como patrona principal de la dicha cofradía, y después de

mis días llevarán poder para todo lo susodicho del cabildo de la dicha iglesia, como miembro principal que es de la dicha cofradía”⁷⁷.

Es significativo que la fundadora añada esta cláusula en los estatutos reformados (1527) en relación con los primeros, los de 1518. Las cofradías alcarreñas, probablemente ya creadas en la primavera de 1517, lo habrían sido copiando un sistema que aún no se ha institucionalizado del todo y que después será objeto de corruptelas. Quizás en nuestro caso habría que hablar no tanto de fraude (sabemos que al menos los predicadores bulderos no se apropian el importe de la limosna dada por los receptores de las bulas en aquellas tierras calatravas), pero sí de desviación, en el sentido siguiente: el éxito del mecanismo de creación de agrupaciones de cofrades-tomadores de bulas habría terminado desbordando la jerarquización que la fundadora pretendió para asegurar los fines de los cabildos, con visitas y correcciones. Éstas quedan, desde luego (en lo que nosotros comprobamos) fuera de la competencia de entidades superiores fuera de las locales --concejos, iglesias parroquiales--, quitando la propia Orden de Calatrava por ser el caso de tierras bajo su señorío. Y es posible que aquel sistema fuera el habitual⁷⁸: se extendió la propagación de la bula impresa, que las gentes toman, y la configuración de cofradías eucarísticas, sin conocer bien sus contenidos

⁷⁷ Estatutos reformados y definitivos de la iglesia y cabildo del Santísimo Sacramento, de Torrijos, de 19 de octubre de 1527, 3º [fols. 7r-7v].- Publ. M. DE CASTRO Y CASTRO: *Ob. cit.*, p. 358.

⁷⁸ Todo un elenco de autores espirituales o cronistas que se refieren a la labor de esta mujer (o a la de ella y su marido el santiaguista Gutierre de Cárdenas), y siempre en términos encomiásticos desde el punto de vista religioso, omiten referirse a una estructura organizativa de cofradías del Corpus confederadas bajo la cúpula de la de Torrijos. La mencionan, con el resto de las instituciones que creó y fomentó, y atribuyen a Teresa Enríquez un gran papel en la generación de cofradías de ese mismo tipo por todas partes de España, pero más bien (implícitamente) por mimesis y por su labor promotora que por la estricta dependencia de la cofradía de su villa toledana. *Vid.* el Apéndice incluido por M. DE CASTRO Y CASTRO (*Ob. cit.*, pp. 419 ss.) Recogiendo testimonios sobre estos personajes incluidos por otros autores en sus obras de los siglos XVI y XVII, tales como Eiximéniz, Francisco de Osuna, Téllez de Meneses, etc.

vinculantes con la cofradía del Corpus de Torrijos, algo que la propia Teresa Enríquez alcanzó a conocer antes de su muerte en 1529.

Como se indicó, todo esto da fe de una corriente devocional, la eucarística; unos modos concretos de expresarla; una iniciativa eficaz por parte de personajes laicos destacados, incluso mujeres (aunque siempre dentro de las pautas bendecidas por la Iglesia, y con el apoyo legal de las más altas esferas), etc. Y es indicativo de cómo en las tierras calatravas del Tajo oriental se reproduce el fenómeno con independencia de que estén bajo jurisdicción calatrava. Vendría a matizarse la cualidad de la milicia como filtro de actuaciones derivadas de lo diocesano, o generadoras de atribuciones a iglesias parroquiales diocesanas; o en todo caso, la Orden no impide la propagación de fenómenos corrientes de la época en el terreno religioso.

Por otro lado, recuérdese que el tipo de cofradía es minoritario, pero también que la Orden no lo reprueba --al contrario--, lo que puede indicar que esa escasa incidencia territorial en la comarca no se debió a factores relacionados con su condición calatrava. Por último, conviene insistir en el hecho de que quizás en esas cofradías de bulas, tal como quedan configuradas en su actividad, y tan controladas por instancias ajenas, quedan diluidos los aspectos más afectivos, dinámicos y posibilitadores de unos cauces de espiritualidad laica propia. Así que, sin dejar de ser indicadora su existencia de la devoción al Sacramento, puede serlo más del afán de asegurar la salvación eterna (por las bulas de indulgencias). Aunque también resulta digno de notarse el hecho de verse asociados ambos aspectos, y dentro de la iglesia parroquial; de un modo formalista (¿se reduce todo a la iluminación de la reserva o de las especies llevadas fuera del templo?) y ajeno a la implicación interior, pero también precisamente por ello, de un modo ya muy asumido por la parroquia o institución eclesiástica.

3.3. COFRADÍAS DEL CORPUS CHRISTI O DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO *STRICTO SENSU*.

Son las “cofradías del Corpus Christi” por excelencia; cofradías eucarísticas *propriamente dichas* a las que se aludió apenas en el epígrafe precedente. No se trata de asociaciones generadas directamente por la adquisición de indulgencias concretas, y presentan en principio una semejanza muy clara con las demás cofradías piadosas (marianas, en honor de santos y santas) que tanto abundan en todas partes. Es cierto, sin embargo, que en relación con éstas tienen sus peculiaridades: y no sólo --lógicamente-- en cuanto a las actividades piadosas que desarrollan, relacionadas con el Santísimo Sacramento (al menos, así debería ser aunque no siempre se documente de un modo satisfactorio), sino también en cuanto a que presentan unos vínculos más estrechos con la institución parroquial que las otras cofradías no eucarísticas, o así creemos detectarlo.

Entre las tres últimas décadas del siglo XV y la primera mitad del siglo XVI hemos documentado, sin la pretensión de haber reunido una lista exhaustiva, la existencia de una serie de cofradías de advocación eucarística en el señorío calatravo de la meseta meridional castellana. Primero se referirá dónde y cuándo constan, recordando también sus rasgos diferenciadores --los propios de las cofradías, en suma-- respecto a las otras formas asociativas de piedad eucarística. Y después se tratará de su organización y actividades, en la medida en que lo permite una documentación parca y demasiado homogénea, no ya sólo en su tipología (la uniformidad en la estructura de las visitas continuadas serialmente es una gran ventaja) sino también, y esto es claramente negativo, en los contenidos:

nos referimos al abuso de las fórmulas estereotipadas, que ocultan los rasgos peculiares de unas y otras cofradías para atribuir a todas unos mismos caracteres.

3.3.1. Cofradías del Corpus Christi documentadas.

Las hubo en tres localidades --al menos-- de la zona septentrional del señorío calatravo en la meseta meridional castellana (o “partido de Zorita” o bien, en términos de división eclesiástica de la archidiócesis de Toledo, en el “arcedianato de Guadalajara”); añádase otra más en el territorio, algo más tardía.

Y siete cofradías del mismo tipo nos son conocidas en otras tantas villas del llamado Campo de Calatrava (equivalente al “arciprestazgo de Calatrava”, integrante del arcedianato de ese nombre junto con la vicaría de Puebla de Alcocer).

En esta segunda zona, en dos casos presentan una peculiaridad organizativa: hay una cofradía vinculada a una ermita denominada también del Corpus Christi, en lugar de estarlo con la propia iglesia parroquial del lugar; y otra aparece sosteniendo y atendiendo un hospital. Son casos únicos, cada uno por el motivo citado, entre las hermandades bajo esta advocación. La titularidad de todas es la de *Corpus Christi* salvo dos cofradías del *Santísimo Sacramento*.

Las cofradías del Corpus Christi son mucho menos frecuentes que las colocadas bajo otras advocaciones, y podemos apreciar que aparecen

habitualmente en localidades donde ya hay otras: de un lado y sobre todo, marianas (de muy variados títulos), y de otro, cofradías dedicadas a santos y santas de devoción universal o local. Diríase que todas estas tienen prioridad y que las del Corpus se constituyen por añadidura, una vez que quedan cubiertas en el lugar las aspiraciones devocionales centradas en los intercesores celestiales, la Virgen y los santos. En todo caso, la existencia de tales cofradías del Corpus resulta significativa. Constituyen, sin duda, un buen exponente de la devoción laica hacia el Cuerpo de Cristo, ya que la honra a la Eucaristía es, de todos modos, una obligación asumida desde las propias iglesias parroquiales y también por las autoridades concejiles.

La diferencia con los otros dos modos de organización colectiva de esta misma piedad, que han quedado señalados en los respectivos apartados precedentes, parece clara: como ocurre con la pertenencia a otras hermandades o cabildos, aquí se trata de asociaciones espontáneas, voluntarias y nominativas, y donde los cofrades asumen un compromiso duradero, con una participación en determinados actos propios⁷⁹. Por lo tanto, es un compromiso no limitado a dar

⁷⁹ Además, como en todas las cofradías, en las del Corpus Christi los cofrades constituyen un cabildo, que actúa corporativamente tomando decisiones y delegando funciones en una serie de cargos de duración anual. El cabildo escoge periódicamente al mayordomo o mayordomos, o a los priostres, y a los alcaldes en su caso; tiene alcaldes, por ejemplo, la cofradía del Corpus de Berninches, en el arciprestazgo de Zorita, del *partido o provincia* calatrava homónima. Incluso a veces hay “abad” propio, como en San Nicolás de Yebra, del mismo arciprestazgo. Y como se sabe, estas cofradías, igual que las demás, pueden tener sus bienes de propios (tierras, algo de ganado...) y sus rentas; y los mayordomos o priostres (términos sinónimos casi siempre) llevan la contabilidad de los ingresos y los gastos, etc.

Es decir: son organizaciones con sus propias normas (estatutos, obligaciones de los cofrades no sólo culturales, sino caritativas y de ayuda mutua quizá), sus propios ingresos (cuota de entrada de cada hermano y los maravedíes de reconocimiento que siguen pagando anualmente; donaciones y mandas ajenas; rentas, operaciones de venta -- en almoneda-- de su producción), sus actividades reglamentadas en el día de la fiesta patronal (fiesta del Corpus en este caso) que fomentan una devoción y la hermandad mutua, etc.

Estas organizaciones del Corpus estarían teóricamente más vinculadas a la iglesia parroquial que otras, aunque no falta el caso de la cofradía del Corpus ligada a una ermita; pero siempre, como hermandades con su vida y normas aparte, podrían generar

una limosna y en estas cofradías la identidad de las personas vinculadas por su común devoción eucarística no se diluye en el anonimato, como ocurre en cambio con los benefactores de la “demanda de la çera del Santisymo Sacramento”⁸⁰. Tampoco se limita el compromiso de los cofrades del Corpus Christi al pago de una bula y de una cantidad en concepto de “reconocimiento” anual, como parece que podría suceder en las llamadas “hermandades de bulas de indulgencias del Corpus”, aunque respecto a éstas últimas permanece la duda sobre la intensidad de la implicación de los cofrades en actos de culto eucarístico (supuesta esa implicación en tanto que tales cofrades, algo que también se puede dudar).

Parece que el grado de iniciativa y motivación personales para incorporarse a una asociación dedicada específicamente a venerar el Sacramento es mayor en las cofradías propiamente dichas del Corpus que en las citadas hermandades de tomadores de bulas. Y lo mismo ocurriría con la participación activa y autónoma --o semiautónoma-- de los laicos en los ejercicios piadosos o en los modos de honrar materialmente la Eucaristía procurando su realce: sería mayor y más amplia dentro del cauce de las cofradías del Corpus *plenas* que en las asociaciones de los favorecidos con indulgencias⁸¹.

algún recelo de las autoridades, algo de lo que existen abundantes ejemplos en la Edad Media (prohibición de “ayuntamientos” cofradieros en las ciudades) aunque aquí se trate de asociaciones piadosas más que profesionales, y aunque no se den, en nuestro caso, en espacios urbanos propiamente dichos, sino al menos semirrurales.

⁸⁰ De todos modos, en cuanto a estos bienhechores anónimos que vienen a hermanarse de ese modo (es decir, los fieles que han respondido económicamente a la demanda para la cera, con esa finalidad eucarística específica), no hay que infravalorar su devoción, con la que quizás participarían en los ritos, procesiones, exposiciones, etc., organizados en parte gracias a su contribución al realce eucarístico.

⁸¹ Como se vio más arriba, obteníamos la impresión de que, en lugar de tratarse de la constitución de unas cofradías eucarísticas por devoción que, por añadidura, se ven estimuladas con la concesión de esas bulas, el proceso es el inverso. Es decir: primero la bula de indulgencias, tomada individualmente pagando una limosna de tarifa establecida; y a partir de esto la formación de una supuesta cofradía, cuya realidad práctica incluso habría que poner en duda. La “fraternidad” y, en suma, la condición de sus “cofrades” deriva de estar todos ellos beneficiados de unas indulgencias por las que dieron limosna; pero la gestión de dicha organización, en manos de la autoridad concejil al parecer (recuérdese que sus oficiales son los “patronos” de la hermandad, y no se mencionan

En suma, seguramente puede aceptarse que algo que distingue a las cofradías del Corpus Christi de los otros dos modos asociativos en torno a la misma piedad es que los miembros de las primeras tienen una iniciativa superior en el propio impulso, quizá, y en la organización práctica de los actos devotos del Sacramento, mientras que los simples donantes para la “demanda”, sobre todo, e igualmente --tal vez-- los llamados cofrades de las mencionadas bulas, desempeñan más un papel de receptores o espectadores en esos actos.

Veamos cuáles son las cofradías del Corpus Christi documentadas.

En la zona de la cuenca oriental del Tajo o partido de Zorita, conocemos en primer lugar la existencia de una cofradía del Corpus Christi en la villa de **Albares**⁸² (del arciprestazgo de Almoguera). Tenía una especial proyección sobre los asuntos cívicos de la localidad puesto que en su casa capitular se reunía en ayuntamiento el concejo⁸³, y también sobre los económicos, dada la naturaleza de alguna de sus propiedades⁸⁴. Precisamente las noticias sobre esta cofradía están

cabildos, ni sus reuniones ni actos), parece reducirse a señalar los gastos que se puede hacer en favor de la reserva eucarística de la iglesia parroquial.

⁸² Ha sido documentada en 1510 y en 1518. 1510, noviembre 19, Albares. Ibid., Leg. 6108, núm. 2, fol. 136r. 1518, junio 30, Albares. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 379r.

⁸³ Si conocemos su existencia en 1510 es porque los visitadores calatravos, a la vez que dan instrucciones a los oficiales concejiles de Albares sobre cómo reparar la audiencia --en la misma línea de la supervisión de los espacios públicos para el ejercicio de la autoridad local-- aluden al hecho de que los oficiales acostumbraban a reunirse en la casa del cabildo del Corpus Christi: les ordenan “poner una mesa adonde escriba el escrivano *en la casa del cabildo de Corpus Christi adonde vos juntays a vuestro ayuntamiento*”. No parece que la cofradía obtenga beneficios económicos por este uso.- 1510, noviembre 19, Albares. Ibid., Leg. 6108, núm. 2, fol. 136r.

⁸⁴ La noticia para 1518 tiene que ver con una construcción pública de uso económico: el único horno para cocer pan de la villa es propiedad no del concejo sino de esta cofradía: “otrosy fuymos ynformados que en la dicha villa no avia mas de un horno de pan cozer e aquel no es del conçejo syno del cabildo de Corpus Christi de la dicha villa...”. Los visitadores recabaron información sobre el asunto, concluyeron la necesidad perentoria que tenía la villa de otro horno, y ordenaron hacer uno “donde las mugeres cuezcan su pan” en un determinado sitio que fijaron; este horno nuevo debía ser propio de

conservadas en el contexto de la “visytacion de las cosas publicas” hecha por los calatravos al concejo de Albares, en los años de 1510 y 1518⁸⁵. Y documentamos otras dos con el mismo nombre respectivamente en **Yebra**⁸⁶ y en **Berninches**⁸⁷, ambas villas en el arciprestazgo de Zorita. Resulta interesante el hecho de que, en Berninches, esta cofradía del Corpus Christi coincide en el tiempo con la hermandad o cofradía de bulas de indulgencias del Santísimo Sacramento referida en el apartado anterior. Ambas fueron visitadas en 1518 y en los dos casos las visitas contienen referencias a inspecciones hechas en 1517, pero seguramente ha de retrotraerse bastante más hacia atrás el origen de la cofradía del Corpus Christi (por lo pronto, la referencia de sus cuentas tomadas en 1517 implica el bienio 1516-17)⁸⁸ que la de las bulas, al parecer surgida ésta en el mismo 1517. La

la villa, y los oficiales concejiles se ocuparían de que fuera arrendado.- 1518, junio 30, Albares. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 379r.

⁸⁵ La visita a la cofradía del Corpus de Albares, en sí misma, o no se hizo o no se ha conservado. En cambio, en el mismo año de 1518 los freiles calatravos inspeccionaron una amplia serie de cofradías en otras localidades del partido de Zorita, no sin una fuerte resistencia en alguna ocasión (caso, en 1518, de la hermandad de San Nicolás en Yebra, que se opuso al requerimiento de mostrar sus cuentas a los visitantes calatravos, negando a la Orden el derecho de visitación y apelando en su totalidad el mandamiento de aquéllos). Todo parece indicar que es en esta visita de 1518 cuando la Orden o los visitantes concretos del momento toman la iniciativa de comenzar a inspeccionar las cofradías del territorio, algo que antes no habían hecho.

⁸⁶ 1518, mayo 27, Yebra. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fols. 340r y ss.

⁸⁷ 1518, abril 10, Berninches. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fols. 141r y ss.

⁸⁸ No hay duda de que la existencia de la cofradía del Corpus Christi de Berninches debe remontarse a una época anterior, que no podemos precisar. Al examinar sus ingresos y gastos en 1518, los calatravos mencionan la toma de cuentas hecha en 1517 por los dos alcaldes del cabildo a dos mayordomos cuyo oficio cumplió el 14 de junio de ese año (también es la fecha límite de las cuentas que deben rendir, y seguramente coincide con la fiesta del Corpus Christi o algunos días después, cuando harían los cambios de oficios y los balances económicos), y nada indica que la fundación haya sido reciente. Esta cofradía está explotando sus bienes, percibiendo rentas por sus propios, relacionándose con las autoridades concejiles, etc., y aparece bien organizada en estos años, con dos mayordomos y dos alcaldes en su cabildo, que son renovados anualmente. Además, hay una referencia al cobro de una deuda por parte de uno de los dos mayordomos actuales, y el préstamo había tenido lugar en un momento anterior, aunque indeterminado. El deudor era el concejo y fueron 500 mrs. los que devolvió la entidad municipal; se los prestó el cabildo “antes de agora por ciertos pleytos, e agora los

coincidencia cronológica de las dos asociaciones de tipo eucarístico parece dejar claro que la *cofradía del Corpus* no ofrecía aquellos beneficios de indulgencias que sí proporcionaba la citada “hermandad de *bulas del Santísimo Sacramento*”, y por ello ésta pudo reunir miembros que adquirieran las bulas. Igualmente, la cofradía del Corpus Christi de Yebra aparece visitada en estas fechas, pero el tenor del texto indica su existencia anterior⁸⁹.

Y por último, en el mismo arceprestazgo de Zorita se documenta una cofradía *del Santísimo Sacramento* en **Almonacid**; el testimonio es ya más tardío, pero esto no implica necesariamente que el comienzo de su existencia sea próximo a la avanzada fecha desde la que nosotros la conocemos, 1568⁹⁰; por otra parte, puede avalar su origen anterior el hecho de que no sea frecuente el

Reçibio el dicho Miguel Fernandez de Peñuela”.- 1518, abril 10, Berninches. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 141v.

⁸⁹ Visitada la cofradía del Corpus Christi de Yebra en 1518, aparece funcionando entonces según tradiciones bien arraigadas o con actividades que muestran su andadura en el tiempo, pues exigen un periodo anterior de existencia. Así, hay referencias a las cantidades de dinero que el mayordomo obtiene del cobro “de las almonedas de las cosas que se venden en el dicho cabildo”; también se alude a los oficios y misas que acostumbran a decir por las almas de los que dejaron bienes a la cofradía, y de cómo con ello los cofrades contribuyen a acrecentar la devoción en el pueblo, etc. No debe de ser tan amplia en número de cofrades, ni tan rica ni bien organizada como la de San Nicolás de la misma villa de Yebra; esta última cofradía fue la que se opuso a la inspección de los freiles calatravos, y para ella son mencionados un prioste, mayordomos en plural, un abad, un alcalde..., además de los cofrades. Al dirigirse a la del Corpus, en cambio, los visitantes sólo se refieren a “vos el cabildo e confadres de Corpus Christi” (1518, mayo 27, Yebra. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 340r); luego se mencionará el mayordomo, pero en todo caso contrasta también con otras como la cofradía del Corpus Christi de Berninches, que tiene dos alcaldes y dos mayordomos.

⁹⁰ Quizás se fundara con bastante anterioridad. En 1568, el 19 de febrero la del Santísimo Sacramento fue una de las cinco cofradías de Almonacid que enviaron representantes a la iglesia de Santiago en Guadalajara para la recepción procesional que se hizo allí a las reliquias de los santos Justo y Pastor (eran trasladadas de Huesca a Alcalá). Respondiendo a la convocatoria hecha por el vicario de Alcalá, además de Almonacid muchas otras villas de la actual provincia de Guadalajara hicieron lo propio enviando curas, clérigos beneficiados y cofrades de sus hermandades.- M. ESCUDERO DE COBEÑA: *Relación de casos notables ocurridos en La Alcarria y otros lugares en el siglo XVI, escrita por el cronista de Almonacid de Zorita Matías Escudero de Cobeña*. Edición y estudio de Francisco FERNÁNDEZ IZQUIERDO. Almonacid de Zorita, 1982, pp. 174-176.

surgimiento de cofradías eucarísticas en la segunda mitad del siglo XVI, o cada vez lo es menos⁹¹.

En la zona del Campo de Calatrava nos son conocidas algunas cofradías del Corpus Christi más, siete en concreto. Aparecen en Almagro, Argamasilla, Daimiel, El Moral, Valdepeñas, Valenzuela y Villarrubia:

- La cofradía del Corpus Christi en **Almagro** existe al menos desde 1502⁹², pero sin duda su origen es anterior⁹³.

Más tarde habrá en la misma población otra cofradía bajo advocación doble, y uno de los dos títulos tiene también sentido eucarístico: es la de “Nuestra

⁹¹ Las cofradías cristológicas de nueva creación suelen estar relacionadas con la Pasión. *Vid. infra* las consideraciones al respecto para la cofradía del Santísimo Cristo del Sagrario de Almagro.

⁹² 1510, enero 23, Almagro. AHN, OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6076, núm. 1, fol. 162r y ss. Es una visitación de la Orden, pero en su texto se alude a la anterior visita calatrava, la del 15 de febrero de 1502. Los visitantes de 1510, frey Sancho de Lendoño (comendador de la Torre del Cañaveral) y frey Rodrigo del Moral (prior de San Benito de Jaén) han examinado las cuentas de la cofradía desde la inspección citada (1502) hasta julio de 1509, en que se tomó cuenta a un mayordomo cuyo cargo terminó entonces, Juan Lorenzo. El nuevo mayordomo nombrado entonces, Rodrigo Vados, es quien se encarga de mostrar el inventario de los bienes del cabildo --registrados también en la visita-- y recibe los mandamientos de los visitantes. Éstos, en realidad, más que realizar propiamente un examen de las cuentas, lo que hacen es revisar el examen *ya hecho* en 1509, “discurriendo de anno en anno e de mayordomo e mayordomo, vystos sus cargos y datas” desde 1502; finalmente, aprueban la anterior “toma de cuentas” y registran que el balance en 1509 había sido positivo en 217 mrs. con los que el primer mayordomo tuvo que “acudir” al segundo y actual, Rodrigo Vados.

Hay que advertir que se ha detectado una incorrección en la datación del texto: el encabezamiento de la “examinación de las cuentas de los propys y rentas de la cofradia...” lleva la fecha de 23 de enero de 1509, pero sin duda el año es erróneo y ha de leerse 1510, porque las cuentas son examinadas hasta el 13 de julio de 1509 y, sobre todo, porque la data final del mandamiento, en el folio siguiente, es la de 23 de enero de 1510.

⁹³ Por la referencia indirecta de 1510 sabemos (como se indica en la nota precedente) que los visitantes de 1502, cuyo libro de visita tiene fecha de 15 de febrero, inspeccionan una cofradía de existencia anterior; de un año al menos (es la duración mínima de las mayordomías). Y nada indica que cuando en 1502 es visitado este cabildo, su fundación haya sido reciente.

Señora de la Sierra Alta y *del Santísimo Cristo del Sagrario*”, que no hemos documentado en las fuentes manejadas para el final del siglo XV y los comienzos del XVI aunque a fines del XVIII --ya extinguida-- se cita como cofradía “antigua” de la localidad⁹⁴ junto con otras que sí conocemos para aquel período. Debió de surgir tras la mitad del siglo XVI, pero lo cierto es que ya a partir de esa época era poco habitual la creación de nuevas cofradías bajo alguna advocación referida a Cristo que *no* tuviera relación con su Pasión. En esta línea sí conocieron un gran éxito las nuevas cofradías “de la Vera Cruz”, “de las Cinco Llagas”, “de la Sangre de Cristo”, “de la Pasión”, etc., y hubo una gran floración de cofradías marianas vinculadas también con los últimos y dramáticos sucesos de la vida terrena de Jesús, como La Virgen de La Soledad, mientras que el culto a los santos estaba decayendo a medida que transcurría la Edad Moderna. Es una orientación de la piedad en general que resulta muy clara, según los estudiosos de la religiosidad de los siglos XVI y XVII⁹⁵.

⁹⁴ Es en 1798 cuando el párroco de San Bartolomé de Almagro menciona ésta y otras cofradías, entonces ya desaparecidas, en cierto informe integrado en un expediente que, terminado dos años después, manejará el Consejo de Órdenes para ver el modo de agregar los bienes de cofradías extinguidas de Almagro a las iglesias parroquiales.- 1800, julio 22, Almagro.- *Ibid.*, Leg. 3652 (1), núm. 6.

⁹⁵ De hecho, la referencia a cofradías relacionadas con la Eucaristía es prácticamente nula en el estudio de William A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1991. Véase en particular su capítulo dedicado a “Cristo en los santuarios, 1580-1780”, que no trata sólo de santuarios y ermitas sino también de cofradías, en las páginas 223 y siguientes. Sólo vincula la devoción al Santísimo Sacramento con la perspectiva de una mentalidad religiosa reformadora y erasmista, propia de Trento (informe de Juan de Ávila, poco afecto a las cofradías), de las jerarquías eclesiásticas (cuya línea se ve proyectada en Concilios y Sínodos del siglo XVI) y de algunos clérigos cultos, como el que en Toledo respondió a las “Relaciones” ordenadas por Felipe II para esta ciudad, el cual abogaba por que muchas de las cofradías “fuesen resummydas en las del Sacramento y Animas de la parrochia dondestán fundadas”.- *Ibid.*, p. 205, en el capítulo sobre las nuevas líneas reformadoras que se van imponiendo, o tratan de hacerlo, sobre la religiosidad “popular” o “local” (“Religiosidad local: variaciones, alternativas y reforma”). W.A. Christian no recoge la existencia de esta cofradía almagreña de “Nuestra Señora de la Sierra Alta y del Santísimo Cristo del Sagrario”.

- La cofradía del Corpus Christi en **Argamasilla** existe al menos ya en 1510 y está ligada a una ermita colocada bajo la misma advocación⁹⁶.

Llama la atención el hecho de que, habiendo sólo dos cofradías en la villa⁹⁷ (o al menos así nos consta) una de ellas tenga esa titularidad del Corpus, por la razón de que no es una advocación frecuente de las hermandades laicas. En efecto, ya se ha aludido más arriba al hecho de que la piedad eucarística no parece generar muchas asociaciones específicas (el carácter y la práctica de esta orientación devocional es parroquial en cierto modo, pues ya de por sí vendrán dados en ese marco el realce, veneración y actos de culto al Sacramento), y por ello las del Corpus suelen existir en lugares donde ya hay otras cofradías que canalizan la piedad mariana y la devoción por determinados santos y santas, alentando, todas éstas más que las cofradías eucarísticas cuyo plano religioso es algo diferente, esas aspiraciones tan genuinamente religiosas de venerar emotivamente, agradecer e impetrar gracias a las santas figuras intercesoras, tan familiares.

Nótese que, en contraste con Argamasilla, por ejemplo en Almagro la cofradía del Corpus Christi es una entre las dieciocho que conocemos. En realidad, en la villa de Argamasilla hemos encontrado pocas cofradías en comparación con las ermitas documentadas, siete⁹⁸ y un oratorio; y resulta un poco extraño que tampoco haya ninguna cofradía colocada bajo la advocación de la propia iglesia parroquial, mariana por añadidura (Santa María la Mayor), lo que era muy común. La causa de todo esto puede estar en una debilidad del

⁹⁶ 1510, marzo. Ibid., Leg. 6076, núm. 12, fols. 238 r y ss.

⁹⁷ La otra es la cofradía de Santa María del Espino, vinculada también a una ermita homónima.

⁹⁸ Hay que advertir que tres de ellas sólo las conocemos por la mención de las respuestas a las “Relaciones” ordenadas por Felipe II, por lo tanto para 1576 en este caso; pero de este trío al menos una, la de San Sebastián, seguramente existe en época medieval, cuando era tan popular la devoción por este santo protector frente a la peste. *Vid.* el **Apéndice** final de este trabajo que recoge el listado de iglesias parroquiales, cofradías, ermitas y hospitales de las villas y lugares del señorío calatravo en la cuenca del Tajo y en la del Guadiana.

movimiento asociativo cofradiero en esta localidad, y entonces la hermandad del Corpus Christi adquiere un relieve especial porque, además, no desarrolla su actividad en la iglesia parroquial sino en una ermita (es decir, no deriva de una inducción que pudiera ser institucional --clero parroquial-- y más o menos artificial); pero también es posible que la peculiaridad del caso radique, simplemente, en una carencia de documentación que deforma la realidad.

- La cofradía del Corpus Christi en **Daimiel** existe al menos desde 1486, pero con seguridad es anterior, pues cuando en ese año es objeto de la inspección de los visitadores, estos examinan ya su “reçibo” y su gasto; es decir, es visitada entonces como una organización ya activa y organizada, con ingresos sistemáticos y gastos corrientes acuñados por la costumbre. Sostiene y atiende uno de los varios hospitales que hay en esta importante localidad del Campo de Calatrava⁹⁹, y no lo hace de un modo ocasional o sobrevenido sino, al parecer, como una actividad deliberadamente buscada; este centro asistencial llegó a llamarse el “hospital de Corpus Christi”.

Es una de las diecisiete cofradías de Daimiel¹⁰⁰, que desarrollan su culto en ermitas bajo diferentes advocaciones o bien en la iglesia parroquial. No sólo la del Corpus Christi atiende en la misma villa un hospital; también otras cofradías lo hacen: son la de la Caridad, la de Santa María o Santa María de Agosto y la de Santiago.

⁹⁹ La primera visita conservada data de 1491, pero su texto hace referencia a otra anterior de 1486, sin que se indique cuándo se fundó.- 1491, abril 12. Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 178r y ss. No hay duda de que esta cofradía responde a una devoción sostenida: se comprueba su continuidad a lo largo de toda la centuria siguiente, al menos hasta 1576 (según la respuesta 54 de las “Relaciones” ordenadas por Felipe II).

¹⁰⁰ Según la relación que puede consultarse en el **Apéndice** final, son 18 las cofradías de Daimiel (sin contar el beaterio), pero la última, de disciplinantes de la Vera Cruz, probablemente es muy tardía (hacia 1575), o al menos lo es la construcción de la ermita del mismo nombre a la que se vincula esta hermandad.

- La cofradía del Corpus Christi en **El Moral** fue fundada el 2 de junio de 1497, día que según nuestro cálculo fue el de la fiesta del Corpus de ese año¹⁰¹. Se trata de la única cofradía eucarística cuya fecha de creación conocemos. Es una de las doce cofradías de esta localidad. El Moral, sin duda, presenta un gran dinamismo religioso en esa época.

- La cofradía del Corpus Christi en **Valdepeñas** existe como mínimo desde 1534¹⁰², y es una de las --al menos-- quince conocidas por nosotros en la villa¹⁰³. Si siete de ellas están vinculadas a una ermita, hay cinco que sustentan hospitales (San Bartolomé, San Juan, Santa María de Agosto, Santiago y San Sebastián¹⁰⁴). Pero no es el caso, para ninguno de los dos aspectos, de la del Corpus Christi, que por el contrario es una de las varias cofradías de esta villa volcadas solamente en el culto; parece muy rica y es quizás una de las más importantes en la iglesia parroquial de Valdepeñas, tan engrandecida desde los comienzos del siglo XVI. Pensamos que, desde luego, su existencia es bastante anterior a 1534, por una serie de indicios relativos a sus bienes y actividades¹⁰⁵.

¹⁰¹ La noticia sobre el día, mes y año de fundación (sin advertir que se trate de la festividad del Corpus Christi) aparece en la visita de 1502, al examinar las cuentas y retrotraerlas hasta entonces. 1502, enero 8, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 26, fol. 106r.

¹⁰² Hay referencia a las cuentas examinadas en 1534 en la visita de 1537, septiembre 3, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 127r y ss.

¹⁰³ Es esta cifra no se incluye una asociación de beatas ni cierto dato impreciso sobre dos cofradías sin determinar. *Vid.* el **Apéndice** con la relación de cofradías.

¹⁰⁴ Estas dos últimas, las cofradías de Santiago y de San Sebastián, también están asociadas a ermitas homónimas, además de atender hospitales.

¹⁰⁵ Por ejemplo, el examen de cuentas de 1534 lo hicieron los visitadores generales; la fecha, entonces, es puramente casual: sólo depende del momento en que los freiles calatravos giran su visita, y no del ritmo de existencia de la propia cofradía. En segundo lugar, tiene entre sus objetos descritos en el inventario elementos viejos y nuevos (un cierto pendón y “otro pendon nuevo”), lo que indica el paso del tiempo para este cabildo que ya ha querido renovar su estandarte o ha tenido que hacerlo; igualmente, la misma lista de objetos se cierra con la mención de un cáliz y patena de plata hechos de una taza de plata que donó cierta persona: la transformación de lo donado en el recipiente litúrgico eucarístico no es un proyecto, sino una realidad para la que ha habido tiempo suficiente. Y entre las múltiples heredades que tiene la cofradía (pedazos de tierra de sembradura, y viñas) hay unas compradas y otras donadas como lo que parecen mandas

- De la cofradía del Santísimo Sacramento en **Valenzuela**, en cuanto a su origen sólo puede decirse que en 1534 ya existía¹⁰⁶. Es una de las siete que hay aquí, según nuestros datos, entre la última década del siglo XV y las primeras del XVI, y en el Campo de Calatrava la única de devoción eucarística cuya advocación sustituye el título *Corpus Christi* por *Santísimo Sacramento*. Ignoramos si este cambio terminológico tiene algún significado. Puede apuntarse que, en un contexto textual más amplio pero en el mismo territorio, la segunda expresión, Santísimo Sacramento, suele estar más ligada que la primera a la salida de la Eucaristía desde los templos para llevarla como comunión a los enfermos¹⁰⁷; pero en general se trata de términos sinónimos. Es una suposición apriorística y no hay por qué identificar, de entrada, esta cofradía con una dedicación específica al realce, veneración y acompañamiento del Viático. Sin embargo, sin que esta cuestión terminológica haya sido tenida en cuenta al examinar la documentación relativa a esta cofradía, el hecho es, como se verá, que parece participar en esa actividad con más intensidad que otras --y no sólo se trata de *participar* en el realce del traslado del Viático, sino de *procurarlo* la propia cofradía, como misión suya--, o al menos su inventario y las disposiciones de los visitantes así lo indican.

- La cofradía del Corpus Christi en **Villarrubia** la documentamos desde 1538¹⁰⁸, pero, desde luego, su origen parece bastante anterior¹⁰⁹. Es una de las

de difuntos: esto también acredita una antigüedad para la organización. Desde luego, quizás no remontable más allá de varias décadas (no más allá de una generación), pero sí seguramente a los comienzos del siglo XVI o a los años finales del XV.

¹⁰⁶ La referencia pertenece a una visita tardía, 1549, así que es normal que este texto no se remonte más atrás de 1534, como es habitual, pues los visitantes examinan cuentas retrospectivamente (o asumen los exámenes hechos por antecesores suyos u otras autoridades) pero no más allá de dos o tres inspecciones anteriores.- 1549, noviembre 30, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 95r.

¹⁰⁷ En cambio, el nombre de *Corpus Christi* suele utilizarse para referirse a la Eucaristía recién consagrada en la misa.

¹⁰⁸ Según la visita de 1549: en este año, al tomar las cuentas de la cofradía, los visitantes de la Orden remontaron su inspección a la visita de 1538-1539. Pero ello no

seis que coexisten en Villarrubia, dejando fuera otras asociaciones piadosas¹¹⁰, y la única no vinculada a una ermita quitando la de Santa María la Mayor, cuyo

quiere decir que esta última fecha alude a la época de creación de la cofradía. No se trata más que de la referencia que tomaron para ir examinando las cuentas año a año, según el esquema que se solía seguir por parte de estos enviados calatravos: repasar la inspección de las cuentas desde la última visita promovida por la propia institución militar hasta el momento presente o, más bien, hasta el último examen realizado por otras autoridades competentes. En este caso, hasta el 20 de junio de 1549 en que el cabildo de la cofradía había pedido cuentas al mayordomo y realizado tal “esaminación” (probablemente coincidiendo con la fiesta del Corpus o poco después). 1549, octubre 26, Villarrubia. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 3, fol. 51r.

¹⁰⁹ Además del razonamiento expuesto en la nota anterior, en el sentido de que el referente de 1538 no es más que el punto de inicio del examen de cuentas para los visitadores siguientes (de cuya inspección contamos con el texto, es decir, el de 1549), hay que tener en cuenta otros indicios. Por ejemplo, el inventario de objetos cultuales de esta cofradía del Corpus de Villarrubia recoge algunos que son ya “viejos”, algo que indudablemente refleja el paso del tiempo en su uso. Así, el paño “de seda morisco viejo con una cruz de terciopelo negro para llevar el Santísimo Sacramento”; e igualmente, cierta manga de cruz, de chamebote negro con terciopelo, también vieja.- 1549, octubre 25, Villarrubia. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 3, fol. 1v-2r. Pensamos que esto indica que ha transcurrido un periodo de tiempo muy dilatado, seguramente más de medio siglo, desde que se comenzó a utilizar la pieza (pañó o manga). Así lo sugiere la experiencia derivada de analizar inventarios sucesivos de ornamentos propiedad de iglesias parroquiales, y la observación sobre cómo se va manteniendo su descripción con el paso del tiempo, y su uso, hasta que empiezan a considerarse prendas “viejas” y a pesar de ello se utilizan, y sólo más adelante se deshechan.

Por otra parte, los bienes raíces que tiene la cofradía también acreditan la antigüedad de la misma. Primero, hay unos pedazos de viña enviados por ciertos difuntos; en uno de los casos, con una contraprestación muy precisa de misa y rezos *pro anima*. Y segundo, al indicar quiénes tienen arrendados otros bienes (cañamar, viñas), en ocasiones se les identifica por sus padres: son “los hijos de Hernand Canbil” quienes tienen a censo un cañamar por el que pagan 500 mrs. al año; también, los hijos de Francisco de la Cosa son los que abonan 400 mrs. como censo por cierta viña, etc. Es decir, cabe deducir que habían sido sus respectivos padres, anteriormente, quienes poseyeron tales heredades de la cofradía como arrendadas, y esto indica una existencia del cabildo con antigüedad suficiente para abarcar dos generaciones y generar mandas de difuntos bienhechores que confían su alma al papel intercesor de la cofradía. Además, esto último, el testimonio de que dicho cabildo del Corpus celebra exequias por sus benefactores, seguramente ha tenido que acreditarse por un tiempo antes.

¹¹⁰ Nos referimos, por una parte, a ciertas beatas (a decir verdad, sólo nos son conocidas por las “Relaciones” ordenadas por Felipe II y contestadas aquí en 1575), y por otra parte, a la fundación o “patronazgo” de las Ánimas del Purgatorio, que como en muchos otros lugares está gestionado por el concejo y viene a constituir lo que podemos considerar como una capellanía colectiva, o como una cofradía de miembros benefactores anónimos o como fundación piadosa comunitaria.

culto se ejerce en la propia parroquia. No falta, y éste es uno de los casos, el modelo de templo parroquial único en la villa que actúa como sede de un tal binomio de hermandades: una cofradía mariana y otra eucarística. (Téngase en cuenta que la mayoría de las iglesias mayores tienen esa dedicación a María.) No es que, en general, falten en las propias iglesias parroquiales los altares secundarios con imágenes, y con cofradías generadas en torno al culto de esos santos; al contrario, son muy frecuentes.

Pero si estos cultos se desarrollan en ermitas aparte, el dúo de cofradías restantes en la parroquia, la del Corpus y la de la Virgen (sea con la advocación genérica --Santa María, Nuestra Señora-- o con otra más concreta) resulta ser algo que, seguramente sin buscarse así, parece muy ajustado a los cánones de la ortodoxia eclesiástica; en particular a las tendencias reformadoras existentes en el seno de la propia Iglesia, en la línea que podemos resumir como erasmista o de purificación de los excesos de ciertas devociones sobre todo a partir de los primeros años del siglo XVI, cuando crece la reacción culta contra algunos abusos en cuanto a la identificación localista de la piedad.

3.3.2. Organización y actividades de las cofradías del Corpus Christi.

A) ORGANIZACIÓN: OFICIALES, FUENTES DE RECURSOS, GESTIÓN; AUTONOMÍA Y DEPENDENCIA RESPECTO A LOS DONANTES.

Su organización no difiere de la de otras cofradías.

Incluso no falta entre las del Corpus una modalidad que se da también en las colocadas bajo advocaciones distintas: la cofradía *sui generis* que, conservando ese nombre e igualmente llamándose *cofrades* sus miembros, en realidad casi es más una institución de limosnas con actividades específicas pero dependiente de la entidad concejil¹¹¹ o del clero parroquial.

Una “cofradía” que no tiene autonomía (¿la tuvo y la perdió? ¿surgió ya con estos rasgos, y por lo tanto fue un tanto artificial su creación como tal “cofradía”?), pues carece de cargos de responsabilidad propios ocupados por personas elegidas por el cabildo, y para la cual queda la duda sobre la cohesión práctica de sus cofrades en actos comunes de hermandad tenidos el día de la fiesta correspondiente a la advocación. Sin embargo, este tipo constituye una excepción¹¹², de modo que, en efecto, habitualmente las del Corpus Christi presentan una estructura organizativa similar al resto de las cofradías, con las variantes habituales.

En las tierras de Zorita, la del Corpus Christi de Berninches, por ejemplo aparece como una cofradía fuerte, con *dos alcaldes* y *dos mayordomos* al frente, que se renuevan probablemente en torno al día de la fiesta del Corpus en cada año¹¹³, con bienes de propios que generan ciertas rentas y con capacidad de hacer

¹¹¹ Hablamos de la del Corpus Christi de Argamasilla, donde hay otra semejante, Santa María del Espino.

¹¹² Para una caracterización general de las cofradías como tales, *vid.* más arriba, en este mismo apartado, la nota aclaratoria a pie de página inserta al comienzo de las reflexiones en torno a las diferencias entre las cofradías del Corpus y las otras formas de devoción eucarística colectiva o asociada (“demandas de la cera del Santísimo” y “hermandades de bulas de indulgencias del Santísimo”).

¹¹³ La visita de 1518 hace referencia a las cuentas anteriormente examinadas: el 14 de junio de 1517 los alcaldes inspeccionaron las cuentas de los dos mayordomos, que cumplían en dicha fecha; también ese día se produjo el cambio en las mayordomías, que pasaron a ocupar otras personas. Además, en el mismo momento o quizás algo más tarde el cabildo eligió también a dos nuevos alcaldes para el año 1517-1518; eran Alonso López de Molina y Juan Fernández del Corral, precisamente los dos mayordomos salientes de 1517.

préstamos al concejo de la villa (fue un préstamo “por ciertos pleytos”). Su liquidez, según el saldo positivo de las cuentas de 1516-1517 o “alcançe”¹¹⁴, tal como las habían conseguido tomar los dos alcaldes a los correspondientes mayordomos, a pesar de llevar éstos la contabilidad en simples “papelejos” (los visitadores ordenan asentarla, en adelante, en un libro que han de adquirir¹¹⁵), no es muy elevada pero sí superior a la de otras cofradías de la zona, carentes además muchas de ellas de bienes de propios¹¹⁶.

La del Corpus Christi de Yebra es más pobre, su mayordomo no lleva un registro regular de la contabilidad¹¹⁷ y no tiene “propios ningunos”. Tal como

Seguramente aquella jornada de junio coincidiría con la propia fiesta del Corpus Christi o ésta había tenido lugar unos días antes. Así sabemos que se acostumbra a hacer en otras cofradías del mismo territorio. En efecto, es lo usual que en la propia festividad del patrón bajo cuya advocación está el cabildo (y esto incluye la víspera) se celebra la fiesta litúrgica, hay comida de hermandad, puede haber caridades y actividades lúdicas... Y también entonces, o uno o dos días más tarde, se procede a renovar los cargos, lo que se acompaña de la toma de cuentas a los mayordomos cuyo oficio cumple. La coincidencia o no de estas reuniones organizativas con la fiesta de la cofradía es fácil de establecer para las que festejan celebraciones de fecha fija (cabildos de Santa María de Agosto, de San Juan, de los santos en general), pero más difícil para fiestas móviles como la del Corpus.

¹¹⁴ En términos propios de la documentación, el balance o saldo positivo es la cantidad en que es “alcançado” el mayordomo, resultante de descontar gastos de ingresos. Si el balance es negativo, se dice que es el mayordomo quien “alcança” a la cofradía, y le “queda debiendo” tal cantidad.

¹¹⁵ El mandamiento de comprar un libro para asentar en él las cuentas y cada “visytación” conlleva la amenaza de multa, si dejan de cumplirlo, de 500 mrs. a los alcaldes y los mayordomos del cabildo, que se aplicarán “para ayuda a los gastos de los vysytadores generales de la horden que despues de nosotros suçedieren”.- 1518, abril 10, Berninches. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 142r.

¹¹⁶ Los visitadores hacen referencia a esos “propios” y “rentas” sin especificar en qué consisten.- 1518, abril 10, Berninches. Leg. 6108, núm. 4, fol.141v. El “alcançe” ascendió a 925,5 mrs. y a ello añadieron los 500 mrs. que devolvió el concejo. No es extraño, para muchas cofradías visitadas coetáneamente en estas tierras alcarreñas, que posean sólo como capital lo que aporta cada cofrade anualmente (la cuota es de 10 mrs. en 1518 en varios cabildos), además de lo que deje donado la gente para que le digan misas. En ocasiones a esto se añade un repartimiento de maravedíes entre los hermanos para su “caridad” del día de la fiesta del patrono: se considera tal, por ejemplo, una res que compran en cierta cofradía para la comida de hermandad.

¹¹⁷ Como en tantos otros casos, incluyendo el recién aludido del Corpus Christi en Berninches, los visitadores dan al cabildo la orden de comprar un libro para asentar los

reconocen los visitantes dirigiéndose al mayordomo, prioste y cofrades (no hay alcaldes, y los términos *mayordomo* y *prioste* se refieren a los mismos cargo y persona), el ingreso se limita a la contibución distribuida entre los hermanos: “salvo de los repartimientos que hazeys sobre los dichos cofrades”¹¹⁸. Pero al examinar sus cuentas se reflejan como pendientes algunos pagos procedentes de vías de ingresos interesantes (además, llegan a suponer una suma no desdeñable, 1550 mrs.): de un lado, lo obtenido “de lo de las almonedas de las *cosas que vendian* en el dicho cabildo”, algo que puede reflejar una situación económica apurada o la conversión en liquidez de alguna donación, ya que no puede ser producción vendida en subasta al carecer el cabildo de bienes de propios; y de otro lado, se recuerda que el mayordomo tiene a su cargo cobrar un dinero “de las *penas e otras cosas*”¹¹⁹. Esto último llama la atención, porque puede tratarse del desvío a favor de la cofradía de algunas multas institucionales (impuestas por parte del concejo, sea por iniciativa propia o por encargo de la Orden) por infracciones de carácter diverso¹²⁰ y que se dediquen a contribuir al gasto corriente de la cera del Sacramento, por ejemplo. La cofradía haría el papel de gestora de estos ingresos. Es una mera hipótesis que seguramente sólo tendría cabida precisamente para una cofradía de carácter eucarístico¹²¹. Sin embargo,

ingresos y los gastos (so pena de 500 mrs. que pagarían de multa los cofrades y prioste, aplicados a las obras públicas de Yebra). Cuando incluyen este punto en sus mandamientos, es porque no se llevan cuentas de ningún modo o bien se hace en papeles sueltos.

¹¹⁸ 1518, mayo 27, Yebra. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 340r.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Puede verse en otras partes de este estudio que a menudo redundan en favor de cuestiones religiosas las multas impuestas por causas muy prosaicas, no de tipo moral o disciplinar-religioso necesariamente --como pueda ser la inasistencia a misa o el abstenerse de trabajar en domingo--, sino también de índole puramente cívica.

¹²¹ Como se ha sugerido en otros momentos, parece que hay una mayor tendencia a asimilarse al marco institucional en estas cofradías del Corpus, que responden a una piedad ya tenida en cuenta en los ritos litúrgicos o extralitúrgicos propios de las parroquias y, por ello, también de cada localidad. Es decir, si algún tipo de cofradía resulta propicio para que se dé en él la “confusión” entre lo privado y lo público (asociaciones devocionales privadas de laicos, de un lado, e institución parroquial o institución concejil, de otro), de modo que determinadas penas pecuniarias “públicas”

también podría tratarse de penas pecuniarias en las que hubieran incurrido ciertos cofrades al infringir alguna norma interna de la hermandad, algo que hemos documentado para otras cofradías pero que, para realizarse de modo efectivo, exige una estructura disciplinar mínima¹²².

En el Campo de Calatrava lo habitual es que cada cofradía tenga *un solo mayordomo o prioste* (“prioste”, “piostre”) renovado, como en todas partes, anualmente con ocasión de la fiesta patronal, o fiesta del Corpus Christi en este caso. El mayordomo es el encargado de la tesorería y de la gestión económica: recepción de ingresos, incluida la gestión de ventas en almoneda, realización de gastos, contabilidad bien llevada en libros al efecto¹²³, etc. Es posible que en algunas de estas hermandades el mayordomo sea elegido para un periodo de dos años, como se sabe que ocurría en ciertas cofradías del Campo de Calatrava; y aún

pero impuestas por cuestiones religiosas o dedicadas a fines religiosos pasen a estar a cargo de la hermandad como un ingreso más, esa clase de cofradía sería, mejor que otras, la de advocación eucarística.

¹²² En las cuentas de la cofradía de Santiago en Santa Cruz de Mudela (villa del Campo de Calatrava), entre los ingresos o “reçibo” del ejercicio 1534-1535 figuran 150 mrs. “*de penas del podar e vendimiar de çiertos cofrades*”. Interpretamos que entre las obligaciones de los miembros de la cofradía debía de estar la de contribuir con su trabajo a la explotación de la viña que constituye la principal propiedad de la hermandad; hay cofrades que no lo han hecho y se les aplica una multa. Es cierto que, en el mismo periodo, el gasto total (2.441 mrs., poco menos que los ingresos) se hizo para “podar, vendimiar y arar el majuelo del cabildo y en çera y otras cosas”.- 1537, agosto 20. Santa Cruz de Mudela. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 7, fols. 75r-75v. Es decir: el trabajo agrícola podría realizarse a medias por parte de jornaleros contratados por la cofradía y por parte de los propios cofrades. No es esto lo importante ni tampoco la cuantía de la multa, muy escasa. Pero sí lo es constatar el hecho de que, efectivamente, las transgresiones de la normativa interna cometidas por los hermanos recibían el correspondiente castigo pecuniario, y esto engrosaba el arca del normalmente exiguo numerario de las cofradías, al menos de ésta.

¹²³ Según los visitantes, esto debe incluir el apunte, junto a cada partida de dinero gastada, del día, mes, año, cuantía, persona, para qué y cómo se gasta (por ejemplo, en las visitas de 1502 al ordenar llevar el “libro de reçibo e gasto claro e bien hordenado”), y la correspondiente instrucción o libramiento del cabildo para ello. En alguna ocasión, los freiles calatravos ordenan mejorar el registro de las heredades de la cofradía en sus inventarios: debe encargarse en cabildo de enviar a dos o tres personas que, junto con el prioste, realicen el apeo y deslinde; y en el libro se anotarán *dos* linderos para cada tierra o propiedad urbana. Así lo disponen para la cofradía del Corpus Christi de Valdepeñas, según la visita de 1537.

su cargo se podía alargar durante bastante más tiempo; esto último, comprobado en algún caso, lo consideramos excepcional¹²⁴.

Y se entiende que el *cabildo* es el órgano que dirige los asuntos de la organización, colegiadamente; un cabildo integrado por la totalidad de los cofrades (será sinónimo, entonces, *cabildo de cofradía*) o bien sólo un grupo seleccionado, delegado por ellos. Los visitantes suelen dirigir sus mandamientos al “cabyldo e cofadres e mayordomo de la dicha cofadrya”; o “para el cabildo priostre e cofrades de la dicha cofradia”¹²⁵.

A veces hay algún *alcalde* o incluso dos, como ocurre en la cofradía del Corpus Christi de Daimiel; al menos en 1491¹²⁶, pues más adelante no se

¹²⁴ Se trataría de un periodo de quince años, o incluso alguno más. A no ser que los mayordomos mencionados con idénticos nombre y apellido sean parientes, padre e hijo por ejemplo; y es posible que las fechas en que aparecen identificados en las fuentes (con ese lapso de diferencia de quince años) sean solo los momentos puntuales en que están ocupando la mayordomía, y no que a lo largo de todo ese tiempo lo hubieran hecho.

Los datos son los que siguen. El mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento de Valenzuela en 1534 es *Juan de Palacios*. Fue este personaje quien entonces, el 30 de mayo, tuvo que rendir cuentas de la cofradía a requerimiento del licenciado Jerónimo de Palomares, juez de residencia de la Provincia. Pues bien, cuando el 17 de marzo de 1549 volvió a haber otra inspección a la misma cofradía, esta vez por los oficiales concejiles, también éstos “tomaron quenta” a *Juan de Palacios*, como mayordomo. Han pasado, por lo tanto, 15 años. La razón de la referencia a estas fechas extremas, sin que conozcamos nada relativo a otras intermedias (tampoco quién fue el mayordomo, si el mismo o no), es que los visitantes calatravos de 1549 han inspeccionado o recorrido las cuentas desde que fueron vistas y examinadas en 1534 hasta que lo fueron en marzo de 1549.- 1549, noviembre 30. Valenzuela. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 4, fols. 95r-95v.

¹²⁵ Por ejemplo: 1502, enero 8, El Moral, cofradía del Corpus Christi. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 26, fol. 106v.

¹²⁶ Se alude a un mayordomo, “los alcaldes” y los cofrades en 1491, abril 12, Daimiel. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 9, fol. 179r. Los visitantes responsabilizan al mayordomo de la gestión directa de los bienes, pero realizará los gastos habituales bajo supervisión y por mandado de los alcaldes. Tanto estos como el mayordomo aparecen como los dirigentes de la cofradía del Corpus. En 1491, muchas iglesias parroquiales, cofradías y ermitas del Campo de Calatrava resultaron penalizadas por parte de los visitantes de la Orden porque habían rendido cuentas al obispo, cuya visita habían acogido al parecer. Esto debió de ocurrir entre 1486 (después de la visita de este año realizada por la Orden) y 1490: al menos, en un periodo anual de oficios anterior al vigente en 1491. Pues bien, los multados (2.000 mrs. cada uno), en el caso de la cofradía del Corpus de Daimiel como en otros casos, fueron los alcaldes y el mayordomo de

mencionan¹²⁷ y es improbable que, dada la exigüidad numérica de sus miembros, los recuperase. En efecto, el de la cofradía del Corpus de Daimiel es el único caso cuyo número de cofrades conocemos aunque sea en una fecha tardía, y resulta ser una asociación pequeña, y ello por voluntad propia¹²⁸.

Por último, queda anotar la figura de los *diputados*. Los encontramos como oficiales con una responsabilidad especial en otras cofradías (en concreto, en otro cierto cabildo de distinto carácter, los oficiales elegidos anualmente y con un amplio margen de autoridad son un administrador, dos diputados, un mayordomo y un escribano¹²⁹), pero son consignados excepcionalmente para las cofradías del Corpus Christi, y ya en una fecha avanzada. Vendrían a integrar, con

entonces, que habían dado aquellas cuentas y pagado costas al obispo; de todos modos, a los actuales (quienes tienen estos oficios en abril de 1491) también les amenazan los visitadores con otra multa similar.

¹²⁷ La visita de 1502 sólo hace referencia al cabildo, los cofrades y el mayordomo (un mayordomo elegido anualmente).- 1502, enero 24, Daimiel. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 27, fol. 158r-159r.

¹²⁸ En enero de 1576, esta cofradía del Corpus Christi, que atiende un hospital “pequeño”, tiene treinta y tres cofrades, “que no quieren rescebir mas”. Así lo expone el redactor de las respuestas a las cuestiones planteadas en las “Relaciones” de Felipe II.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*. Madrid, 1971, Daimiel, Resp. 54, pág. 245. De las demás cofradías no dice el número de hermanos, pero el tenor del texto, y el contexto general, indica que si se aporta ese dato para la cofradía del Corpus, es porque llama la atención su pequeñez. Por contraste, por ejemplo la cofradía de Nuestra Señora (creemos que es la conocida por nosotros como Santa María de Agosto) atiende un hospital, bien dotado puesto que en él no sólo reciben pobres sino que también curan enfermos, con una renta de unos 6.000 mrs. que salen en su mayor parte de las limosnas de los propios cofrades; esto implica una cofradía bien nutrida.- *Ibid.*, pp. 244-245.

¹²⁹ Así en la cofradía o cabildo de clérigos de San Pedro de Almagro, que sabemos que funciona ya en 1534 pero cuyas constituciones no fueron oficialmente aprobadas sino hasta el 19 de febrero de 1543 (dicho de otro modo, no recibió licencia hasta entonces). Es su constitución 4ª la que establece que “para el regimiento e administracion de esta cofradia e de las cosas tocantes a ella haya cinco oficiales...”, los indicados. Esos dos “diputados” tienen responsabilidades especiales de tipo cultural en las fiestas celebradas solemnemente por la cofradía, como ministros en sus misas mayores; también, preferencias honoríficas en cuanto a asientos. Y con los otros tres oficiales les compete la elección de los siguientes.- 1818, febrero 5, Almagro (Traslado notarial de las constituciones de 19 de febrero de 1543). *Ibid.*, Leg. 6065, s.n., fol. 3r.

el prioste y quizás dos alcaldes, un cabildo restringido, a modo de junta directiva. Aparecen a propósito de la del Corpus de Valdepeñas, que en efecto tiene estos “diputados” entre sus cofrades, pues conocemos que han actuado, por ejemplo, tomando las cuentas al mayordomo o prioste saliente el día del Corpus de 1537¹³⁰, aunque ignoramos cuántos son. Hay que aclarar que resulta importante constatar la actuación *real* de unos y otros oficiales, porque a veces las visitas, en su directivo, tienden a magnificar retóricamente, multiplicándolos, los cargos de responsabilidad existentes en las cofradías; quizás sobre todo a partir de 1500, en general tienden a la redundancia empleando sinónimos de forma enumerativa. Por ejemplo, los visitantes de 1537, al dirigir a la citada cofradía del Corpus de Valdepeñas sus mandamientos precedidos de la “esaminación de las cuentas”, se expresan así: “A vos el cabildo alcaldes diputados peostres cofadres e mayordomos de la cofadria e cabildo...”. En realidad, sabemos que hay “diputados”, como se ha dicho, pero también que el prioste y el mayordomo no son cargos diferentes (por ejemplo, el “mayordomo e peostre” del año 1536-37 fue Juan García), y que no hay varios o al menos dos “mayordomos”, sino sólo uno; por otro lado, el cabildo y la cofradía parecen ser lo mismo en este caso (no habría un cabildo como junta de unos pocos cofrades delegados para la toma de decisiones); y por último, no parece que tengan alcaldes, en realidad: no son quienes toman las cuentas y no se dirigen a ellos los visitantes en sus mandamientos, alguno de contenido muy importante para los freiles¹³¹.

¹³⁰ 1537, septiembre 3, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 128r.

¹³¹ Prescindiendo de ese directivo redundante que figura casi como epígrafe formulista, (“a vos el cabildo, alcaldes, diputados, peostres, cofadres e mayordomos...”), cuando se reseñan las cuentas para cada ejercicio, efectivamente se alude al “cabildo e cofadria e diputados” que habían tomado cuenta al “mayordomo e peostre” cuyo oficio terminó el día del Corpus de 1537, 10 de junio; más adelante, al final de la visita, los freiles ordenaban deslindar bien todas las heredades: pues bien, mandaron “al cabildo y cofrades” (no a los alcaldes ni a los diputados) buscar en el plazo de un mes a dos o tres personas encargadas de deslindar sobre el terreno cada tierra; les acompañaría “el peostre”.- Ibid., fols. 128r y 128v.

La denuncia de los visitantes calatravos más habitual contra las cofradías (para lo organizativo, pero casi en conjunto también) se refiere a los modos de llevar la contabilidad, y resulta común su desconfianza apriorística al respecto. Esto afecta directamente a los mayordomos, a quienes en alguna ocasión obligan los freiles a hacer “juramento en forma de derecho (...) so cargo del qual prometieron de declarar qualquier fraude o error que en ellas [en las cuentas] ovie”¹³²; pero también afecta en general a todos los cofrades y al cabildo. Las quejas de los visitantes pueden referirse a la ausencia de libros de contabilidad o al modo imperfecto de registrar los ingresos y los gastos¹³³.

En otro orden de cosas, estas hermandades eucarísticas del Campo de Calatrava --al contrario que las del partido de Zorita-- suelen poseer bienes raíces rurales, igual que las cofradías bajo otras advocaciones en la zona: en particular, viñas y tierras de sembradura de cereal (trigo, cebada, centeno) que son explotadas directamente, o bien arrendadas, y a veces bienes semovimientes, algo de ganado.

La del Corpus Christi de Almagro, por ejemplo, posee cuatro viñas con un total de 1.050 vides, una tinaja de 25 arrobas y una tierra de siete fanegas de sembradura de trigo¹³⁴. La del mismo nombre en Daimiel parece algo más pobre (aunque tiene dos bueyes propios¹³⁵ que pierde con el tiempo sin renovarlos¹³⁶), a

¹³² 1549, octubre 26, Villarrubia. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 51v.

¹³³ Por ejemplo, a propósito de la cofradía del Corpus Christi de Villarrubia el visitador reprueba la práctica de anotar *en un solo capítulo* todo lo ingresado y en otro, todo lo gastado, sin desglosar en detalle, “por estenso” y “por menudo” cada bien o dinero que reciba y que gaste, incluyendo declarar “en qué o de qué se recibe o gasta, con día e mes e anno e persona e contia...”.- Ibid., fols. 51v-52r.

¹³⁴ 1510, enero 23, Almagro. Ibid., Leg. 6076, núm. 1, fol. 162r-162v.

¹³⁵ Es difícil comparar, porque el inventario que en 1491 nos informa de los “bienes rayses” de la cofradía del Corpus Christi de Daimiel no es tan preciso como el manejado para la de Almagro. El de Daimiel anota tres viñas, pero en realidad en dos casos se trata de “tres quartas de vinna” y no consigna cuántas vides tienen estos dos pedazos (la tercera viña contiene 700 vides). Además de las tres viñas el cabildo tiene “un quinnon” (se entiende que es una tierra de cereal, pero no se registra su extensión) y, por último, “dos novillos que son ya bueyes”.- 1491, abril 12, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm.

pesar de sostener y atender un hospital. A propósito de éste, nótese que en otras ocasiones los hospitales son propietarios de una larga lista de pedazos de tierra o viñas, pero el de la cofradía del Corpus de Daimiel carece de posesiones fuera de las algo escasas del cabildo, y su inventario no recoge apenas donaciones de benefactores; además, es una casa pequeña (parece que puede alojar hasta tres personas) y muy modestamente equipada¹³⁷. Al menos hay que destacar la perseverancia que manifestaron sucesivos cofrades del Corpus daimieleños en el cuidado y sustento del hospital, cuya vinculación con el cabildo eucarístico se

9, fol. 178v. Más adelante, según el inventario de 1509, esta cofradía ha perdido o se ha desprendido del quión, y en cambio se especifica que uno de los trozos de viña cuya extensión desconocíamos es de 300 vides.- 1509, diciembre 12, Daimiel. Ibid., Leg. 6076, núm. 3, fol. 60v. Además, para entonces hace tiempo que ya no tiene los bueyes.

¹³⁶ En 1502 el inventario recoge exactamente los mismos bienes raíces que en 1491, salvo los bueyes. Y se sustituye la mención del ajuar del hospital con la referencia a “çiertos bienes muebles questan en el ospital en el ynventario questa en el libro de quantas de la dicha cofradia”.- 1502, enero 24, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 27, fol. 158r. La misma frase en relación con los enseres del hospital, sin detallar cuáles son, es la que incluyen en el inventario siguiente los visitantes de 1509.- 1509, diciembre 12, Daimiel. Ibid., Leg. 6076, núm. 3, fol. 60v.

¹³⁷ En realidad, según el inventario de 1491, sólo tiene una cama (de pino), pero hay también dos especies de colchones (una jerga y un almadrake). Por lo demás, tiene cinco sábanas, pero sólo de una se dice que sea de lino; dos son de estopa y para el resto no se indica su tela, aunque sí, en un caso, que fue donada por cierta mujer (la esposa de Juan Ruiz). Hay también dos almohadas, una de ellas rota; dos cabeceras o cabezales; una delantera, y dos mantas. Este corto ajuar de ropa se ve completado con un banco (1491, abril 12, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fols. 178r-178v). No se reseña nada más como enseres, muebles o ropas en el hospital, ni siquiera los objetos de cocina que eran necesarios para ofrecer comida a los pobres en el caso de que se hiciera, como consta en otros centros asistenciales aunque sean tan modestos como éste.

Por otra parte, si la cofradía no tenía, como parece, ambiciosas aspiraciones en cuanto a la magnitud de su tarea benéfica, hay que decir que probablemente la desempeñaba satisfactoriamente; al menos, en el periodo 1490-1491, pues entonces el balance de las cuentas tomadas por los visitantes al último mayordomo, el actual cuando realizan la inspección, resulta ser positivo en 4.145 mrs., una suma relativamente alta (Ibid., fol. 178r) con la que podría encarar la reparación del equipo del hospital u otros gastos. Más tarde, este “alcançe” final, descontados gastos de ingresos, es bastante inferior: así en la cuenta tomada el 18 de julio de 1501 al mayordomo Juan Rubio, el cual sólo tuvo que “acudir” con la cantidad de 846,5 mrs. a Juan Ruiz que lo sucedió en el oficio.- 1502, enero 24, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 27, fol. 158r. Una cifra intermedia, de 1.720 mrs., es la del saldo positivo del periodo 1502-1509.- 1509, diciembre 12, Daimiel. Ibid., Leg. 6076, núm. 3, fol. 60v.

mantiene aproximadamente a lo largo de un siglo al menos¹³⁸; pero no hay duda de que esta cofradía eucarística de Daimiel no estaba entre las más importantes de la villa; tenía menos entidad y riqueza que otras de la localidad.

En cambio, la cofradía del Corpus Christi de El Moral, fundada en 1497, nace ya con una potente plataforma económica derivada de sus bienes raíces, comparativamente. Tiene, según el inventario recogido en la visita de 1502, ocho viñas, cuatro hazas (“faças”) de tierra de sembradura de trigo y una casa con todo su solar, quizás esta última donada por el que será mayordomo de 1501 a 1502¹³⁹. La extensión de viñas y tierras de cereal no queda muy clara¹⁴⁰; en dos casos se refiere respectivamente una viña de 600 vides y una tierra de 15 fanegas de sembradura, y para las viñas hay también indicaciones sobre la capacidad de las tinajas que suelen acompañar a cada una (hasta las 45 arrobas; varias son de 30); es interesante notar que varios de estos bienes proceden de donaciones, en concreto tres mujeres y un hombre. Quizás al menos dos de estas mujeres están relacionadas familiarmente con cofrades¹⁴¹ Desconocemos el modo directo o

¹³⁸ La referencia más antigua que tenemos data de 1486, pero entonces ya existía anteriormente; y consta que se mantiene en 1576 (“Relaciones” ordenadas por Felipe II).

¹³⁹ No se indica que así sea, pero al registrar el inmueble el inventario especifica que son “unas casas *alinde de casas de Juan García Aberturas* e del Barranco que disen, con todo su solar”.- 1502, enero 8, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 26, fol. 106v. No menciona el texto desde cuándo posee la cofradía esta casa, pero el propietario colindante, Juan García de las Aberturas, es el prioste del cabildo, elegido desde el 11 de junio de 1501 y el actual cuando en enero de 1502 realizan su inspección los visitantes calatravos (Ibid., fol. 106r).

¹⁴⁰ El inventario se preocupa más de anotar en cada caso sus linderos que la extensión.- 1502, enero 8, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 26, fol. 106v.

¹⁴¹ Una viña situada en el camino de Cabeza Pardilla, con una tinaja de 30 arrobas, la mandó Pedro Nieto. Pero otras dos viñas, también con sendas tinajas de igual capacidad que la anterior, las mandaron dos mujeres: en un caso, cierta viña enclavada en el mismo camino citado, fue “la de Juan Martines pastor”; la otra viña la mandó “Catalina Lopes, muger de Juan Martines del Viso”. Y una tercera viña “por la senda la Calera, de fasta seysçientas vides”, la mandó “la de Fernando Martines”.- 1502, enero 8, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 26, fol. 106v.

Nótese la reiteración de los apellidos: podría tratarse de una coincidencia, pero es cierto que en la villa de El Moral hay muchas cofradías (doce al menos, en esta época) y que todas estas mujeres emparentadas con varones Martínez han actuado como benefactoras de la del Corpus, que ha tenido por prioste a un “Fernando Martines de la

indirecto en que se explotan estas propiedades, pero no hay duda de que suponen unos beneficios substanciosos; por ejemplo, 38 fanegas y media de trigo al cerrar el ejercicio de 1500-1501¹⁴². Más tarde los visitadores deberán introducir correcciones en la contabilidad de los mismos, pues parece que del “vino que se recoge e gasta” no se le hacía “cargo” al prioste¹⁴³ (lo cual, por otro lado, indica que al menos una parte de las viñas se explotaba de forma directa o bien el censo por arrendamiento le era pagado a la cofradía en especie).

Y definitivamente más rica en bienes raíces resulta ser la cofradía del Corpus Christi de Valdepeñas, la cual conocemos sólo tardíamente, desde 1534, aunque pensamos que su existencia es bastante anterior. Cuenta con 13 pedazos de tierra de sembradura de cereal --trigo por lo común, sólo cuatro de ellos para cebada--, que llegan a sumar 96 fanegas¹⁴⁴; posee también 9 viñas con un total de 11.900 vides (además de 9 tinajas de gran capacidad, hasta las 45 arrobas), y por último “una morada de casas”¹⁴⁵. Entre estas heredades y bienes, algunos fueron comprados (cuatro tierras y un majuelo), y parece que hacía bastante tiempo de

Crespa” (nombre y apellido coincidentes con el esposo de la última donante mencionada) al menos desde 1500, quizás también antes, y con seguridad hasta junio de 1501 (Ibid., fol. 106r)

¹⁴² En cambio, en dinero el saldo fue negativo, aunque sólo por la cantidad de 196,5 mrs. Es de suponer que la cofradía procedería a vender esas 38,5 fanegas de trigo el almoneda al mayor precio posible (como recomiendan siempre los visitadores) para disponer de liquidez.- Ibid., fol. 106r.

¹⁴³ 1510, febrero, El Moral, confr. Corpus Christi. Ibid., Leg. 6076, núm. 22, fol. 2v.

¹⁴⁴ Si se acepta, como hipótesis, la equivalencia castellana de 1 fanega = 64 áreas y 596 miliáreas, el total de la capacidad de tierra de sembradura de esta cofradía del Corpus en Valdepeñas es de 62 Hectáreas.

¹⁴⁵ Los visitadores dejaron ordenado en su mandamiento que se procediera al deslinde de las tierras (y a la consiguiente corrección del inventario). Mandaron señalar dos linderos de cada una de las heredades, pues hallaron que algunas carecían de ellos y de otras sólo se especificaba uno: la cofradía debía diputar a dos o tres personas que, juntamente con el prioste, fueran a apeaar y deslindar las tierras de ese modo doble: luego los linderos debían asentarse en el libro con el inventario. 1537, septiembre 3, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fols. 125r-128v.

ello¹⁴⁶; y otros habían sido donados: una tierra de cereal, varias tinajas y tres viñas, una de ellas por un cofrade, “Pedro Alonso de la Membrilla cofadre”¹⁴⁷. Si el término “mandó” se refiere a mandas *post mortem*, testamentarias, hay varios casos¹⁴⁸, y esto avalaría la hipótesis de que la existencia de esta cofradía no es tan reciente como puede parecer por el hecho de no emerger en nuestras fuentes hasta 1534; desde luego, se anota la manda nominativamente, incluso cuando se trata de un matrimonio benefactor se indican nombre y apellido de ambos cónyuges: esto podría deberse, como se ha dicho, al hecho de tratarse de mandas testamentarias, que conllevarían la contraprestación de los rezos por sus almas.

No parece tan rica la cofradía del Corpus Christi de Villarrubia, pero su plataforma económica está configurada de un modo similar a la recién aludida de Valdepeñas: está integrada por siete pedazos de viñas --algunos, donados--, un cañamar y una casa en la villa. Todos estos bienes los tiene acensados la cofradía. No conocemos, en este caso, la extensión, pero sí cuál es la cantidad abonada por cada uno de los arrendatarios como censo anual; y este dato puede servir como referencia o, al menos, advertencia, de que los ingresos reales de una organización de este tipo pueden no ser tan elevados como podría pensarse a partir de la

¹⁴⁶ La expresión junto a la anotación de cada tierra es “se compró”. Cuando una adquisición ha sido reciente, los inventarios lo suelen consignar (se menciona tal o cual bien u objeto “que agora nuevamente se compro”, por ejemplo). Además, parece que ha dado tiempo a poner en práctica una política de compras. Todo esto indica la relativa (al menos) antigüedad de la cofradía.

¹⁴⁷ La que “mandó” Pedro Alonso de la Membrilla era de 500 vides. Juan Hernández Nieto el Viejo mandó 1.000 vudes castellanas en otra viña, y la que mandó Diego Abad tenía 2.700 vides. De las 9 tinajas, la más grande, de 45 arrobas, la mandaron Juan Núñez y su mujer Catalina del Arroyo; otra de 25 arrobas la “dio” Alejo García, y otra de 12 la “dio” Alonso Martín del Pozo. Entre las tierras de sembradura de cereal, sólo una fue “mandada” a la cofradía (una de las heredades más pequeñas, de 3 fanegas): lo hizo un matrimonio, Bartolomé de Villalobos y su mujer Teresa Sánchez.

¹⁴⁸ Sólo en dos ocasiones se deja de emplear “mandó” para utilizar el término “dio”. Podría establecerse con ello una diferencia para significar, en estos casos en que “dieron” las tinajas, algo que parece una “donación” en efecto, a modo de limosna hecha en vida.

enumeración de sus heredades¹⁴⁹. En total, los censos de sus bienes raíces aportaban 2.356 mrs. anuales a la cofradía del Corpus Christi de Villarrubia; la suma se incrementaría algo más, en realidad (pues el inventario no indica por cuánto se arrienda una cierta viña “que mando Juan Carnicero”), pero no llegaría a los 3.000 mrs., cifra que parece corta en función del listado de propiedades de este cabildo. Pese a ello, en la colación o banquete celebrados en la víspera y en la propia fiesta del Corpus, sus cofrades hacían “mucho gasto exçesivo e desmoderado”¹⁵⁰ a juicio de los visitantes. Sabemos, además, que invertían su numerario en cera y velas, y que tenían el compromiso de pagar cierto censo anual a la iglesia parroquial¹⁵¹. En conclusión, hay que suponer que las actividades de la cofradía eran limitadas (por otro lado, no renovaron ciertas piezas de su ajuar para el realce eucarístico que son descritas como “viejas”). Unas actividades que parecen situarse más en la línea de sumarse a unos actos de todos modos promovidos desde la iglesia parroquial, que en la línea de impulsar, promover y aportar, los propios cofrades, medios más lujosos para honrar el Sacramento; esta honra podría materializarse en el día del Corpus Christi o bien en una más cuidada ornamentación de la reserva en su sagrario, o mediante otras modalidades a lo largo del año. Es una cofradía importante por su significado, pero podría decirse que modesta.

¹⁴⁹ Se trata de “pedaços” de viña, efectivamente, al parecer de poca extensión o producción cada uno, muy repartidos (incluso una misma viña donada había sido dividida para su explotación entre dos arrendatarios). Y sus censos son de poca cuantía: desde los 140 mrs. al año por una de las viñas hasta los 400 mrs., que es la renta anual más alta. Sólo sabemos, en una ocasión, la correspondencia entre la extensión de la parcela y la cuantía del censo: es el “pedaço de vinna” de 200 vides por el cual Lope Raposo paga en censo 306 mrs. Por el cañamar pagan las personas que lo tienen a censo 500 mrs., pero por la casa de la cofradía sólo abona Juan López Tejedor 190 mrs. al año.- 1549, octubre 25, Villarrubia. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fols. 1r-1v.

¹⁵⁰ 1549, octubre 26, Villarrubia. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 52r.

¹⁵¹ Era una condición impuesta por el donante de un cierto pedazo de viña con dos olivas, ya difunto: “y allende desto, a de pagar el dicho cabildo a la yglesia veynte mrs. de çenso en cada un anno, porque con este aditamento la mando el dicho Juan Redondo”.- 1549, octubre 25, Villarrubia. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 1r.

Las cofradías del Corpus pueden contar con alguna fuente de ingresos más, además de, primero, los bienes raíces y su renta; segundo, las posibles penas pecuniarias aplicables a los propios cofrades por infringir las normas de los estatutos u ordenanzas de la hermandad¹⁵²; y en tercer lugar, lo obtenido por donaciones en especie y limosnas espontáneas¹⁵³, éstas procedentes a menudo,

¹⁵² Al comienzo de este mismo apartado relativo a la organización de las cofradías eucarísticas, se ha hecho referencia ya a esta práctica a propósito de la cofradía del Corpus Christi de Yebra (partido de Zorita). Efectivamente, otros cabildos, bajo otras advocaciones, acostumbra a penalizar así a los cofrades que incumplan las normas internas. Se mencionaba en el contexto citado la cofradía de Santiago de Santa Cruz de Mudela. Otro caso, explícito al menos en la intención (ignoramos si se aplicaba regularmente) es el del cabildo o cofradía de clérigos de San Pedro de Almagro. Una de sus constituciones, la 24ª, establece que

“... las penas en que incurrieren los sacerdotes cofrades por razón de no guardar e cumplir los estatutos de el cabildo, se tenga cuenta e razón de ellos, e sea para cera e otros gastos necesarios de el dicho cabildo”.

1542, julio 10, Almagro. Traslado notarial de las Constituciones del cabildo de clérigos de San Pedro de Almagro: 1818, febrero 5, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6065, s.n., fol. 6v.

Nos consta la existencia de esta cofradía, aún sin licencia, desde 1534 al menos: los visitadores calatravos la registran entonces porque es el momento de su visita --y ordenan que se regularice con la necesaria licencia regia--, pero podría haberse fundado bastantes años antes. La solicitud de aprobación es de 10 de julio de 1542, que es también la data de la redacción formal de las ordenanzas. La aprobación tuvo lugar el 19 de febrero de 1543. El texto de las constituciones nos ha llegado por un traslado notarial del siglo XIX.

¹⁵³ Parece que se tienen las limosnas como una vía de ingresos regular cuando, por ejemplo, los visitadores conminan a los mayordomos de las cofradías a llevar un libro de cuentas, recibo y gasto, claro y bien ordenado, para que quienes hayan de pedir las puedan ver cómo y en qué se gastan *el propio y las limosnas* de la cofradía (entendiendo que tienen derecho a hacer el examen de cuentas una serie de autoridades --de la propia cofradía, de la Orden de Calatrava, del concejo como delegado de la milicia-- y en cambio no lo tienen los enviados por la autoridad archidiocesana de Toledo). Se incluye como fórmula en el mandamiento de la visitación de 1502 al Campo de Calatrava. *Vid.* 1502, enero 24, Daimiel, Cofradía y hospital de Corpus Christi. *Ibid.*, Leg. 6075, núm. 27, fol. 159r. Igualmente, al dirigirse al “cabildo, mayordomos e cofrades” de la cofradía del Santísimo Sacramento de Valenzuela los visitadores mencionan “las cuentas de los propios e limosnas” (1549, noviembre 30, Valenzuela. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 4, fol. 95r.). Hay que advertir que los casos citados son sólo ejemplos: lo que es, efectivamente, una expresión formularia aparece en los mandatos dirigidos a todos los tipos de cofradías, y no sólo a las del Corpus. Es decir: se entiende que cualquier tipo de cofradía se ve beneficiado con *limosnas*, o puede recibirlas en uno u otro momento de su existencia.

probablemente, de personas relacionadas con la cofradía no sólo por sintonía devocional sino por pertenecer a ella o bien ser cofrades algunos familiares suyos¹⁵⁴. En efecto, también dichas cofradías eucarísticas pueden recurrir a otro cuarto cauce de ingresos: pedir limosna entre las gentes durante la misa mayor celebrada en el templo parroquial; es decir, en la misa solemne, obligada y festiva. Así ocurre con la cofradía del Corpus Christi de Argamasilla, que tiene su “baçin e limosna” obtenida cada domingo y fiesta. En realidad, los visitantes se refieren a “las cofradías” y “ermitas” del Corpus Christi y de Santa María del Espino, conjuntamente, pero sabemos que son diferentes, cada una vinculada a su santuario¹⁵⁵.

Precisamente esta cofradía concreta, la del Corpus Christi de Argamasilla, resulta peculiar en relación con las demás por la organización que presenta, algo que se avanzó unas líneas más arriba: consta que depende del concejo de la villa y del cura de la iglesia mayor¹⁵⁶ (aunque aparezca relacionada con una ermita del

¹⁵⁴ Por ejemplo, la cofradía del Corpus Christi de Daimiel registra entre sus bienes una sábana donada por una mujer para el hospital; es identificada como “la de Juan Ruiz” en el inventario de 1491. Pues bien, más tarde precisamente es mayordomo un Juan Ruiz, vecino de Daimiel y, con toda seguridad aunque no se explicita así, cofrade de esta hermandad. Ejerce su cargo por elección del cabildo desde el 18 de julio de 1501 y es de suponer que, al menos, lo ocupa hasta el mismo día y mes de 1502 (es el mayordomo que encuentran los visitantes en su visita de enero de este último año).- 1502, enero 24, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 27, fol. 158r. Si éste es el marido de la donante de la sábana, está clara la vinculación familiar con la cofradía por parte de una benefactora que se apiada de la penuria de este hospital en concreto y no de otro de los que hay en la villa; incluso pudiera ser que la misma mujer tuviera la condición de cofrade de la hermandad del Corpus Christi, pero ignoramos si esta cofradía admitía gentes de uno y otro sexo.

¹⁵⁵ La propia forma de llevar la contabilidad lo confirma: los visitantes ordenan que se compren “*dos libros grandes*”, encuadrados, donde asienten lo que se coge de limosna en las misas (1510, marzo. Argamasilla. Ibid., Leg. 6076, núm. 12, fol. 238v). Cada cofradía, pues, tiene sus propios ingresos y gastos.

¹⁵⁶ La visita, con sus mandamientos y consideraciones, se dirige al concejo, y no a los cofrades, cabildo, priostes, etc., de las cofradías, como es lo habitual. Y en efecto, los visitantes ordenan, para una mejor gestión de los ingresos y los gastos, que, después de la misa celebrada cada domingo y fiesta, los oficiales concejiles conjuntamente con el cura del templo parroquial anoten en un libro lo recaudado con el bacín; además, estos oficiales del concejo deben ocuparse de anotar también los gastos, e igualmente de

Corpus Christi). Es cierto que se asemeja entonces a las “demandas” y a las “hermandades de bulas de indulgencias del Sacramento” vistas en el apartado anterior al presente, por los siguientes rasgos: carece de mayordomo propio y elegido por los cofrades, la responsabilidad sobre sus fondos y actividades la adjudican los visitadores a los oficiales del concejo, y también hay una competencia reconocida por parte del cura parroquial sobre la organización eucarística. Por lo tanto, no es una *cofradía* propiamente dicha. Al menos, sus patronos son los oficiales concejiles. Y precisamente, algo característico de las cofradías es su autonomía y la menor intervención de los concejos en su supervisión que en otros asuntos religiosos¹⁵⁷. Pero por otro lado, no cabe deducir que esto sea así necesariamente por el hecho de tratarse de una asociación devota de la Eucaristía, con toda la derivación que la piedad y el culto eucarísticos tienen hacia el ámbito público y al cauce parroquial, asumidos por ello por parte de las instituciones locales y alentados por la iglesia local (de modo que pudiera decirse

asegurar la compra regular de cera, la celebración de una misa cada miércoles por cuenta de las cofradías del Corpus y de Santa María del Espino, la adquisición de una casulla blanca para la última y de ciertos hachones para la procesión del Corpus, etc.- *Ibid.*, fols. 238r-238v.

¹⁵⁷ No es este el lugar para dilucidar si esta intervención concejil en materias religiosas, sea en el terreno del culto o de la moral, era tal como la presentan las fuentes que manejamos o más bien se trataba del *desideratum* de la Orden de Calatrava, que insistía en que ella delegaba la supervisión de las iglesias y todo lo que les atañe en las autoridades locales de cada concejo. En ocasiones hemos podido comprobar que, en efecto, los concejos intervenían en cuestiones de culto (por ejemplo, en cuanto a la organización de la “demanda de la çera del Corpus Christi”); en materia disciplinar también, pero seguramente en menor medida de lo que deseaba la Orden para garantizar el cumplimiento laico de las leyes eclesiásticas (así, la asistencia a la misa mayor y la abstención dominical-festiva de trabajar: los visitadores quieren que vigilen los alguaciles, impongan penas de prisión y multa aplicables a los templos parroquiales, etc.; en realidad, pocas veces hemos encontrado entre los ingresos de las parroquias las cantidades derivadas de las “penas de las fiestas”...).

En todo caso, desde la perspectiva de la Orden de Calatrava como titular del señorío y entidad con jurisdicción en lo religioso, en el Campo de Calatrava lo habitual es que los visitadores establezcan una nítida diferencia entre las amplias competencias (responsabilidad) que la milicia atribuye a los oficiales concejiles sobre las iglesias, y la autonomía respecto a estos que se reconoce implícitamente a las cofradías. Por ello, casos como el de las cofradías del Corpus y de Santa María del Espino en Argamasilla se prestan a la reflexión.

que las cofradías del Sacramento o del Corpus son menos espontáneas que otras que dan culto a la Virgen o a santos, más inducidas desde arriba y más dirigidas, bien desde la parroquia, bien desde la institución concejil). En efecto, como se ha visto, la del Corpus no es la única cofradía que se encuentra en estas condiciones en Argamasilla: también la de Santa María del Espino cae bajo la responsabilidad del concejo y el cura, carente al parecer de un cabildo y oficiales propios (mayordomo al menos) que la mantengan en sus fines. Es posible que la cofradía del Corpus naciera como tal ya en este marco institucional (¿por emulación con otros lugares? ¿para disponer de ingresos de limosnas, y de personas con las que contar para ciertos ritos?), y por lo tanto en el cauce de la oficialidad civil y eclesiástica local, sin autogestión; o bien pudiera haber ocurrido que progresivamente perdiera su dinamismo el propio cabildo hasta hacerse cargo de él el concejo, en un proceso susceptible de ocurrir para otras cofradías como la de Santa María del Espino que quizás había descuidado la atención a la ermita y al culto debido en ella¹⁵⁸.

Aparte de estas peculiaridades (cofradías *sui generis*, bajo control concejil), la “demanda” entre las gentes parece ser, en efecto, una forma de incrementar la disponibilidad económica de otras *cofradías* del Corpus Christi propiamente dichas. Se confirma así claramente para la cofradía de Valenzuela llamada, en este caso, *del Santísimo Sacramento*. A propósito de este cabildo, los visitadores calatravos no sólo emplean una fórmula ya conocida para otros casos, que es la de “vimos y visitamos las quantas de los propios *e limosnas...*”¹⁵⁹, sino,

¹⁵⁸ De hecho, los visitadores tuvieron que ordenar la adquisición de una casulla de damasco blanco (el color apropiado --o acuñado así por la costumbre en la zona-- para las fiestas marianas) para ejercer el culto de la advocación de Santa María del Espino en su ermita.- 1510, marzo. Argamasilla. Ibid., Leg. 6076, núm. 12, fol. 238r. Es cierto que el mandamiento se dirige a los oficiales concejiles, y por lo tanto a ellos cabe achacar la responsabilidad de esta carencia al menos últimamente, pero quizás lo relevante es que, en efecto, la cofradía no disponía de las vestiduras litúrgicas adecuadas para que el capellán encargado celebrara la misa festiva correspondiente en el santuario.

¹⁵⁹ La inspección va desde la hecha por un cierto juez de residencia en la Provincia en 1534 (también se ocupó de examinar las cuentas de este cabildo) hasta el 17 de marzo de 1549, en que tomaron las cuentas los oficiales del concejo al mayordomo,

más aún, llegan a identificar la cofradía como una institución dedicada a pedir esa limosna; es decir, ven la cofradía como una “demanda”. Así lo hacen al referirse al último balance (“alcance”) que registran en su inspección; son 6.071 mrs. y dos fanegas de trigo,

“en lo qual todo fue condenado [el mayordomo que presentó esas cuentas] a que lo dé e pague a la dicha demanda o a su mayordomo en su nombre...”¹⁶⁰.

Más adelante, cuando mencionan los desembolsos hechos por la cofradía vuelven a aludir a “los gastos que se hazen de los maravedis de la dicha demanda”¹⁶¹. Y no parece una denominación retórica: la cofradía tiene “propios”, bienes raíces, tal como expresan los visitantes (“visitamos las quantas de los propios e limosnas”), aunque el inventario sólo especifica una casa¹⁶²; pero parece contar, ante todo, con aquel recurso permanente, el de la limosna de las gentes.

Una limosna continua, por lo tanto, y también, según se constata, solicitada para necesidades muy concretas por parte de los cofrades¹⁶³. Es lo que, al menos, reflejan los visitantes al ordenar al cabildo la confección de cierto paño nuevo y una capeta; en efecto, exhortan a la cofradía a embarcarse en ese gasto confiando en que, como otras veces ha ocurrido, los fieles contribuirán a sufragarlo:

“... y enpeçado a hazer, las buenas gentes convocadas a devoçion y para una tan santa obra ayudaran con sus limosnas como lo suelen hazer para

que sigue llamándose Juan de Palacios igual que en 1534. 1549, noviembre 30. Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 95r-95v.

¹⁶⁰ Ibid., fol. 95v.

¹⁶¹ Ibid., fol. 95v.

¹⁶² “Una casa en la villa, que tiene a çenso Juan Ruiz de la Calçada”. Paga anualmente a la cofradía nueve reales de censo.- Ibid., fol. 17r.

¹⁶³ Probablemente se trata de ambas cosas. En efecto, esta cofradía de Valenzuela parece contar con una “demanda” permanente con la que sufraga la luz (cera y aceite) para alumbrar la Eucaristía, tenida fija en el templo o llevada fuera de él; pero también, como referimos seguidamente, recibe contribuciones específicas, que ha requerido a las gentes, para hacer gastos especiales necesarios para lo mismo, la honra del Sacramento.

que tengais recabdo, de lo qual mandamos dar y dimos este mandamiento firmado de nuestros nonbres...”¹⁶⁴.

B) ACTIVIDADES DE LAS COFRADÍAS DEL CORPUS CHRISTI.

Por lo que se refiere a las actividades derivadas de las funciones más específicas o propias de las cofradías del Corpus Christi, hay que suponer, de entrada, que se relacionan directamente con la propia festividad dedicada al Sacramento del Cuerpo y la Sangre de Cristo, la fiesta de la Eucaristía por excelencia (día del Corpus Christi, instituido como se sabe en 1264, por bula de Urbano IV). Pudiera ocurrir que también atendieran de otros modos a la honra del Sacramento; es decir, a la reserva permanente en el sagrario, la conducción de la comunión a los enfermos, actos de exposición con adoración, etc. Quitando el caso de alguna cofradía aislada, apenas hemos confirmado que así fuera, prácticamente; pero hay que reiterar la advertencia de que la falta de constancia documental no implica que el fenómeno no se diera.

En realidad, como se va a ver, debemos advertir que hay acusadas diferencias en el grado de expresividad de nuestras fuentes en lo que toca a la actividad de las cofradías del Corpus. En general la información es muy parca, exceptuando la referente a tres cofradías bajo esa advocación localizadas en respectivas villas del Campo de Calatrava, que son las de Valdepeñas, Villarrubia y Valenzuela. Por otra parte, puesto que nuestros datos para las tres últimas son tardíos (desde la tercera y cuarta décadas del siglo XVI), queda la duda de si se puede aplicar retrospectivamente esa realidad que reflejan, o no, a cofradías del Corpus para fechas anteriores (es decir, desde la última década del siglo XV y en

¹⁶⁴ Ibid., fol. 97r.

los primeros años del XVI). Así, cabe plantear el problema de esta forma: o bien es en esa época más avanzada cuando las cofradías eucarísticas asumen un mayor protagonismo en actos de culto relacionados con el Sacramento, o bien antes de ese periodo ya otras cofradías del Corpus lo hacían también, pero sin que esto dejara huella en las fuentes.

Nos inclinamos más bien por aceptar esto último, y parece que hay indicios objetivos en ese sentido¹⁶⁵, pero al ser preferible evitar las extrapolaciones, se advertirá, en su caso, que se está manejando la información correspondiente al trío de hermandades citado (Valenzuela, Villarrubia, Valdepeñas) y a la década de 1530 y después; una información más explícita de lo habitual sobre las actividades específicas de la advocación eucarística. Aparte de estos casos de fecha avanzada y minoritarios --aunque tan importantes por los contenidos que proporcionan--, el núcleo de la exposición estará basado en todo el resto de datos: anteriores en el tiempo y relativos a la mayoría de las hermandades del Corpus, tanto en la provincia de Zorita como en la del Campo de Calatrava.

En efecto, en general, salvando las excepciones apuntadas, no contamos con noticias demasiado explícitas sobre estas actividades que buscamos como propias de las cofradías eucarísticas, ni mucho menos una información sistematizada al respecto. Pero aún así algunos indicios permiten deducir su estrecha vinculación con la fiesta referida; más con la celebración de ese día concreto del Corpus Christi que, al parecer, con una piedad eucarística mantenida

¹⁶⁵ Por ejemplo, el palio “para llevar el Santísimo Sacramento” que cita el inventario de la cofradía del Corpus Christi de Villarrubia, registrado en la visita de 1549, es “un panno de seda morisca viejo”. Luego su uso es muy anterior al año citado. Identificamos dicho paño como palio porque se menciona también sus “quatro varas para llevar el dicho panno”. Es una actividad de la cofradía, por lo tanto, la de acompañar de este modo solemne la custodia u otro recipiente portando la Eucaristía. Se trate de la procesión de la fiesta del Corpus Christi o de cualquier *procesión eucarística de hecho*, conformada al transportar el Viático entre la iglesia y la casa de un feligrés enfermo, no hay duda de que hallamos aquí un testimonio de actividad propiamente eucarística, y creemos que ha sido practicada desde hace varias décadas, un tiempo suficiente para que el paño sea ya “viejo”.- 1549, octubre 25, Villarrubia, Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fols. 1v-2r.

a lo largo del año. Por lo pronto, puede adelantarse que la fecha de fundación de una de estas cofradías, la de El Moral, creada el 2 de junio de 1497, corresponde con el día del Corpus Christi de ese año según nuestros cálculos: así ha resultado de la aplicación de la fórmula de Hartmann para hallar la fecha de Pascua en el calendario juliano, y sabiendo que la fiesta del Corpus Christi es celebrada el jueves posterior a la Octava de Pentecostés¹⁶⁶.

Sin embargo, lo cierto es que casi siempre las actividades propiamente características de estas hermandades de advocación de Corpus Christi quedan silenciadas en las fuentes, y la causa no puede ser más que un formulismo encubridor de la realidad. En efecto, si bien no tiene nada de particular que su organización sea semejante a la de otras cofradías con advocaciones diferentes, en cambio sí resulta extraño que, según las visitas, ocurra lo mismo con su actividad.

Así, en primer lugar aparecen como garantes de memorias *pro anima* ante todo; también, en algún caso aislado, en segundo lugar como sustentadoras de una actividad caritativa sostenida en un hospital; y por supuesto, según se sobreentiende (reiteramos que las noticias son realmente muy escasas quitando las proporcionadas por los inventarios de las tres cofradías del Campo de Calatrava desde la década de 1530), en tercer lugar estarían dedicadas al culto el día de la fiesta propia, que será la fiesta del Corpus Christi, con una eventual derivación -- en cuarto lugar-- a la honra de la Eucaristía en otras ocasiones.

Permítase una llamada de atención sobre el hecho de que son las dos últimas líneas de actividad las realmente propias y específicas de la advocación elegida por estas cofradías, el Corpus Christi, pero las dimensiones de esas tareas y el grado de compromiso de los cofrades en ellas nos quedan bastante ocultos, por lo que cualquier dato mínimo resulta precioso. La vertiente *cultural* en honor de la Eucaristía, en efecto, puede suponerse porque es la razón de ser de tales cabildos, pero en ella caben diversas modalidades y campos de actuación.

¹⁶⁶ Según dicha fórmula, en 1497 el domingo de Pascua fue el 3 de abril. *Vid.* ésta y otras fórmulas posibles para el cálculo de la fecha de Pascua en S.A. GARCÍA LARRAGUETA: *Cronología (Edad Media)*. Pamplona, 1976, p. 29.

Respecto a la festividad del Corpus Christi, la participación en la procesión solemne puede consistir en el realce de la comitiva dado por el acompañamiento de toda la cofradía y su pendón; podría ser también que los cabildos se ocuparan de suministrar ciertos elementos materiales para el cortejo, tales como la ornamentación del recipiente eucarístico mismo. En un grado más de intervención, podría darse la participación significada de los cofrades de algún modo en la misa solemne previa.

Y cabe también su colaboración en otros campos de la veneración del Sacramento: actos dentro del templo, exposiciones; la decoración y la contribución a la mayor riqueza de la reserva, a su iluminación permanente, al interior y el exterior de los sagrarios; la participación de los cofrades en la conducción eucarística como Viático, etc.

Para todo ello, además, existe toda una gradación de posibilidades participativas, desde llevar la iniciativa y actuar la cofradía como impulsora, hasta su condición de receptora sumándose a los ritos y modos ya acuñados y garantizados por otras instancias, como los responsables locales de las iglesias y las autoridades concejiles. Una actitud, la última, no por ello pasiva: esta postura puede ser igual de entusiasta y valiosa en cuanto a la disponibilidad de los cofrades para colaborar.

B.1. FUNCIÓN FUNERARIA: MISAS *PRO ANIMA*; FUNCIÓN TESTIMONIAL.

Sin embargo, como se decía, a juzgar por la percepción de los visitantes o la que ellos transmiten en la redacción de los libros de las visitas, los cabildos del Corpus se limitan casi siempre a celebrar oficios de difuntos por las personas que para ello dejan bienes a favor de la asociación, desempeñando la misma función,

por lo tanto, que tantas otras cofradías del territorio¹⁶⁷. Así se aprecia tanto para el de Zorita como para el del Campo de Calatrava.

Los datos sobre las actividades a las que se dedican las cofradías proceden de unas determinadas partes diferenciadas en la estructura de las visitas: fundamentalmente, los llamados “mandamientos” dejados por los visitantes a mayordomos y cabildos acerca de las cosas en que deben invertir los bienes, junto a posibles recriminaciones por dedicarlos a otros menesteres, como comidas excesivas --tal como pasa en otras cofradías--; o, por el contrario, la constatación satisfactoria de que lo hicieron de ese modo¹⁶⁸. Pues bien, no parece que, salvo excepciones, los escribanos de la visitación o los propios freiles visitantes se hayan molestado en reseñar algo más allá de las recomendaciones genéricas, válidas para cualquier cofradía.

En el partido de Zorita los visitantes, al referirse a los conceptos de gastos (conminando a los cofrades a gastar los bienes y rentas sólo en ellos, o bien felicitando a determinado cabildo porque así lo hace), emplean idéntica fórmula tanto si son cofradías eucarísticas como si están dedicadas al culto mariano o de algún santo. Por ejemplo, los freiles calatravos felicitan a los cofrades del Corpus Christi de Berninches, manifestando su conformidad con la forma de gastar los maravedíes de los propios y rentas

“en *cosas pias* e en *ofiçios de defuntos*, de cuya cabsa nuestro Señor es servido...”

¹⁶⁷ En alguna ocasión, la visita a otra cofradía no del Corpus recoge el inventario de bienes raíces legados por personas con encargos específicos, en cada caso, de decirles determinadas memorias o misas. Se refleja qué cantidad de tierra de cereal o viña o zumacar o cañamar es, quién la mandó, donde está enterrada esta persona (a veces) y qué obligación litúrgica hay para con ella por parte del cabildo y con qué periodicidad. Los visitantes ordenaron en algún caso que la relación de memorias de celebración obligada para la cofradía se escribiera en una tabla en la puerta de la iglesia, para mover a devoción a las gentes con objeto de que dejaran sus bienes al cabildo teniendo la garantía de las oraciones y celebraciones por sus almas. Todo esto ha aparecido en visitas calatravas al partido de Zorita, pero no al Campo de Calatrava.

¹⁶⁸ Como vía de indagación lógica para la misma información, *a priori* habría que añadir las partidas de gastos en las cuentas; pero en el caso de las cofradías del Corpus esos gastos no se desglosan, así que se descartan.

Les dan las gracias por ello y les encargan que así lo hagan en adelante, o mejor si pudieren, y les exhortan a perseverar en esto y les encomiendan intentar que se incrementen los bienes y las rentas, con lo que aumentarán las actividades de la cofradía,

“pues en ello hazeis serviçio a Dios nuestro Señor e hazeys lo que soys obligados a las animas de vuestros defuntos, e a vosotros e al pueblo honrrays, e provocays a devoçion a los que vyeren e supieren”¹⁶⁹.

Estas expresiones son las que se reiteran también para otras hermandades no eucarísticas.

Así, parece diluirse lo específico del carisma eucarístico de estos cabildos en dos funciones, la *funeraria* y la *testimonial* (“provocays a devoçion a los que vyeren e supieren”) que son, para los visitantes --según se desprende de sus exhortaciones-- las funciones genéricas de cualquier cofradía. Es en las citadas como “cosas pias” donde hay que suponer que se sobreentiende la serie de *actos de culto* en que participan tales cofradías eucarísticas, el día de la fiesta del Corpus en particular: actos que protagonizan o a los que ellas contribuyen sin ser las organizadoras directas (prestando un realce especial a la procesión, por ejemplo); o quizás también hay que suponer su actividad en relación con la conducción del Viático.

A propósito de la función testimonial, conviene aclarar que, si la incluimos en este apartado, es porque, como se ha comprobado en la expresión literal de la visita, la mentalidad religiosa de la época parece asociar el papel intercesor de la cofradía, que ruega por el alma de los bienhechores en oficios exequiales, con el hecho de verse aumentada la honra del pueblo y verse movidos a una mayor devoción los demás cristianos. En realidad, ya por el hecho de existir y desarrollar, una u otra cofradía, sus funciones propias, puede entenderse que ejerce una influencia apostólica sobre el común del pueblo, sobre el que se proyectan ejemplos de piedad y de una vida cristiana más comprometida. Pero, tal

¹⁶⁹ 1518, abril 10, Berninches. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fol. 142r.

como se ha indicado, cuando resulta más evidente el papel testimonial cumplido entre sus connaturales por la asociación piadosa --al menos para los visitantes-- es cuando se dedica a celebrar oficios de difuntos por los bienhechores¹⁷⁰.

En la zona del Campo de Calatrava, hay algunos datos más, pocos, sobre actividades específicas --eucarísticas-- de las cofradías de este tipo. Pero más a menudo, al igual que en tierras de Zorita, las noticias se refieren a la misma función funeraria que se ha comprobado para las hermandades del Corpus en tierras alcarreñas de la Orden. En efecto, a menudo los cabildos y mayordomos del Corpus Christi reciben de los visitantes el encargo de hacer decir “las misas y vigiliass” que acostumbran, y hacer sus gastos únicamente en ellas y en “otras cosas al servicio de Dios” y utilidad de la cofradía, siempre actuando el mayordomo con el “parecer” del cabildo y los cofrades¹⁷¹. Puede haber variaciones en este tipo de expresiones genéricas, como la referencia a los *oficios* y *exequias* a los que están obligadas las cofradías¹⁷², las alusiones a los *reparos* de las mismas, etc.¹⁷³; pero en esencia, las exhortaciones y mandamientos de los

¹⁷⁰ Haciendo abstracción de los significados religiosos de todo esto, puede decirse que se da testimonio de trascendencia entre los vivos; se actúa en función de la existencia de la otra vida y de la posibilidad de redención que ofrecen tanto la limosna que se dejó al morir como las misas aplicadas por el alma. Desde una perspectiva más material, parece claro que los freiles calatravos exhortan a los cabildos a cumplir sus compromisos de decir misas por las gentes que confiaron en ello al dejarles sus bienes, y con ello, en efecto, incitarán a otros a hacer lo mismo, mostrándose honrados y veraces; “provocarán una mayor devoción” en el sentido de fomentar la inquietud por la propia salvación y a la vez contribuir al incremento y esplendor materiales de la cofradía, que es lo que, finalmente, puede redundar en acrecentar la “honra” del pueblo.

¹⁷¹ Por ejemplo: 1510, enero 23, Almagro. Ibid., Leg. 6076, núm. 1, fol. 163r.

¹⁷² Por ejemplo, se ordena al cabildo y a los cofrades del Corpus Christi de Daimiel que se aseguren de decir las “misas, vigiliass y obsequias” que acostumbran cada año, y al mayordomo que haga los pagos por ellas.- 1509, diciembre 12, Daimiel. Ibid., Leg. 6076, núm. 3, fol. 60v.

¹⁷³ Las variaciones son irrelevantes. Por ejemplo, al prioste del Corpus Christi de El Moral le ordenan los visitantes calatravos de 1502 que dedique el dinero de la cofradía en los oficios, las vigiliass y las otras cosas que acostumbran a hacer cada año, en servicio de Dios y para mayor honra de la cofradía, y ello con el mandamiento y el

visitadores calatravos consisten en lo mismo cuando se dirigen a tales cabildos eucarísticos y cuando lo hacen a otras cofradías. La clave estaría en esas “otras cosas” a las que se alude, que serían las más propias y particulares de la devoción al Sacramento, junto con las consabidas vigili­as, misas u oficios por los difuntos que celebran en todas las hermandades. Hay suficientes datos sobre esta función como cofradías funerarias también de las del Corpus Christi, incluyendo la referencia a algún objeto típico de los oficios exequiales¹⁷⁴.

De todos modos, no hay que despreciar este tipo de información. Seguramente, es un signo de particular devoción hacia la Eucaristía por parte de sus benefactores el hecho de elegir los cabildos del Corpus Christi, en lugar de otros, como garantes de la intercesión por la propia alma al morir, la que se induce dejando bienes a la cofradía. Resulta una muestra de piedad eucarística tanto si dichos donantes no habían sido cofrades del citado cabildo como si lo eran.

Por un lado, en cuanto a los bienhechores no cofrades, parece que es habitual tenerlos en todas las hermandades. Ya difuntos, se ruega por ellos de un modo general: puede hacerse, primero, con responsos colectivos incluidos en misas de *requiem* especiales; o bien, en segundo lugar, con plegarias genéricas por todos los benefactores incluidas en las “vigilias” que tanto aparecen en las fuentes en este contexto de ruego funerario, vigilias que podrían identificarse con las *vísperas* rezadas el día anterior a la fiesta patronal (en este caso, sería la del Corpus); y en tercer lugar, las oraciones por los difuntos de la misa solemne de la

parecer de los cofrades y el cabildo.- 1502, enero 8, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 26, fol. 106v-107r.

¹⁷⁴ Por ejemplo, la cofradía del Corpus Christi de Villarrubia posee “una manga de chamelote *negra* (...) para la cruz, vieja” (1549, octubre 25, Villarrubia. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 2r). Sin duda, se utilizaría en funerales, misas de requiem, vigilias de difuntos..., aunque quizás también en el Viernes Santo. En cambio, es curioso que falten, tanto en esta cofradía como en otras del Corpus, las andas para llevar el cuerpo de los cofrades difuntos en su entierro, algo que sí es relativamente común en hermandades con otras advocaciones. Reiteramos que las cofradías (y quizás las del Corpus más que otras) pueden recurrir al ajuar de la iglesia parroquial correspondiente.

fiesta podrían aplicarse a tales bienhechores (en realidad, la misa cofradera podría cantarse también en la víspera de la fiesta o incluso al día siguiente).

Y por otro lado, cabe decir lo mismo de los cofrades del cabildo. En este caso, la manda de una cierta heredad propia en favor de la cofradía a la que se pertenece, para instituir una especie de capellanía perpetua con el compromiso de ciertos rezos o misas periódicos, bien estipulados por el testador, evidencia el afán de multiplicar la intensidad de la intercesión. Y también, por lo mismo, muestra una amplificación de la devoción personal al Santo Sacramento, pues es de suponer que todo cofrade, por el hecho de serlo, se va a beneficiar al morir de las oraciones de los demás miembros de la hermandad, aunque sólo se trate de la liturgia complementaria al entierro o exequias inmediatas a la muerte. Más aún, es de suponer que el cabildo ruega por los cofrades difuntos todos los años, en el transcurso de una misa celebrativa de su fiesta patronal (en este caso, en el día del Corpus Christi) o relacionada con ella, en la víspera; debía de ser usual este ruego *pro defunctis* integrado en la celebración litúrgica de las cofradías, abarcando a los cofrades muertos, por un lado, y a los benefactores del cabildo, por otro. Así consta expresamente en algunos casos fuera de la advocación del Corpus, como en cierta cofradía almagraña, por ejemplo, que tiene su fiesta el día de la Ascensión del Señor: la celebración consiste litúrgicamente, primero, en vigilia y procesión en la víspera; segundo, en el mismo día de la fiesta, misa mayor seguida de procesión solemne alrededor de la iglesia y vísperas; y, tercero, al día siguiente, siguen estipulando sus estatutos que haya

“misa de Requiem cantada (...) por los *difuntos e bienhechores* del dicho cabildo, e se diga un responso general por ellos”.

En la misma cofradía, incluso se prevén misas semanales aplicadas por la misma intención (las almas de los cofrades vivos y difuntos, y de los bienhechores)¹⁷⁵, fuera de este triduo celebrativo anual en torno a la fiesta de la advocación.

¹⁷⁵ Nos referimos a la cofradía de los clérigos de San Pedro de Almagro, en el Campo de Calatrava (de existencia conocida ya en la década de 1530; con aprobación de

Por lo tanto, parece existir un mecanismo que asegura que cualquier cofrade del cabildo, por el hecho de serlo, así como bienhechores suyos en un grado que podríamos llamar básico, se benefician de los ruegos de la cofradía por sus almas, en una plegaria litúrgica instituida periódicamente que vendría a coincidir, seguramente, con la festividad anual del Corpus o los días próximos. En este nivel, como se ha dicho, hay que valorar la elección de una cofradía eucarística para beneficiarla con limosnas por parte de unos benefactores no cofrades, indudablemente devotos del Sacramento de algún modo, por cuya salvación ruega la hermandad.

Sin embargo, más allá de esta oración obligada y general, había casos particulares de exequias debidas a benefactores que habían establecido una contraprestación litúrgica funeraria concreta y periódica, a modo de capellanía perpetua. Entonces, se entiende que se ha tratado de un bien -- heredad o de otro tipo-- de mayor magnitud, y el donante pretende ver asegurada la intercesión individualizada por su propia alma. Puede ser igualmente una persona ajena a la cofradía, pero que busca el concurso permanente de ésta para conseguir la salvación en el más allá, o bien un miembro del cabildo que también busca algo más que la intercesión institucionalizada y anónima por él como un cofrade difunto más, y que, como se ha afirmado, está expresando también de una forma especial, más intensa y amplificada, su devoción hacia el Sacramento (aparte de mostrar, qué duda cabe, un poder económico recordado sin cesar por quienes han sido sus cohermanos). En estos casos en que se pretende la continuidad de dicha plegaria de intercesión, las donaciones conllevan una contraprestación litúrgica funeraria específica. Se asemejan, en efecto, a capellanías, pero a diferencia de

sus ordenanzas en Almagro, 19 de febrero de 1543). En efecto, todos los martes de cada semana, antes de la diaria misa mayor del templo, algunos de los cofrades deben decir una misa cantada de la Ascensión del Señor en el altar mayor de la iglesia parroquial almagreña de San Bartolomé; pues bien, la aplicarán “por los fundadores e *cofrades vivos e difuntos e bienhechores* del cabildo”.- 1818, febrero 5, Almagro (traslado notarial de las Constituciones aprobadas en 1543). A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6065, s.n., constits. 13ª y 14ª, fols. 4v-5r.

ellas no están a cargo sólo de un capellán y de unos patronos --es así por lo común en las capellanías corrientes-- o albaceas encargados de vigilar su cumplimiento, sino que resultan ser *capellanías* a cargo de la cofradía entera como comunidad asistente del clérigo que presida la liturgia. Los inventarios no dejan de reflejar tales deberes de la hermandad para con el difunto que mandó el bien del que se trate. Un ejemplo de ello lo ofrece cierto inventario de la cofradía del Corpus Christi de Villarrubia, al registrar, entre sus bienes raíces, un pedazo de viña, que está en el término de la villa y tiene dos olivas:

“la qual mandó Juan Redondo, difunto, a la dicha cofadria, y *por ella le an de dezir en cada un anno los cofadres una letania y una misa de Requien*, y allende desto a de pagar el dicho cabildo a la yglesya veynte mrs. de çenso en cada un anno porque con este aditamento la mando el dicho Juan Redondo. Tiene la media desta vinna Diego Melejo en 170 mrs. y la otra media tiene la de Alonso Martines en 250 mrs. que los susodichos pagan de çenso en cada un anno”¹⁷⁶.

También la cofradía del Corpus Christi en Argamasilla, en el mismo territorio del Campo de Calatrava, había adquirido la obligación de decir “una misa cada miercoles”¹⁷⁷; es decir, actuaba, como todas las demás hermandades, como vía de ruegos *pro anima*, pero aparte de los rezos generales había habido algún benefactor, cofrade o no, que había venido a fundar esta especie de capellanía cuya responsabilidad tenían los cofrades; adviértase, sin embargo, que la peculiar naturaleza de esta cofradía de Argamasilla en concreto lleva a admitir otras posibilidades¹⁷⁸.

¹⁷⁶ 1549, octubre 25, Villarrubia. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 1r.

¹⁷⁷ 1510, marzo, Argamasilla. Ibid., Leg. 6076, núm. 12, fol. 238v.

¹⁷⁸ Recuérdese que depende del concejo, y que parecen ser los oficiales de la institución municipal los encargados del cuidado y gestión de sus “limosnas e baçines”; quizás entonces la misa de cada miércoles se aplica por los bienhechores pero no nominalmente (igual que en el caso de las capellanías colectivas de las Ánimas del Purgatorio, sufragadas anónimamente por las gentes, gestionadas por los concejos, y que revierten en misas por esa intención con la periodicidad que permitan las limosnas). Así, la cofradía del Corpus de Argamasilla podría actuar como cauce de misas *pro defunctis* periódicas aplicables a la colectividad de sus benefactores, si ya han muerto, o misas votivas por sus intenciones si están vivos. Incluso pueden ser misas con esa doble

B.2. FUNCIÓN CARITATIVA: SOSTENIMIENTO DE UN HOSPITAL.

Otra vertiente de su actividad es la *caritativa*, pero la tarea asistencial sostenida, en un lugar al efecto, sólo la encontramos en una única cofradía del Corpus, la de Daniel que, como se ha indicado, atiende un hospital. Sus cofrades, desde luego, deben incluir esta función benéfica entre las propias de la asociación; pero los rasgos de dicha función y la mentalidad desde la que se desempeña no difieren de los que rigen en otras cofradías colocadas bajo advocaciones distintas y que también sostienen pequeños centros de beneficencia. En efecto, según la visita al cabildo del Corpus de Daniel realizada en 1502, su mayordomo tiene que encargarse de la recepción y custodia del dinero que le entregue el anterior, y gastarlo con el parecer y mandamiento del cabildo y los cofrades en lo siguiente: en decir las misas, vigiliat y exequias que la cofradía acostumbra cada año por las almas de los que le dejaron bienes; en las “obras y reparos” del hospital; y en proveerlo de camas y todo lo que sea necesario.

Esto último se les recomienda encarecidamente, pero no por el hecho de ser cofrades del Corpus Christi y, supuestamente, estar por ello obligados de un modo especial a realizar obras de caridad fraterna, sino por la mera existencia del hospital como lugar de acogida para los pobres, que exige una atención de por sí y para “servicio” de Dios. La fórmula que se emplea en la visita hecha a la cofradía

finalidad a la vez; es decir, aplicadas por los cofrades y los benefactores, sean vivos o difuntos. De hecho, puede recordarse que así son las misas que debe celebrar cada martes (antes de la misa mayor parroquial en San Bartolomé) la cofradía de clérigos de San Pedro en Almagro: se ha advertido ya que es una “misa cantada de la fiesta de la Ascension” (a pesar de no tratarse de esa fiesta) que se ofrece “por los fundadores e cofrades vivos e difuntos e bienhechores del cabildo”.- 1818, febrero 5, Almagro (Traslado notarial de 1543, febrero 19, Almagro: fecha de aprobación oficial de las constituciones de esta cofradía, cuya existencia data, al menos, de la primera mitad de la década de 1530). Ibid., Leg. 6065, s.n., constitución 14^a, fol. 5r.

de Daimiel no es sino la fórmula habitual de las exhortaciones dirigidas a las cofradías que atienden hospital:

“...lo qual [la provisión de todo lo necesario al hospital, en ropa y camas] mucho vos encargo y encomiendo pues veis *quanto serviço de Dios es* que los ospitales en que los pobres han de ser acogidos esten bien proveidos e reparados de ropa e de las cosas nesçesarias”¹⁷⁹.

La única novedad al respecto, unos años después, es el encargo calatravo a los cofrades del Corpus en Daimiel de responsabilizar a alguna persona para atender a los pobres (aunque aquí no se le llame así explícitamente, en otros casos es el llamado “hospitalero” u “hospitalera”), pero tampoco en esto se aprecia ningún rasgo distintivo en relación con otras cofradías hospitalarias que a veces reciben idéntico mandamiento en el Campo de Calatrava; en todo caso, puede notarse el fenómeno negativo de que un cabildo del Corpus Christi no tuviera a nadie concreto desempeñando este cometido tan necesario. De nuevo, la cofradía es tratada igual que cualquier otra por los visitantes, sin mayores exhortaciones que argumenten su especial obligación caritativa por la advocación que tiene, cuando los freiles de la Orden ordenan poner al frente del hospital

“una persona de buena conçiencia que resçiba a los pobres caritativamente, lo qual mucho vos encargamos...”¹⁸⁰.

La dimensión asistencial de la cofradía del Corpus en Daimiel no tenía, en todo caso, una magnitud superior a la de otras cofradías hospitalarias, como eran en la misma villa las de Santa María, Santiago y La Caridad, y parece que los miembros de la hermandad eucarística la desarrollaban, como los de las demás, sin un interés real por solucionar de un modo eficaz las necesidades de los pobres en la localidad, sino más bien cubriendo una faceta de su carácter religioso y haciéndose cargo de donaciones piadosas. Parece que todos estos hospitales eran

¹⁷⁹ 1502, enero 24, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 27, fol. 158v.

¹⁸⁰ 1509, diciembre 12, Daimiel. Ibid., Leg. 6076, núm. 3, fol. 60v.

modestos salvo quizás el de Santa María o *Nuestra Señora* (al filo del último cuarto del siglo XVI tiene una renta suficiente y realiza la doble función de recibir pobres y curar enfermos). Por esta razón se sintió la necesidad, al parecer, de sumar los recursos de todos esos pequeños centros hospitalarios de Daimiel y refundirlos en uno solo, lo que beneficiaría a los indigentes. Sin embargo esto no se llegaba a hacer, probablemente por el motivo aludido: el satisfacer una vertiente de las exigencias de la *propia* religiosidad primaba sobre la conveniencia de aplicar soluciones prácticas a la pobreza¹⁸¹.

B.3. FUNCIÓN CULTUAL.

Nos referiremos a la participación de estas cofradías en la celebración de la fiesta del Corpus Christi y a otros modos diversos de veneración al Sacramento en los que pueden involucrarse o, incluso, promover. Como se ha venido indicando, sobre ello se carece de datos sistematizados en las visitas. Desde luego, los freiles calatravos no proporcionan ningún relato relativo a los modos de participar las cofradías del Corpus en la organización y celebración de los ritos eucarísticos, ni hay mandatos suyos ni censura alguna al respecto que pueda resultar reveladora.

¹⁸¹ En 1576 (20 de enero) consta la existencia de los cuatro hospitales que están a cargo de cofradías; sólo el de Nuestra Señora (o de Santa María de Agosto, según nuestra suposición) parece solvente; de los demás se dice que son pequeños o así se deduce (el de la Caridad, con dos casas contiguas, para hombres y para mujeres respectivamente, puede albergar a cuatro de las últimas), o muy pobres. Es más, explícitamente el redactor de las respuestas dice así: “Tiene este pueblo una provision de Su Majestad para reducir todos estos hospitales a uno, y no se ha hecho, de lo qual hay gran necesidad y los pobres padecen, y el pueblo tambien por no se haber hecho”. En otro lugar (resp. 39) a propósito de otra pregunta de las “Relaciones” se había manifestado la abundancia de pobres existentes en Damiel: lo eran más de la mitad de los 1.997 vecinos, aunque no pobres de solemnidad. - C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*. Madrid, 1971, Daimiel, Resp. 54, pág. 245.

Por otro lado, los exámenes de cuentas suelen omitir el desglose de los conceptos de gastos, que podrían informar en esa línea. Quedan los inventarios, entonces; y, eventualmente, los mandamientos calatravos sobre la realización de ciertos gastos necesarios a los cabildos, que pueden equivaler a mostrar qué actividad desarrollan aunque la idea sobre el *cómo* hacerla quizás sea más la de los visitantes que la de la propia cofradía.

Sin embargo, dejando al margen las “tres cofradías” del Corpus en el Campo de Calatrava conocidas para época tardía (desde 1534, en Valdepeñas, Villarrubia y Valenzuela) a las que seguidamente se aludirá, en las cofradías eucarísticas del citado territorio, como en las de tierras de Zorita, tampoco las listas de bienes contenidas en los inventarios suelen proporcionar una información de interés a propósito de su actividad cultural. Puede decirse, incluso, que hay un marcado contraste con hermandades de otras advocaciones en este sentido: los inventarios de la mayor parte de las cofradías del Corpus reseñan únicamente, como bienes, los inmuebles (tierras, viñas, zumacares, cañamares, casas...), cuando los hay, mientras que otras cofradías --dedicadas a la Virgen, santos, santas, la Trinidad, etc.-- además de aquéllos también registran por inventario sus propios objetos para el culto o bien simbólicos de la hermandad. Por ejemplo, el pendón o “bandera” con determinados signos, arcas para velas, candeleros, ciriales, hachas y cetros; andas para el enterramiento de sus cofrades (con los correspondientes paños negros, con cruces rojas a menudo, para cubrir dichas andas); paramentos para decorar un altar de la iglesia parroquial donde está la imagen venerada y para decir las misas que les son propias, como frontales, antecamas, paños diversos a modo de cortinajes..., además de paños pequeños de manos, o finos de lino para el servicio del altar, y también libros litúrgicos o, más a menudo, cuadernos conteniendo el ritual de la fiesta de su santo patrono. Las más ricas tenían también sus propios cálices y los ornamentos o vestiduras litúrgicas clericales, aunque a decir verdad, para los últimos se solía recurrir al

ajuar de la propia iglesia parroquial donde se celebraba la advocación¹⁸². (Por supuesto, si la cofradía ejercía su culto en una ermita y la tenía a su cargo, suministraba todo lo necesario para la liturgia, y entonces la relación de elementos ornamentales o litúrgicos propios del altar y de los oficios divinos alargaba considerablemente el inventario de bienes de la hermandad.)

Pues bien, como se ha dicho, apenas los inventarios de las cofradías del Corpus hacen referencias a objetos relacionados con las actividades que se suponen específicas de las asociaciones devotas del Sacramento, como posibles objetos para el culto --custodias, quizás-- o enseres necesarios para ritos litúrgicos o extralitúrgicos (entre los últimos, la conducción del Viático con todo lo que conlleva, y las procesiones), o vestiduras propias de sus capellanes, etc. Habría que pensar que no aportaban estos elementos, los cuales serían entonces suministrados por el propio templo parroquial. Más aún dado que la fiesta del Corpus --o bien cualquier ritual eucarístico-- era tan propia de por sí de la parroquia.

Sólo aisladamente es mencionado entre las posesiones consistentes en los bienes raíces, cuando los hay, algún objeto diferente, pero no necesariamente con funciones litúrgicas, aunque pueda transformarse para asumirlas, en particular si lo que fue donado era de metal precioso y susceptible de deshacerse para confeccionar un vaso eucarístico, por ejemplo (aunque la cofradía tuviera que añadir una aportación para completarlo)¹⁸³. Seguramente podría ocurrir lo mismo

¹⁸² En alguna ocasión esto fue reprobado por los visitantes, alegando la riqueza de una determinada cofradía frente a la penuria de la correspondiente parroquia que, sin embargo, habitualmente prestaba sus vestimentas a la primera para sus fiestas.

¹⁸³ Pueden ser objetos suntuarios o de lujo que siempre representan una riqueza potencial para el cabildo. Así, la cofradía del Corpus Christi de El Moral tiene una taza de plata “de fasta seys onças”.- 1502, enero 8, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 26, fol. 106v. Seguramente es producto de alguna donación. No se dice que se use como cáliz (en tal caso se le daría este nombre, además, pues habría pasado a ser un vaso eucarístico, consagrado para ello). Pero sabemos de otros casos en que ciertas cofradías han empleado la plata de objetos como tazas u otros, donados, para convertirlos precisamente en cálices. Así se hizo precisamente en la cofradía del Corpus de Valdepeñas: recoge su inventario de 1537 “un caliz de plata con su patena que se hizo de la taça de plata que mando Pedro

con ropa o paños de uso doméstico donados, si eran de tejidos ricos: se los podía transformar en paños de altar o de sus gradas, aprovecharlos para pendón, etc¹⁸⁴. De nuevo, la excepción la constituyen las tres cofradías del Corpus de Valenzuela, Villarrubia y Valdepeñas. Sobre todo la última reúne un largo listado de objetos de culto y ornamentos que se echan en falta en los inventarios de las demás, y que dan a conocer actividades muy características y acordes con lo que cabría esperar de hermandades eucarísticas.

- **LA CELEBRACIÓN DE LA FIESTA DEL CORPUS CHRISTI: CULTO, ACTOS DE FRATERNIDAD Y RENOVACIÓN DE OFICIOS.**

En efecto, en este caso, el de la cofradía del Corpus en Valdepeñas, puede deducirse la *participación en la liturgia*, sea en las celebraciones eucarísticas en general o en la misa *de la fiesta del Corpus Christi*. El cabildo eucarístico de Valdepeñas posee su propio equipo de vestidura litúrgica para la misa:

“una casulla de carmesy (...) con una çenefa de oro fino / un alva de lienço blanca con estola e manipulo del mismo carmesy de la casulla con su çinta”¹⁸⁵.

Martin de Juan Alonso, con unos dineros que puso la cofadria”.- 1537, septiembre 3, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 127v.

¹⁸⁴ Al menos, así se hace en las iglesias parroquiales, cuyo ajuar integra muchas veces “colchas”, “antecamas”, “almohadas”, y en general paños de terciopelo, damasco, etc., que pueden deshacerse y servir como paramentos para altares, retablos, suelos del presbiterio, atriles, cortinajes..., y por supuesto, para vestir imágenes: de la Virgen y su Niño, de santos y de santas. En otro orden de cosas, se sabe que en la época resultaban muy apreciadas las donaciones a favor de las iglesias que los poderosos hacían de sus ropas personales y ropas del ajuar doméstico (para uso u ornamentación en las alcobas, lo mismo que los objetos de dicho ajuar en oro y plata, para adornar o utilizar en comida y bebida, mencionados antes).

¹⁸⁵ 1537, septiembre 3, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 127r.

Hay que notar que es una vestimenta rica, compuesta de casulla con “todo su aparejo” (según las expresiones de los inventarios) sin excluir ni el alba, lo que indica una riqueza especial, ni el “cíngulo” o cinta, que se usaba para ceñir el alba, aunque se debe advertir que falta el amito. La misma cofradía tiene también su propio cáliz de plata con su patena¹⁸⁶.

¿Cuáles serían las ocasiones de uso de estos elementos litúrgicos? Podría tratarse de las *celebraciones funerarias* que corrieran a cargo de la cofradía: entierros, aniversarios, exequias en general; de los propios cofrades, de un lado, y de los benefactores de esta hermandad, de otro. Entonces, quizás emplearan también un cierto “panno de terciopelo negro con una cruz de brocado e unas letras de oro de bastidor en los lados” que consta en su inventario¹⁸⁷, y que por su color y factura (pañó negro con alguna ornamentación, la cruz en especial, en relieve o en otro color destacado sobre el fondo oscuro) corresponde perfectamente al esquema del “panno negro (...) para sobre las andas” que tanto muchas iglesias parroquiales como bastantes cofradías tienen dedicados para enterrar a sus cofrades o personas allegadas como bienhechores. Hay, sin embargo, un dato discordante: si bien es cierto que el citado paño negro puede tener este uso funerario (sobre las andas, pero también para confeccionar las “tumbas” o túmulos que a veces se simulan para decir las misas o vigilijs de aniversario, con velas alrededor), en cambio la casulla y demás prendas complementarias se asimilan peor al mismo uso, al ser de color carmesí y no negro¹⁸⁸. No es descartable, sin embargo, que la citada vestidura se utilizara en las celebraciones *pro defunctis* asumidas por la cofradía.

¹⁸⁶ Como se indicaba arriba, se hizo con la plata de una cierta taza de plata donada añadiendo más metal precioso a partir del dinero aportó la cofradía.- Ibid., fol. 127v.

¹⁸⁷ Ibid., fol. 127r.

¹⁸⁸ Nótese que la costumbre más arraigada en la zona era revestir los clérigos casullas negras y capas negras en los ritos mortuorios. *Vid.* el apartado correspondiente en las páginas dedicadas a los *Ornamentos, vestiduras litúrgicas* de este trabajo.

Pero este uso no supondría una actividad realmente característica de los cabildos eucarísticos. Al hilo de la posesión de tales elementos litúrgicos, que no consta que posean otras cofradías del Corpus como ya se ha indicado, puede sugerirse la participación de la cofradía en los *actos litúrgicos de la fiesta del Corpus Christi*.

En efecto, el equipo de casulla, alba, estola y manípulo podría emplearlo en la misa mayor solemne de esa festividad el presbítero capellán vinculado a la cofradía, si es que en este caso existía un vínculo permanente entre el cabildo y un sacerdote capellán. Esto era muy frecuente, de manera que un clérigo recibía un salario de determinada cofradía, o de varias¹⁸⁹. Quizás el supuesto capellán podía revestir los ornamentos citados como concelebrante en esa misa solemne de la iglesia mayor.

Incluso podría revestirlos el cura parroquial. Pero como lo normal sería, más bien, que éste recurriera a ponerse las vestiduras más lujosas del ajuar propio de la iglesia parroquial para presidir la celebración, otra posibilidad es que un nada improbable capellán propio (fijo o requerido al efecto) revistiera esa casulla con su aparejo de prendas complementarias en *otras misas* especiales celebradas también en torno a la fiesta del Corpus Christi aunque no, quizás, el propio día en sí y en su misa mayor; es decir: en las misas de toda la Octava del Corpus, o bien en una misa de la vigilia --víspera-- del Corpus. Aplíquese lo mismo al uso del

¹⁸⁹ Hay muchas menciones de capellanes que sirven cofradías por salarios en torno a los 800-1.000 mrs. anuales, en el llamado *Libro de los Beneficios del arzobispado de Toledo*, sin fecha, que hemos datado en 1501.- A.H.N., Universidades y Colegios, Libro 1192 F. Por ejemplo, cita en Almagro al capellán Alvar Ferrandes (clérigo diocesano), que sirve la cofradía de San Pedro y San Pablo, por lo que le dan 1.000 mrs. de salario, y además sirve otras tres cofradías de la misma villa (fol. 84r). En cuanto a Valdepeñas, el mismo documento sólo cita nominativamente la cofradía de San Andrés y la del Bacín de las Ánimas del Purgatorio, con un mismo capellán para ambas; y además otro cierto capellán, “Ruy Sanchez, clérigo de la diócesis”, al cual “de dos cofradías le dan” 1.800 mrs. pero que vive también de servir otras capellanías, una para alguna finalidad colectiva, pues el salario se lo da el pueblo (y es alto, de 6.000 mrs., por lo que debe de tratarse de misas con periodicidad frecuente), y otras dos de carácter particular, encargadas por personas en su testamento, que le reportan veinte reales cada una pagados periódicamente por “ciertos albaceas” (Ibid., fol. 85r).

cáliz y patena de plata que tiene la cofradía: se podría sacar por un concelebrante en la misa mayor de la fiesta, o bien en misas propias del cabildo relacionadas con la misma festividad.

En todo caso, los elementos de uso litúrgico señalados avalan la suposición de la participación de una hermandad del Corpus Christi en actos de culto *litúrgicos* propiamente dichos. Suponemos que, lógicamente, abarcan el día de la fiesta dedicada al Santísimo Sacramento. Y que la participación no se limitaría a la clerical por delegación del cabildo, sino que los cofrades concurrirían a los oficios divinos del día (canto de tercia, al menos, antecedendo a la misa), con su misa mayor previa a la procesión. Y probablemente asistirían a los ritos de la víspera: vigilia, horas canónicas de vísperas..., contribuyendo con ello a la solemnidad de una fiesta tan parroquial y pública.

El inventario de la misma cofradía de Valdepeñas proporciona otros datos expresivos sobre la participación de los cofrades en actos *extralitúrgicos*, pero no menos importantes, asociados también seguramente a la festividad citada. Nos referimos a la *procesión solemne* del Corpus.

Creemos que ciertos objetos y referencias de tal listado indican, de un lado, la presencia institucional de la cofradía en la procesión, y de otro la participación concreta de los hermanos en el cortejo portando luces. Dicha presencia de la asociación como entidad va expresada simbólicamente --con independencia del número de cofrades que acudieran--, manifestándose en el emblema propio: el pendón. La cofradía posee, en efecto, un pendón que lleva la representación de la Eucaristía (“pintado el Santísimo Sacramento”)¹⁹⁰, bien guardado en un arca, y sabemos que recientemente (en relación con la visita de 1537) ha incorporado el uso de “otro pendon nuevo”. Por otro lado, parece que los cofrades se integraban en el cortejo que acompañaba a la custodia llevando candelas encendidas. El pendón o estandarte abriendo las filas de cofrades en comitiva procesional con su vela respectiva, enmarcando el paso de la custodia

¹⁹⁰ 1537, septiembre 3, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 127r.

llevada solemnemente por las calles, supone la función de realce y acompañamiento a la Eucaristía cumplida por la cofradía cuya advocación implica precisamente esta actividad.

Los registros del inventario sugieren orden, disciplina y organización en el modo de preparar su participación los miembros de la cofradía, por lo que parece que debían de asistir todos o la gran mayoría, reuniéndose antes en la casa del cabildo, y se entiende que todo ello daría como resultado la apariencia de un cortejo debida y ordenadamente conformado.

Los datos escuetos del inventario son éstos:

“Un pendon donde esta pintado el Santisymo Sacramento /
un arca de ripias para tener el pendon e la çera de la cofadria /
otra arca pintada para tener las candelas /
otra arca pequenna en que lieva el monidor las candelas para dar a los
cofadres / (...)
tres pares de hachas con sus clavos de madera /
otro par de hachas con sus clavos de madera / (...) /
Otro pendon nuevo”¹⁹¹.

Así, parece que con esa cera que la cofradía va adquiriendo confeccionan candelas o velas, y las hacen con tiempo para poder utilizarlas en su momento. Los cofrades deben acudir al “monidor” o muñidor que proporcionará a cada uno su candela tomada del arcón correspondiente; el tal muñidor quizás se ha encargado previamente de convocar a los hermanos, pero desde luego sí se ha dedicado a seleccionar adecuadamente las velas necesarias, trasladándolas a la pequeña arca de donde las tomará cada cofrade. El pendón delante de todos tendría que formar o colocarse, y quizás detrás de su portador irían inmediatamente las hachas o ciriales.

También en la línea de la participación de cofrades del Corpus en la procesión de la fiesta, que es deseable documentar en más localidades, poseemos

¹⁹¹ 1537, septiembre 3, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fols. 127r-127v.

otro testimonio que, excepcionalmente, no pertenece a las “tres cofradías” (Valdepeñas, Villarrubia, Valenzuela) conocidas en fecha tardía.

En efecto, aparte de esos tres casos con inventarios expresivos que van más allá de los bienes raíces y que de forma directa informan sobre actividades de culto eucarístico ejercidas por cofradías del Corpus, en el bloque integrado por el resto --sin listados de ese tenor-- hay alguna ocasión en que se rompe el estereotipo de las fórmulas de los libros de visitas y aparecen referencias indirectas a la participación de la cofradía en la fiesta del Corpus Christi. Ocurre de modo casual, al hilo de cierto mandato de los visitantes relativo a necesidades que se deben cubrir y, a decir verdad, sólo una vez. Es el caso de la cofradía del Corpus Christi de la villa de Argamasilla, en el Campo de Calatrava. La inspección de 1510 sobre ella revela que actúa también como cauce de oficios *pro anima* (hay una referencia a la obligación de decir una misa cada miércoles, piénsese en algún benefactor que dejó este encargo como si se tratara de una capellanía, algo muy común en las cofradías del Corpus alcarreñas), pero lo más interesante ahora es que menciona la *participación de los cofrades en la procesión de la fiesta del Corpus* llevando velas. Los visitantes ordenaron que, para usar en esta misma ocasión, se hicieran “dos hachas” o “blandones”, que se añadirían a las “candelas pequennas”¹⁹². Además, aludían a la compra de cera como uno de los conceptos de gastos, lo que puede referirse también a la citada procesión del Corpus, o bien a la luz permanente junto al sagrario, o quizás a la iluminación del Sacramento cuando es llevado fuera del templo como Viático.

También la cofradía del Corpus Christi de Villarrubia poseía su cera (“un caxon de pino para la çera de la cofadria”¹⁹³), lo que sugiere el mismo uso: velas llevadas por los cofrades en la procesión del Corpus correspondiente en dicha localidad, Villarrubia, o bien acompañamiento iluminando el Viático; o quizás

¹⁹² 1510, marzo, Argamasilla. Ibid., Leg. 6076, núm. 12, fol. 238r.

¹⁹³ 1549, octubre 25, Villarrubia, cofr. Corpus Christi. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 1v.

también las utilizarían para la conducción de los difuntos desde la casa a la iglesia para su enterramiento, ya en el terreno de la función funeraria de la hermandad.

Y finalmente, respecto a la *procesión* en sí misma, de nuevo en el caso de la cofradía de Valdepeñas es muy posible que este cabildo se encargara de enriquecer ornamentalmente la conducción triunfal y pública de la Eucaristía. En su inventario se registra, en efecto,

“una custodia dorada e con quatro angeles e con sus andas”¹⁹⁴.

Es ésta una suma de elementos, recipiente eucarístico portado en andas y enmarcado con ángeles, que recuerda claramente el modo de llevar las sagradas especies en la procesión del Corpus Christi según se conoce para otros lugares como Sevilla: en arcas conmemorativas del arca de la Alianza decoradas con serafines; en relicarios a los que seguían representaciones vivientes de ángeles, entre otros personajes (profetas, apóstoles, discípulos, pastores...), etc.¹⁹⁵

Si la citada custodia con sus ángeles, propiedad de la hermandad eucarística de Valdepeñas, constituía un conjunto --como parece-- a modo de tabernáculo transportable o custodia flanqueada por el cuarteto de ángeles, sobre una base a la que podían aplicarse andas para llevarlo en alto, visiblemente; y si esto era, entonces, el núcleo de la procesión del Corpus pues allí era portado y mostrado el Santísimo Sacramento, entonces el papel de esta cofradía eucarística de Valdepeñas era realmente importante en la fiesta del Corpus, pues el cabildo suministraba la propia escenografía principal, la especie de carroza portadora de la Eucaristía¹⁹⁶.

¹⁹⁴ 1537, septiembre 3, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 127v.

¹⁹⁵ Partiendo de la fecha de 1454, cuando parece que se documenta la primera procesión del Corpus Christi sevillana y también castellana, puede verse una completa descripción en V. LLEÓ CAÑAL: *Arte y espectáculo. La fiesta del Corpus Christi en la Sevilla de los siglos XVI y XVII*. Sevilla, 1975.

¹⁹⁶ Puede advertirse que en el inventario todo esto se cita justamente a continuación del pendón nuevo. A veces esta relación de contigüidad en los registros ilumina la propia relación entre los objetos. Ignoramos si éste es el caso, pero no habría

Quizá pudiera aplicarse lo mismo, para la localidad de Villarrubia, a su cofradía del Corpus Christi: su contribución a la procesión con elementos que contribuían a solemnizarla. De un lado, emplea un *palio para llevar el Sacramento*, tal como refiere su inventario; pudiera tratarse del que cubre la custodia en la procesión, pero hay que advertir que también pudiera estar dedicado para cualquier ocasión en que es sacada la Eucaristía, al llevarla en comunión como Viático, al conducirla por el templo en la liturgia del Jueves Santo, etc. Es descrito así:

“Un panno de seda morisca viejo con una cruz de terciopelo negro para llevar el Santisimo Sacramento y quatro varas para llevar el dicho panno”¹⁹⁷.

Y de otro lado, hay un dato de interpretación difícil: en su inventario tiene “una corona de plata de la ymagen” y “una caja de madera en questá”¹⁹⁸. ¿Es alguna imagen relacionada con la procesión del Corpus Christi, o con alguna figura vinculada al culto eucarístico? Respecto a esto último, no hemos constatado que en la iglesia parroquial de Villarrubia haya alguna imagen de Jesucristo. La iglesia está dedicada a Santa María, o Santa María la Mayor, y en ella sí hay una imagen de bulto de la Virgen María, con ropas reseñadas en inventarios de 1491, 1502, 1510..., así como imágenes de santos, sin especificar¹⁹⁹ aparte de otras conocidas,

que descartar que la mención de “otro pendon nuevo con una custodia dorada e con quatro angeles e con sus andas” indique que si la apertura de la procesión podía hacerse con la cruz grande y rica de la iglesia parroquial y detrás un pendón de la cofradía del Corpus, el cierre del cortejo podía estar marcado por el otro pendón de la misma cofradía yendo detrás de la custodia portada en andas.

¹⁹⁷ 1549, octubre 25, Villarrubia, cofr. Corpus Christi. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fols. 1v-2r.

¹⁹⁸ 1549, octubre 25, Villarrubia, cofr. Corpus Christi. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 1v.

¹⁹⁹ Por ejemplo, en 1502 se citan camisas, roquetes, bonetes, sargas de corales, etc., todo de la imagen de Nuestra Señora (Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fols. 174r-174v.). Y más adelante, tres camisas de santos y dos camisas de la Virgen, en 1510 (Ibid., Leg. 6076, núm. 29, fol. 298r).

una de Nuestra Señora de la Concepción y otra de Santa Ana²⁰⁰. Seguramente, la corona de plata que tiene y guarda cuidadosamente la cofradía del Corpus Christi pertenece a la imagen de la Virgen de la iglesia parroquial, la más venerada, vestida y adornada. La cofradía del Corpus participaría en su fiesta y contribuiría a su honra y quizás a la procesión en la fiesta mariana de que se tratase (probablemente, coincidiendo con la Asunción, 15 de agosto), asistiendo los cofrades y aportando detalles ornamentales como esta corona de plata. Sin embargo, no puede descartarse que se tratara de alguna imagen que tuviera que ver con la procesión del Corpus, según la advocación específica de esta hermandad²⁰¹.

Además de todo esto, hay indicios de que el mismo día de la fiesta del Corpus Christi o en los sucesivos, y en la víspera (en realidad, la tarde de la víspera forma parte de la propia festividad), tenían lugar *actos propios de la organización interna* de la cofradía. En esencia, una reunión anual del cabildo, que incluía la toma de cuentas al mayordomo y la elección de otro para todo el año siguiente. Por ejemplo, las cuentas de la cofradía de ese nombre en Daimiel, examinadas por los visitantes calatravos en diciembre de 1509, son en realidad las que ya habían tomado miembros del cabildo al mayordomo correspondiente en el día mismo de la fiesta del Corpus Christi de dicho año 1509, tal como

²⁰⁰ “... dixerón que en la iglesia mayor desta villa esta el Santísimo Sacramento y que hay otras imagenes de Nuestra Señora y Concepcion y un retablo de Señora Santa Ana y otras imagenes de pintura y bulto”.- 1575, diciembre 12, Villarrubia. “Relaciones” ordenadas por Felipe II, resp. 51, p. 610.

²⁰¹ Podría ser alguna imagen de bulto sacada en la procesión de esta festividad; o incluso la mencionada corona pudiera servir para complementar atuendos de personajes representados en la procesión del Corpus Christi, si es que se seguía este uso como en otros lugares de la Península (personajes aislados o bien escenas evangélicas integradas por grupos inmóviles disfrazados --animados con un dramatismo progresivo al transcurrir el siglo XVI). Lo último parece poco probable, al tratarse de un solo elemento ornamental; es dudoso que si a los cofrades les correspondía asumir diversos disfraces para representar ciertos papeles, la cofradía contara con este único detalle de ajuar, aunque sea una corona de plata. El objeto y el metal precioso del que está hecho encaja mucho mejor con la tradición de los adornos de las imágenes de bulto de las iglesias, en particular las de la Virgen con o sin su Hijo.

explícitamente se indica²⁰². Del mismo modo, se toma como referencia de datación justamente esta fiesta del Corpus (y no la mención de un día y un mes, o bien se usan las dos formas) al reseñar las cuentas de la cofradía de igual nombre en Valdepeñas. La fiesta sirve para marcar el final y el inicio del ejercicio económico, la toma de cuentas y el cambio en el oficio de mayordomo: se registra en el libro de la visita que hubo ya una “esaminación” de las cuentas el día del Corpus Christi de 1537 hecha por el “cabildo e cofadria e diputados”, que las requirieron al “mayordomo e peostre” Juan García; antes de ello, el día del Corpus Christi de 1536 también habían tomado las cuentas, y previamente, lo habían hecho autoridades calatravas en distintas fechas²⁰³.

También debía de ser así en otros casos aunque no se mencione expresamente la festividad del Corpus, ya que a menudo corresponden al mes de junio las fechas de exámenes de cuentas precedentes --acompañados de la elección de nuevo prioste o mayordomo--, siempre que sean los realizados en el seno de la propia cofradía²⁰⁴ y no por agentes externos; en cambio, la fecha varía

²⁰² Por ello el mayordomo que ofrece cuál es el balance del periodo (1508-1509) es diferente al que encuentran los visitadores en diciembre de 1509: había cambiado ya la persona que ocupaba el cargo, y la sucesión en la mayordomía, con el traspaso del dinero de la cofradía, se había producido justamente en la jornada de la festividad del Corpus de 1509, en junio probablemente. *Vid.* 1509, diciembre 12, Daimiel. *Ibid.*, Leg. 6076, núm. 3, fol. 60r.

²⁰³ La visita de septiembre de 1537, al inspeccionar las cuentas de la cofradía, va repasando inspecciones anteriores desde la de los visitadores generales de 1534, que fueron Frey Sebastián de Mera, Sacristán del Sacro Convento de Calatrava, y frey Tello Ramírez de Guzmán, comendador de Moratalaz. Y así, además de aludir a otras cuentas tomadas después de éstos por los gobernadores de la provincia del Campo de Calatrava, el texto de 1537 hace referencia a los exámenes de cuentas realizados en días de la fiesta del Corpus, si los realiza internamente la cofradía sobre el prioste elegido, saliente, que debe mostrar el balance del año. Los visitadores de 1537 no van más allá en la inspección de lo que habían ido los cofrades el 10 de junio o fiesta del Corpus del mismo año; declaran aprobadas y dadas por buenas las cuentas - 1537, septiembre 3, Valdepeñas, cofr. Corpus Christi. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 9, fol. 128r.

²⁰⁴ Entre otros ejemplos, puede alegarse el de la cofradía del Corpus Christi de la villa de El Moral. El cabildo tomó cuentas al prioste Fernando Martínez de la Crespa el día 11 de junio de 1501. Y se sobreentiende que también en ese día fue elegido el siguiente, otro vecino de El Moral (y cofrade seguramente), Juan García de las Aberturas, ya que cuando se indica que Fernando Martínez, el prioste de 1500-1501, resultó

mucho si se trata de visitantes generales de la Orden o de oficiales concejiles eventualmente, o bien del gobernador calatravo de la provincia: las inspecciones de todos ellos se pueden realizar en cualquier época²⁰⁵.

Como se sabe, la fiesta del Corpus Christi es una de las fiestas móviles dependientes de la fecha de la Pascua en cada año: corresponde al jueves siguiente a la Octava de Pentecostés²⁰⁶ o, si se quiere, el jueves posterior a la fiesta de la Santísima Trinidad²⁰⁷. Puesto que el día o domingo de Pascua, en función del

“alcanzado en” cierta cantidad de trigo y que “alcançó” a la cofradía en una suma de dinero, se le ordena también que “acuda con” ello al prioste siguiente, Juan García; y a éste, el nuevo, que pague a la cofradía esos maravedíes que han resultado como saldo negativo en el ejercicio anterior. 1502, enero 8, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 26, fol. 106r.

²⁰⁵ Tomando como referencia el caso indicado en la nota anterior, el de la cofradía del Corpus Christi de El Moral, se aprecia que la visita es realizada el 8 de enero de 1502; pero los freiles calatravos visitantes no realizan una inspección formal de las cuentas de la cofradía en este día de enero. Si lo hicieran, obtendrían un examen incompleto, por hallarse el ejercicio anual de este cabildo aproximadamente en su mitad, con algo más de un semestre transcurrido: se inicia y termina en la fiesta del Corpus cada año, y la última ha sido hacia el 11 de junio. Así, no tendría sentido hacer el examen de cuentas propiamente dicho en el estado en el que estén cuando los visitantes llegan (habría gastos pendientes, ingresos por percibir, etc.). Por ello, se remiten a la última toma de cuentas, hecha al cerrarse el año cofradiero, en su fiesta o en torno a ella, y por eso hay un desfase entre la fecha de la visita, de un lado (enero de 1502) y la fecha de la última información sobre el estado económico de la cofradía (junio de 1501).

²⁰⁶ Así lo estableció la bula *Transiturus* de 1264, del papa Urbano IV (antiguo arcediano de Lieja), que instituyó la nueva solemnidad. Su aceptación universal no llegó sino hasta las dos primeras décadas del siglo XIV, a raíz de la promoción de que fue objeto la fiesta por parte de los papas que la tuvieron que poner en vigor de nuevo, Clemente V (1311-1312) y después Juan XXII (1317).- P. JOUNEL: “El año”, en Parte IV: “La liturgia y el tiempo”, de A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, Herder, 1992 (4ª ed. actualizada y aumentada), p. 995.

²⁰⁷ Parece más adecuado referirse al *jueves posterior a la Octava de Pentecostés* porque la fijación de la fiesta del Corpus en ese día fue anterior a la fijación oficial de la Trinidad en tal domingo (Octava de Pentecostés), aunque ya se celebrara en esa fecha en algunos ámbitos.

En efecto, esta fiesta en honor de la Santísima Trinidad, no existente en Oriente como tal fiesta con oficio litúrgico propio, se instituyó como obligatoria en Occidente sólo desde 1334; lo hizo el papa Juan XXII, quien a la vez la dejó señalada para el domingo después de Pentecostés. Antes de esto, se conoce la tradición de evocar el misterio de la Trinidad en la liturgia ya desde el siglo VII, también coincidiendo con el domingo indicado. Pero la solemnidad tardó en ganar terreno, dada la reticencia de papas

calendario lunar y en relación con el equinoccio de primavera, puede caer entre el 22 de marzo y el 25 de abril²⁰⁸, el jueves fiesta del Corpus Christi puede caer desde el 21 de mayo hasta el 24 de junio; con muchas probabilidades de ser celebrada en el mes de junio, por lo tanto.

Presumiblemente, durante la jornada de esta festividad o en la víspera la cofradía tendría también *actos de fraternidad* para *fomentar la cohesión interna* entre sus miembros: harían comida de hermandad y quizás distribución de caridades (y tal vez corridas de toros), según el esquema celebrativo que seguían las demás fiestas cofradieras (y religiosas en general) tenidas en honor de patronos en días especiales fijos.

Tanto las comidas como las caridades a menudo eran vistas con recelo por parte de los visitantes, aunque en el caso de las cofradías del Corpus Christi que hemos documentado sólo en una ocasión aquéllos manifiestan sus reticencias a ciertos cofrades (los de Villarrubia), y denuncian abusos y desórdenes.

Las comidas celebrativas de las cofradías (consideradas éstas en general) absorbían cantidades excesivas de sus recursos²⁰⁹, a juicio de los freiles. (En la

de los siglos XI y XII (estimaban que la honra de la Trinidad era continua en el *Gloria Patri*, sin necesidad de dedicarle un día concreto). Si finalmente se impuso, fue por la influencia del benedictinismo reformado: Cluny y el Císter la celebraban, pero variaba el momento: los cluniacenses lo hacían en la Octava de Pentecostés y los cistercienses en el domingo previo al Adviento. Prevalció la primera fecha, como se ha dicho.- P. JOUNEL: *Ibid.*, pp. 992-993.

²⁰⁸ En origen, la referencia es el día de la Pascua judía: el 14° del mes de Nisán. Pero pronto hubo divergencias para el cálculo de la incidencia de esa fecha lunar sobre el calendario solar, y además entre las iglesias cristianas (desde el siglo II) se tendía a llevar el día de la Pascua al “primer día de la semana” o domingo. El Concilio I Ecuménico de Nicea del año 325 definió la Pascua como el domingo que sigue al 14° día de la luna pascual; ésta es la luna posterior al equinoccio de primavera (fijado el 21 de marzo). Dicho de otro modo, es el domingo siguiente al plenilunio inmediatamente posterior al equinoccio de primavera. Sobre las fiestas móviles del calendario eclesiástico, determinadas por el calendario lunar, y las fórmulas diversas para determinar la fecha de la Pascua, puede verse el manual de Santos A. GARCÍA LARRAGUETA: *Cronología (Edad Media)*, pp. 27 y ss.

²⁰⁹ Quizás cierta recriminación --y corrección-- de los visitantes calatravos de 1510 al cabildo de Corpus Christi en El Moral tenga que ver con ello: denuncian que habitualmente no se hace cargo al prioste del vino que se recoge y se gasta, y ordenan

misma línea, éstos consideraban absolutamente reprobables las frecuentes ocasiones que los oficiales concejiles comían y bebían a costa de los propios de los concejos, con cualquier pretexto.) Y las “caridades” que hacían no eran a veces los gestos de liberalidad que puede suponerse en favor de los necesitados, sino un modo de designar los banquetes en que participaban los cofrades.

En este contexto, como se ha dicho, en cuanto a las cofradías del Corpus sólo en un caso encontramos que los visitantes reprueban ciertos excesos. Se trata de la de Villarrubia, una de las “tres cofradías del Corpus” para las que, en el Campo de Calatrava, hay más información y más expresiva, coincidiendo con lo tardío de las visitas. De nuevo cabe suponer que esto puede extrapolarse hacia atrás en el tiempo y a la generalidad de las demás cofradías: emerge en esta visita por la prolijidad inherente a la inspección, pues las visitas crecen en detalle con el tiempo. O bien, sin hacer extensivo el fenómeno a otras hermandades, lo que es indudable es que, al menos en esta cofradía del Corpus de Villarrubia, había celebraciones de hermandad con banquetes inmoderados y en suma se daban situaciones propicias a la desviación de lo religioso a lo profano. Algo, por otro lado, muy lógico y, como se ha indicado, documentado también para cofradías no eucarísticas. El mandato de los visitantes al respecto es el siguiente:

“Y porque de las dichas quantas resultó que en la colaçion que davades la bispera e día de la fiesta se hazia mucho gasto exçesivo e desmoderado, y para que de aqui adelante no se haga, de parte de su magestad e horden vos mandamos que no gasteys ni mandeys gastar en la dicha colaçion cosa alguna de los bienes de la dicha cofadria, y si alguna colaçion quisieredes dar, sea de vuestros propios bienes. Lo qual hazed e cumplid con aperçebimiento que lo que en ello gastaredes o mandaredes gastar lo

hacerlo así en adelante.- 1510, febrero, El Moral. Ibid., Leg. 6076, núm. 22, fol. 2v. Es decir, parece que se dejaba al margen de la contabilidad el vino obtenido como rendimiento de las varias viñas que tenía la cofradía; ¿tal vez para evitar que quedara registrada una parte de su “gasto”, difícilmente justificable por derivarse al consumo de los propios cofrades en sus banquetes?

pagareys de vuestros propios bienes, y lo mismo mandamos a los dichos mayordomos e lo mismo so la dicha pena”²¹⁰.

Nótese que, en efecto, la colación o comida de hermandad de la cofradía eucarística tenía lugar el propio día de la fiesta del Corpus Christi, pero también en la víspera (“la colación que davades la bispera e día de la fiesta”): es decir, la celebración se desdoblaba en dos momentos o, si se prefiere, se prolongaba por dos días, el miércoles precedente, y quizás entonces el banquete era vespertino, y el jueves propio de la festividad del Sacramento.

- OTROS MODOS DE VENERACIÓN AL SANTÍSIMO SACRAMENTO.

Por último, cabe hacer alguna referencia a *otras actividades de culto eucarístico*, fuera de la festividad del Corpus Christi, promovidas por las cofradías dedicadas al Sacramento o en las que participaran.

- Así, sabemos que al menos en alguna de las villas donde existen estas hermandades, la iglesia parroquial podía contar con su colaboración para determinados elementos de realce de la Eucaristía en los días y ritos correspondientes del *triduo pascual*, *Jueves Santo* y *Viernes Santo*. En efecto, la cofradía del Corpus de Valdepeñas incluye entre los objetos de su propiedad

²¹⁰ 1549, octubre 26, Villarrubia, confr. Corpus Christi. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 52r.

“un candelero de madera donde se ponen las hachas el Jueves e Viernes Santo en la yglesya / tres pares de hachas con sus clavos de madera / otro par de hachas con sus clavos de madera”²¹¹.

Más arriba, se relacionó la mención de estas “hachas” con la procesión del Corpus: por resultar complementarias del pendón y las candelas que portan los cofrades en ella, y porque para otras cofradías del Corpus en otras villas se sabe que se ve preferible sacar hachas o blandones para abrir el cortejo, como se vio para el caso de Argamasilla en el Campo de Calatrava. Sin embargo, ahora sugerimos este otro uso para tales hachas, no incompatible con el de la procesión, que además parece tan lógico según la expresión y el orden en que aparecen consignadas en el inventario. Es indudable, en todo caso, que la cofradía del Corpus Christi de Valdepeñas contribuye con objetos y probablemente colabora activamente en su arreglo y preparación, al llamado “monumento” del Jueves Santo. Como se sabe, en este “monumento” la disposición de una ornamentación cuidada (en la que se incluiría la profusión de luz) para el recipiente de la Eucaristía, colocado en un lugar especial a donde se ha llevado desde el sagrario en procesión, las sagradas especies quedan ofrecidas a una veneración prolongada hasta una parte del día siguiente, Viernes Santo. Este uso constituye un modo singular de realzar la institución de la Eucaristía y una oportunidad ofrecida al pueblo de adorar el Santísimo Sacramento. Pues bien, además, seguramente es una ocasión privilegiada para que una hermandad eucarística muestre su devoción; ignoramos hasta qué punto y con qué actos, comunitarios de la cofradía o no, pero sí sabemos, como se ha visto, que los cofrades suministran el soporte y modo de iluminación especial para el Sacramento llevado a su “monumento” en estos días de la Pascua.

- Creemos también que, en algunos casos, hay cofradías del Corpus que funcionan al modo de “demandas” encargadas de sufragar permanentemente la luz

²¹¹ 1537, septiembre 3, Valdepeñas. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 9, fols. 127r-127v.

que debe arder delante de los sagrarios en las iglesias parroquiales. Así lo muestra la exhortación siguiente dirigida al “cabildo mayordomos e cofadres” de la cofradía del Santísimo Sacramento de Valenzuela:

“Y porque por el gasto de las dichas cuentas pareçe que los gastos que se hazen de los maravedis de la dicha demanda ser justos, por se gastar *en çera e açeyte para alunbrar el Santissimo Sacramento*, de parte de su magestad e horden vos encargamos e mandamos procureys de distribuir e gastar los dichos maravedis y çera e açeyte como hasta aqui lo aveys hecho, pues es cosa de que Dios Nuestro Señor es servido, e no los gasteys ni mandeys gastar en otras cosas, so pena de los pagar de vuestros propios bienes”²¹².

El tenor de lo expresado indica, seguramente, que la iluminación del Sacramento a la que se refiere el texto es la de la luz que arde continuamente ante las especies reservadas en el tabernáculo (no descartamos la iluminación que acompaña a la Eucaristía al ser sacada del templo, pero creemos que no se refiere a esta ocasión el párrafo transcrito).

Es decir, estos cofrades de Valenzuela toman como una misión propia la función de honra y veneración a las sagradas especies reservadas, lo que normalmente desempeña la parroquia en otros casos. En efecto, lo habitual es que las iglesias parroquiales aseguren la condición digna de la reserva sacramental, como sabemos: o bien aportando las velas y pagando el aceite de una lámpara que arde ante el sagrario, o bien sirviendo el templo parroquial como cauce para que durante sus celebraciones --misa de domingos y fiestas en particular-- se pida, demande, o se pase el “bacín” de la demanda de la “lumbraria”.

Por ello, la cofradía llamada “del Santísimo Sacramento” de Valenzuela (con un nombre quizás significativo en relación con este modo de veneración, continuado y estático²¹³), parece estar, tal vez más que otras hermandades

²¹² 1549, noviembre 30, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 95v.

²¹³ Como ya se apuntó, la expresión “Santísimo Sacramento” suele asociarse más a la reserva, y a su ostensión fuera de la misa --incluyendo el transporte de las especies sagradas en comunión a los enfermos y como Viático--, que el término “Corpus Christi”, habitualmente vinculado a la fiesta de ese nombre y a la consagración en la misa.

eucarísticas, muy identificada con la institución parroquial, como asociación que, en el marco de la iglesia que agrupa a toda la feligresía, asume *en ella* funciones relacionadas con el culto al Sacramento, pero no sólo *incorporándose*, para realzarlos más, a *actos* concretos desarrollados de todos modos por iniciativa del clero parroquial, y en momentos puntuales de este culto a lo largo del año (procesión de la fiesta del Corpus); sino como una hermandad que realmente tiene iniciativas, considerando a su cargo la tarea de recaudar limosnas (se habla, al examinar su contabilidad, de “las cuentas de los propios *e limosnas*”, y como se ha visto, hay referencia específica a “la demanda” en los textos de la visita a esta cofradía), para mantener viva la luz ante el sagrario además de colaborar muy activamente, como se verá a continuación, en el realce de la conducción del Sacramento fuera de la iglesia para llevarlo como comunión a los enfermos.

La mencionada cofradía de Valenzuela sería un ejemplo prototípico de cofradía eucarística, comprometida durante todo el año en todo o casi todo lo relativo a la devoción hacia el Santísimo Sacramento (nada sabemos sobre posibles actos, en esta localidad, de exposición y bendición programados como cauce de piedad extralitérgica). Aparece como una fusión de dos fenómenos: por un lado, las “demandas” institucionalmente gestionadas por los concejos en otros lugares, que también se ocupan de sostener económicamente la iluminación perpetua de los sagrarios; y por otro lado, las cofradías de muchos sitios que parecen primar el aspecto testimonial-público de la veneración al Corpus, cuyos cofrades casi se limitan --según reflejan las fuentes-- a participar en la procesión de la fiesta además de sufragar misas por las almas de los hermanos y de bienhechores ajenos. En cambio, la de Valenzuela asumiría como hermandad de personas devotas lo que otros concejos toman como frío aunque piadoso deber, y también se mostraría como agrupación dispuesta no sólo al realce, sino propiamente al servicio y financiación permanentes, de todo lo que sacramentalmente compete a la parroquia si tiene que ver con la Eucaristía.

- Y por último, cabe deducir que hay cofradías del Corpus Christi que contribuyen al realce de la conducción del Santísimo Sacramento como *Viático*, al ser llevado en comunión a los enfermos entre el templo y la casa del feligrés. Podrían colaborar al realce de este ritual acompañando al presbítero portador de la Eucaristía con luces (sus candelas, cajones de cera, etc., están suficientemente documentados); pero también suministrando (¿y llevándolo los cofrades?) el palio para ir cubriendo la custodia o el recipiente eucarístico de que se tratase, llevado con notoriedad y solemnidad.

Se ha hecho ya referencia al palio que figura entre los objetos de la cofradía del Corpus Christi de Villarrubia (de seda morisca, con una cruz de terciopelo negro bordada en él, con cuatro varas, “para llevar el Santísimo Sacramento”). Desgraciadamente, en este caso el inventario omite la ocasión en que se usaba: ¿acompañaban los cofrades al Sacramento manteniendo un palio sobre él sólo en la procesión del Corpus? ¿lo hacían a propósito de toda salida de la Eucaristía para llevarla en comunión a un moribundo?

El palio sobre el Viático, en efecto, era algo deseable en los ambientes más devotos de la Eucaristía, y si bien no se refleja la recomendación de su empleo en los concilios y los sínodos hasta pasado el 1500, parece que gentes piadosas e iglesias parroquiales deseosas de venerar mejor al Sacramento trataban de generalizar su uso. Las cofradías eucarísticas eran, en principio, un buen instrumento para todo lo que fuera incrementar la honra a las sagradas especies, como comprendió bien aquella dama, doña Teresa Enríquez, conocida como la “loca del Sacramento” o la “limosnera de Torrijos” que preveía, entre tantas otras cosas, el acompañamiento procesional del Viático en toda ocasión en que saliera del templo, incluyendo llevarlo bajo palio.

Al contrario que en el caso anterior de la cofradía de Villarrubia, poseemos un testimonio inequívoco al respecto, a propósito de la cofradía del Corpus de Valenzuela. Su inventario citaba

“Un panno de damasco colorado con sus caberas de seda *con que sacan el Santo Sacramento / quatro varas para el Santo Sacramento / dos hachas con sus arandelas de hoja de lata / un arca para la çera*”²¹⁴.

El paño con cabos de seda y las varas para *sacar* la Eucaristía componen un palio. Pues bien, en esta ocasión puede afirmarse casi con toda seguridad que se utiliza con ocasión de su transporte como Viático. En realidad, no sería en absoluto incompatible el empleo en toda ocasión, tanto para llevar la comunión como Viático como en la procesión del Corpus (además de otras posibles ocasiones en que sacaran el Cuerpo de Cristo) de un palio sobre la Eucaristía suministrado por una cofradía del Corpus o del Santísimo Sacramento. Pero como se ha dicho, la de Valenzuela se ocupaba, con seguridad, del acompañamiento de las especies consagradas llevadas a los enfermos, conducidas bajo palio. El inventario recogido en una visita lo citaba, como queda dicho: de damasco rojo con extremos de seda, aplicable sobre cuatro varas (objeto asociado a hachas o hachones, cuya iluminación delante del presbítero portador de la Eucaristía es tan característica). Pues bien, un mandato de los inspectores calatravos durante la misma visita viene a aclarar este uso, además de revelar una amplia participación de la cofradía en la “procesión eucarística de hecho” (podemos llamarla así para distinguirla de las procesiones eucarísticas propiamente dichas, sean impetratorias o, sobre todo, conmemorativas-triunfales en la fiesta del Corpus) que se constituye al sacar la comunión para los enfermos²¹⁵:

“Y porque hallamos que teniades un panno de damasco colorado que *sacavades con sus varas ençima* del santissimo Sacramento *quando le sacavades* de la yglesia, e porque aquél en algunas partes paresçio estar gastado, que convenia se hiziese otro e aquello convertir en hazer una

²¹⁴ 1549, noviembre 30, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 17r.

²¹⁵ En el párrafo que sigue han sido señaladas en cursiva las expresiones que reflejan esa indudable involucración personal de los cofrades en el acompañamiento de la Eucaristía al llevarla en comunión, y también la misma diferenciación tipográfica se emplea para marcar la información sobre esto último: se trata de la salida del Santísimo Sacramento desde el templo cuando es llevado como Viático.

capeta para que saque puesta el clérigo *quando llevan el Santo Sacramento a los enfermos*, por tanto de parte de su magestad e horden vos mandamos que dentro de quatro meses primeros siguientes hagais conprar e que se compre damasco colorado, la cantydad que fuere nesçesario, para que se haga un panno cumplido e bien hecho e con su guarniçion e qual conviene, para que se saque ençima del Santo Sacramento en lugar del que *agora sacays*. E del panno que al presente *teneys*, de lo mejor hagais hazer (...) una capeta con su guarniçion e bien hecha, la qual se ponga e saque el clérigo que sacare el Santo Sacramento de la yglesia, para que *lo tengais cumplido*. Pues que aliende de ser serviçio e veneraçion del Santo Sacramento, *es honrra vuestra en sacalle* con el mejor adorno que pudieredes, espeçialmente pues teneys al presente dinero para lo hazer todo o la mayor parte. Y enpeçado a hazer, las buenas gentes convocadas a devoçion y para una tan santa obra ayudaran con sus limosnas como lo suelen hazer para que tengais recabdo, de lo qual mandamos dar e dimos este mandamiento firmado de nuestros nonbres...”²¹⁶.

Adviértase algo interesante a propósito del mandamiento: según esta visita hecha a la cofradía del Santísimo Sacramento de Valenzuela, los cofrades acostumbran a integrar realmente el acompañamiento de la Eucaristía sacada de la iglesia y sostienen las varas del palio. Lo hacen seguramente también en la procesión de la fiesta del Corpus Christi, pero ésta ocurre una vez al año. Lo que llama la atención es el uso de ir con el sacerdote a llevar el Viático a los enfermos, algo que podría ser muy frecuente y requería la disponibilidad prácticamente permanente de unos u otros cofrades. El texto no deja lugar a dudas, ya que se refiere al palio o paño de damasco colorado como utilizado por por cofrades mismos: el que “*sacavades* con sus varas ençima del santissimo Sacramento quando *le sacavades de la yglesia*”. Y la nueva pieza de damasco ha de servir para confeccionar un palio nuevo con su guarnición, que sustituirá al actual, “el que *agora sacays*”, que está muy gastado.

La cofradía, desde luego, actúa directamente en este ritual, algunos de sus miembros al menos, lejos de mantenerse al margen y limitarse a colaborar

²¹⁶ 1549, noviembre 30, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 96v-97r.

económicamente aportando elementos de realce como el palio. Además, se ha indicado que en el inventario del cabildo figuran, con este pedazo de tela, las dos hachas y cera: probablemente, cofrades del Santísimo Sacramento en Valenzuela acostumbraban a preceder o seguir al cura hasta la casa del moribundo, y desde ella de vuelta a la iglesia, llevando la luz prescrita en los sínodos. No llama la atención la práctica en sí de iluminar la conducción del Viático, sino el hecho de que la asumieran los cofrades laicos. Y por último, como se ha comprobado en el mandamiento dejado por los visitadores, se encuentra natural que sea esta cofradía la que sufrague la habitualmente lujosa capeta que habrá de revestir el clérigo en esta ocasión.

En suma, la cofradía del Santísimo Sacramento se ha responsabilizado de honrar la Eucaristía sacada del templo, hasta el punto de que el grado en que lo consiga redundará en la propia honra de la hermandad (“...aliende de ser serviçio e veneraçion del Santo Sacramento, es honrra vuestra en sacalle con el mejor adorno que pudieredes”). Es lo que parece justificar su razón de ser (“...la qual [la capeta] se ponga e saque el clerigo que sacare el Santo Sacramento de la yglesia para que lo tengais cunplido”; es decir, para que lo *lleven* con todos los aditamentos exigidos por la veneración que se le debe).

En Valenzuela dependerá de esta asociación piadosa no la administración en sí del Sacramento de la comunión *in extremis*, pero sí el modo en que sirva la iglesia parroquial al Cuerpo del Señor, al conducirlo fuera hasta los enfermos con todos los honores. La cofradía del Corpus de esta villa no parece tener, desde luego, un papel pasivo en el culto a la Eucaristía. Y no se trata de un culto privado, del cual, si existe, no poseemos noticias, sino el culto en su vertiente institucionalizada (en cuanto se refiere a un aspecto disciplinar, litúrgico, de la función parroquial, pues deriva de la administración de un Sacramento) y pública en la práctica (en cuanto que los concejos suelen asumir como propia la honra adecuada a la Eucaristía, o así lo entiende la instancia calatrava). Y esta cofradía

será la que canalice las ayudas generadas por las limosnas de “las buenas gentes convocadas a devoçion ... para una tan santa obra”.

Puede comprobarse, en definitiva, el alto grado de confianza que los visitantes calatavos depositan en esta cofradía eucarística, encomendándole y responsabilizándola de algo muy importante entonces. No se trataba sólo de un elemento añadido al hecho de llevar la comunión al enfermo (que es en realidad lo nuclear de llevar el Viático): se le encomendaba la “honra” al Sacramento sacado de la iglesia, con toda la serie de elementos de realce procurados, habitualmente, por las parroquias, aunque colaboraran los feligreses con sus limosnas. Elementos de realce que, en efecto, se suelen encontrar en los inventarios de los templos parroquiales y, según suponemos, los llevan --junto con el Viático transportado por un clérigo-- los capellanes, el sacristán o, sobre todo, muchachos servidores de los templos, con sus sobrepellices. Aquí, por el contrario, son los cofrades quienes parecen componer la comitiva de acompañamiento al clérigo; ellos proporcionan el palio, la capeta clerical, la iluminación.

Por lo tanto, como se ve, la cofradía, cauce de religiosidad laica, se integra en la acción parroquial. No es objeto de desconfianza por parte de la jerarquía eclesiástica (la calatrava, en este territorio); su actividad no es marginal ni añadida; goza de credibilidad y a ella encomiendan los visitantes el empeño del “serviçio” del Santo Sacramento. En su mandato, prescinden de cualquier referencia a la responsabilidad del rector o cura de la iglesia de San Bartolomé, que es la parroquial en Valenzuela. La implicación laica es aquí plena, y la autoridad calatrava no reacciona ante ello con recelo, sino al contrario, fomentándola; pero no instrumentalizando la cofradía como fuente de recursos que después serían gestionados por la parroquia o la autoridad concejil (algo que puede sospecharse que ocurre en otras ocasiones), sino realmente aceptando y potenciando su participación activa en el ritual de la conducción del Viático.

Así, puede interpretarse que en este punto no se encuentra que la jerarquía calatrava se situara en la perspectiva de las líneas reformadoras de influencia erasmista, tendentes a reafirmar la autoridad del clero parroquial sobre la religiosidad laica local²¹⁷, pero es que --vista la actividad de la cofradía del Santísimo de otro modo-- sucedía que precisamente los seculares cofrades representaban un fenómeno buscado desde esas tendencias de reforma, que era el de la purificación de la vida religiosa centrada en la Eucaristía. Al menos, aparentemente o tangencialmente: en realidad, Erasmo, Alfonso de Valdés, Juan Luis Vives y otros, procuraron fomentar en las gentes una “vida espiritual” hecha de interiorización reñida con externas y farisaicas prácticas paganizantes²¹⁸, donde los sacramentos --la Eucaristía-- y Cristo ocuparan un lugar central por encima de santos locales.

Confluían las recomendaciones de la Iglesia sobre la honra de la Eucaristía con la devoción de las gentes, y el resultado final era el de un tipo de cofradía muy parroquial, perfectamente encauzado en líneas de piedad que de ningún modo había que rectificar. Al contrario, se veían potenciadas por una autoridad eclesiástica en el territorio, la de la Orden de Calatrava, ya de por sí proclive en general a mostrarse favorable a la demanda popular²¹⁹; sin un excesivo celo

²¹⁷ Es una de las tendencias del siglo XVI, apreciable desde los comienzos de la centuria según W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1991, p. 198. El interesante capítulo sobre “Religiosidad local: variaciones, alternativas y reforma”, de carácter interpretativo y no descriptivo como otros de la misma obra, señala diferentes líneas de tendencias reformadoras abiertas sobre la religiosidad popular o local. Hemos de decir que algunas de esas líneas renovadoras, muy resaltadas por W.A. Christian, tenían desde luego su origen en la baja Edad Media, como ocurre con el intento, reiterado por la jerarquía eclesiástica, de “separar lo sagrado de lo profano” (*Ibid.*, p. 197).

²¹⁸ W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 195.

²¹⁹ Un ejemplo de lo que podemos llamar “tolerancia” hacia las formas religiosas populares por parte de la Orden lo constituye la actitud de los visitantes hacia una cierta cofradía donde las mujeres tenían un papel protagonista, pero con funciones que exigían conductas que podrían resultar censurables. Era la cofradía de la Caridad de Valenzuela, dedicada a “dar limosnas y enterrar los pobres defuntos”. La hermandad seguía la práctica de que “para esta santa limosna solían andar dos mugeres a la pedir de casa en casa en esta villa”; pero los visitantes no lo reprobaron; al contrario, estimaron que “pues se

reforma-dor, sin radicalizaciones, máxime cuando, como era el caso, la cofradía respondía a una directriz eclesial, el realce de la Eucaristía.

convierte lo que ansi allegan en obras santas e buenas, no es razon de ge lo proybir, salvo se lo agradecer a las que toman tan sancto trabajo”. Así pues, el resultado de la información que algunas personas se habían encargado de hacer llegar a los freiles (al parecer, con intenciones no muy rectas) fue que ellos dieron a tales mujeres “liçençia e facultad para que de aqui adelante puedan pedir la dicha limosna segun y como se solia hazer...”.- 1549, noviembre 30, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 9v y 10r.

Nótese que en otros contextos hemos podido apreciar que los visitantes calatravos se muestran muy sensibles, en el terreno de la moral sexual, a las costumbres sociales que imponen que las mujeres no frecuenten demasiado los lugares públicos, y a la vez establecen su separación de los hombres en ámbitos donde lo “deshonesto” tenga cabida o pueda suscitarse, o pueda haber escándalo por la mera posibilidad de que haya mezcolanzas promiscuas. Así, los calatravos procuran prohibir las mezclas en los templos, salvaguardando la costumbre de la separación; lo mismo cuando denuncian los usos clericales, durante la misa, de ir hasta la parte donde están las mujeres, a la hora de “ofrecer”, léase recoger las ofrendas de los fieles. También vigilan este aspecto (evitar ocasiones de peligro de promiscuidad, evitar la murmuración misma) cuando, dirigiéndose a los oficiales concejiles, prohíben a las mujeres acudir a ciertos sitios demasiado apartados, u ordenan habilitar de otro modo los lugares donde por fuerza ellas deben ir (lavaderos, pozos, carnicerías...).

En cambio, como se ha visto, su actitud es muy distinta en relación con las dos limosneras de la cofradía de la Caridad que recorren las casas de Valenzuela pidiendo limosna para luego repartirla entre los pobres o enterrarlos dignamente, tarea que desempeñan, al parecer, con gran eficacia. Los freiles calatravos respetan y alientan esta práctica surgida de la costumbre local y de esta asociación concreta. Parece que, de todos modos, han procurado discriminar, informándose tal vez sobre ese punto específico, el modo en que actúan dichas mujeres: “no es razon de ge lo proybir, salvo se lo agradecer a las que toman tan sancto trabajo”.

**Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia Medieval**

TESIS DOCTORAL

**FORMAS DE ORGANIZACIÓN Y PRÁCTICA RELIGIOSA
EN CASTILLA LA NUEVA.
SIGLOS XIII-XVI**

TOMO III

**Presentada por
RAQUEL TORRES JIMÉNEZ**

**Director
DR. D. MIGUEL ÁNGEL LADERO QUESADA**

2002

FORMAS DE ORGANIZACIÓN Y PRÁCTICA RELIGIOSA EN CASTILLA LA NUEVA. SIGLOS XIII-XVI.

SEÑORÍOS DE LA ORDEN DE CALATRAVA.

TOMO III INDICE RESUMIDO

(Continuación a **PARTE 2ª:**
LITURGIA Y DEVOCIÓN EN EL SEÑORÍO CALATRAVO.
PRÁCTICAS DEVOCIONALES.
I: DEVOCIÓN EUCARÍSTICA)

4.	Los ritos de veneración al Sacramento fuera del templo: el Viático llevado a los enfermos, objeto de culto	2099
4.1.	La veneración a la eucaristía como Viático en los siglos XIV-XVI: estímulo eclesiástico y devoción popular castellana	2104
4.2.	La veneración a la eucaristía transportada como Viático en el señorío calatravo. Elementos de honra y solemnidad	2115
4.3.	La conducción del Viático, objeto de devoción para los laicos ..	2156
4.4.	La conducción del Viático y la jerarquía correctora calatrava ...	2186
5.	La fiesta del Corpus Christi	2187
5.1.	La importancia general y el significado de esta fiesta	2191
5.2.	La celebración en las tierras del señorío calatravo	2198
5.3.	La organización de la fiesta: concejo, iglesias, cofradías del Corpus Christi	2203
5.4.	Procesión y liturgia	2212
5.5.	Otros aspectos de la fiesta: <i>caridades</i> y <i>colaciones</i>	2235
5.6.	Otras manifestaciones de la devoción laica a la festividad del Corpus	2244
5.7.	Otras procesiones eucarísticas	2257

II.	<i>RELIGIOSIDAD POPULAR Y LITURGIA</i>	2265
1.	La devoción popular y la liturgia	2267
	1.1. Las conductas de los fieles durante los actos de culto	2272
	1.2. Las fiestas de obligada celebración: ¿en sintonía con el pueblo?	2282
III	<i>DIOS, LA VIRGEN Y LOS SANTOS: LA PRÁCTICA DEVOCIONAL A TRAVÉS DE LAS ADVOCACIONES Y OTROS INDICIOS</i>	2305
	III.1. LA DEVOCIÓN SEGÚN LAS ADVOCACIONES DE PARROQUIAS, ERMITAS Y COFRADÍAS	2313
1.	La devoción a Dios, a la Santísima Trinidad, a Jesucristo	2321
	1.1. La <i>devoción</i> como dignidad del <i>culto</i>	2324
	1.2. Las advocaciones referidas a Dios y su significado	2328
	TABLA XXVII.....	2329
	1.3. La Trinidad, Dios Creador, el Espíritu Santo	2333
	1.4. Jesucristo y la Cruz	2341
2.	La devoción a los santos y a la Virgen María a través de las advocaciones. Consideraciones de conjunto	2357
	2.1. Las advocaciones de las iglesias parroquiales	2360
	TABLA XXVIII	2362
	2.2. Las advocaciones de las ermitas y de las cofradías	2369
	TABLA XXIX Y GRÁFICOS 1 Y 2	2371
3.	El culto a la Virgen María expresado en las advocaciones de parroquias, ermitas y cofradías.	2375
	3.1. La Virgen María. Su patronazgo en las parroquias	2377
	GRÁFICO: <i>Distribución de advocaciones marianas en iglesias parroquiales del Campo de Calatrava</i>	2395
	3.2. La Virgen María y su patronazgo en ermitas, cofradías y hospitales.	2396
	TABLA XXX: <i>Advocaciones marianas de cofradías, ermitas y hospitales en el Campo de Calatrava</i>	2405
	TABLA XXXI: <i>Cifras totales y porcentajes de las advocaciones marianas genéricas y específicas</i>	2416
	GRÁFICO 5: <i>Número de cofradías y ermitas de culto mariano. Campo de Calatrava.</i>	2421

4.	La devoción a los santos expresada en las advocaciones de parroquias, ermitas y cofradías	2449
4.1.	El culto a los santos y la religiosidad	2454
4.2.	Las claves del carácter de este culto en el Campo de Calatrava	2460
4.3.	Tipología de los santos documentados. Metodología de estudio .	2462
4.4.	La expansión de los cultos según las advocaciones	2470
	TABLA XXXII: <i>Relación de advocaciones de santos</i>	2473
4.5.	Un panorama tradicional: predominio de los mártires, San Juan Bautista, los apóstoles	2495
4.6.	Los santos y la dedicación de parroquias del Campo de Calatrava..	2498
4.7.	Los santos y la dedicación de ermitas y de cofradías	2510
	GRÁFICO 6: <i>Número de ermitas bajo advocación de diferentes santos. Campo de Calatrava</i>	2516
4.8.	Interpretación del significado del culto a los santos en el Campo de Calatrava	2562
III.2	OTROS INDICADORES DE LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN YA LOS SANTOS: VOTOS, IMÁGENES, ENCOMENDACIONES DEL ALMA	2587
1.	El culto a los santos. Intercesión y protección	2593
1.1.	Los santos intercesores <i>pro anima</i>	2595
1.2.	Fiestas de santos asumidas por los concejos	2605
1.3.	Los <i>Votos</i> locales en honor de los santos.....	2608
	TABLA XXXV: <i>Noticias sobre votos de santos en el Campo de Calatrava</i>	2614
1.4.	Las representaciones iconográficas	2625
2.	La Virgen María. La súplica y la alabanza	2631
2.1.	La Virgen María, suprema intercesora en la hora de la muerte	2634
2.2.	Imágenes de la Virgen	2642
2.3.	Las fiestas marianas	2651
2.4.	La devoción a la Virgen en santuarios foráneos de renombre	2666
3.	Algunos aspectos comunes de la devoción a los santos y a la Virgen	2671
3.1.	Otros modos y ocasiones de festejar a los santos y a la Virgen: espectáculos, fiestas de cofradías, fiestas por devoción individual, velas nocturnas	2674
3.2.	El santoral y el ciclo agrícola. Las ferias	2684
	TABLA XXXVI: <i>Calendario de votos de fiestas, ferias y tiempos litúrgicos</i>	2698
3.3.	Una ilustración de devociones populares: un testamento femenino..	2705

IV	<i>OTRAS VERTIENTES DE LA RELIGIOSIDAD DEL PUEBLO. LA LIMOSNA Y LA MUERTE. LA INFLUENCIA CALATRAVA</i>	2709
1.	Limosna piadosa y prácticas funerarias	2711
	1.1. Las limosnas	2719
	1.2. Prácticas funerarias y actitudes ante la muerte	2736
2.	Cultos y devociones relacionados con la Orden de Calatrava.		
	El Convento y su proyección piadosa	2769
	2.1. San Benito y sus votos. La ausencia de otros santos de la Orden	2773
	2.2. El Convento de Calatrava como foco de espiritualidad	2779
	2.3. Otras vías de influencia espiritual de la Orden sobre los fieles del señorío. Los comendadores	2815
	CONCLUSIONES	2841
1	El marco institucional: la jurisdicción eclesiástica compartida entre el arzobispado de Toledo y la Orden de Calatrava	2844
2	Fe y práctica religiosa	2850
	2.1. Las condiciones y vivencia del culto y los actos litúrgicos	2850
	2.2. Prácticas devocionales	2865
3	La parroquia, centro de la vida cristiana laica y expresión de Iglesia local. La participación de los seglares	2873
4	El papel de la Orden de Calatrava como conformadora de la vida religiosa de los fieles del señorío	2884
	MAPAS	2899
a)	<i>Campo de Calatrava. Iglesias bajo titularidad de la Orden de Calatrava.</i>		
b)	<i>Arcedianato de Guadalajara. Iglesias bajo titularidad del arzobispo de Toledo en tierras de encomiendas de la Orden de Calatrava.</i>		
c)	<i>Arcedianato de Toledo. Iglesias bajo titularidad del arzobispo de Toledo en tierras de encomiendas o bienes de la Orden de Calatrava</i>		
	APÉNDICE:		
	Relación de iglesias parroquiales, cofradías, hospitales y ermitas documentados en los dominios de la Orden de Calatrava (ss. XIII-1/2 s. XVI)	2901
1.	Campo de Calatrava o zona meridional	2909

2.	Tierras septentrionales	3071
BIBLIOGRAFÍA		3123
1	Historia general de la Iglesia y la religiosidad en Occidente.	
	Metodología. Otras cuestiones generales	3123
2	Historia de la Iglesia y religiosidad en la baja Edad Media hispánica y	
	en España en general. Estados de la cuestión	3128
3	Órdenes Militares y Castilla la Nueva	3136
4	Guías, inventarios, catálogos. Instrumentos de descripción de archivos	3149

Capítulo 4

LOS RITOS DE VENERACIÓN AL SACRAMENTO FUERA DEL TEMPLO: EL VIÁTICO LLEVADO A LOS ENFERMOS, OBJETO DE CULTO.

La conducción del Viático desde la iglesia parroquial hasta la casa del feligrés enfermo aparece como una síntesis entre la liturgia sacramental y la devoción; entre la necesidad práctica, pues hay que recorrer un trayecto para llevar la comunión, y la solemnización ritual, ya que el propio acto de realizar ese recorrido se convierte, con el realce debido, en un rito. La conducción del Sacramento se muestra como otra vertiente de la piedad eucarística, asociada a la comunión pero también a su dimensión más pública. En efecto, genuinamente este acto va unido a la administración del sacramento de la comunión al moribundo; será su alimento para el camino (*Viático*) o tránsito a la otra vida¹. Pero lo que pasa a un primer plano devocional no es la *manducación* (fuera de su relevante papel en la propia preparación al bien morir: en la Península, ante la inminencia de la muerte, la comunión parece ser más importante que otros elementos paralitúrgicos muy difundidos²), sino la *veneración* a la Eucaristía, posible por el acto de “sacarla” a la calle fuera del templo.

El traslado del Viático se convierte en una auténtica procesión eucarística, un buen ejemplo de campo de conjunción entre lo popular y lo celebrativo litúrgico. Incluso parece que en algunos lugares, en concreto territorios andaluces, al regresar hay un acto de exposición del Sacramento a modo de epílogo complementario de su traslado, antes de volverlo a reservar³.

¹ No es, estrictamente, una comunión *fuera de la misa*: su ritual se oficia, aunque abreviado, ante el enfermo, o así puede hacerse.

² Al menos en los siglos XV y XVI.- J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN: “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, *Historia de la Iglesia en España* (dir. R. García-Villoslada), III-1º: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. Madrid, 1980, p. 361.

³ *Vid. infra*. Se deduce de disposiciones conciliares y sinodales de Andalucía al final del siglo XV y comienzos del XVI (el Concilio Provincial de Sevilla de 1512, c. 5, y los Sínodos de Córdoba de 1494 y 1520, cap. 6). Hay una ostensión o exposición, que

Creemos que, salvando la duda sobre la última práctica en concreto, en general todo ello --la conversión de la administración de unos últimos sacramentos en ocasión de veneración a la Eucaristía, de modo colectivo y probablemente procesional-- también ocurre en la zona del Campo de Calatrava. De este modo, aquí las iglesias parroquiales de la Orden (como en otras partes), en tanto que dispensadoras de sacramentos, también estarían posibilitando cauces de devociones muy queridas para los laicos, al poner en marcha ritos paralitúrgicos como éste de la conducción del Viático a las casas de enfermos y moribundos.

Ahora bien, a decir verdad lo que realmente está bien documentado es el relieve que este acto adquiere en relación con la práctica disciplinar del clero parroquial del territorio: es decir, en lo que toca al uso de los elementos de realce que han de ser introducidos por los clérigos que llevan la comunión al enfermo (y cuya disponibilidad en las parroquias depende de los responsables locales de las iglesias). En ese aspecto, apreciamos que se reproduce y aún en ocasiones se supera lo exigido en las disposiciones sinodales de la época. Esto, en sí, ya es muy significativo, como un indicador de cierto aspecto de la espiritualidad clerical, de sus tendencias piadosas, al menos. Pero en cuanto a la devoción laica, los datos son indirectos⁴. Por ello, para obtener una visión lo más completa posible sobre

parecen esperar los fieles que acompañan la salida de la Eucaristía. Según la síntesis de J. SÁNCHEZ HERRERO sobre sus disposiciones en torno al Viático, “Este [el Santísimo Sacramento] no se mostraría en casa del enfermo antes o después de haberlo recibido, sino a su regreso a la iglesia, dando a conocer las indulgencias concedidas por los Romanos Pontífices”.- “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo. Historia, Lengua, Literatura, Geografía y Filosofía*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 314.

⁴ Preferimos no dar por supuesta, de entrada, la existencia de una activa devoción laica hacia la Eucaristía conducida como Viático, sólo por el hecho de que dicha conducción se realice de un modo reverente y solemne. Metodológicamente, parece legítimo establecer esa correspondencia, pero en rigor puede no ser siempre correcta la tendencia a identificar sin más una cosa con la otra; es decir, de un lado los datos sobre los rituales externos, datos que apuntan al interés clerical por una cierta expresión religiosa, y, de otro lado, la actitud del pueblo; la atención de los clérigos parroquiales por

cómo se convierte en objeto de culto y devoción el Viático llevado a los enfermos, es necesario partir de un marco más amplio (el de la archidiócesis toledana en primer lugar), con una reflexión sobre las modalidades que adquiere esta expresión de piedad en el clero y en el pueblo. No sólo ciertos datos contenidos en sínodos y concilios --toledanos y de otros territorios--, significativos por su reiteración, pueden servir como término de comparación para la realidad de nuestra zona; también la necesaria interpretación articulada de los fenómenos que aquéllos reflejan contribuirá a valorar de un modo más preciso los indicios aportados por los libros de visitas calatravos.

un rito, y el fervor que éste puede generar en los fieles. La respuesta de éstos, la piedad del pueblo en definitiva, queda siempre en una oscuridad mayor que la parte externa y disciplinar de lo religioso; al menos conviene plantear la duda sobre cómo se establece la recíproca correspondencia.

4.1. LA VENERACIÓN A LA EUCARISTÍA TRANSPORTADA COMO VIÁTICO EN LOS SIGLOS XIV-XVI: EL ESTÍMULO ECLESIAÍSTICO Y LA DEVOCIÓN DEL PUEBLO EN TIERRAS CASTELLANAS.

Vista esta manifestación devocional como fenómeno amplio --tal como aparece en diversas zonas de Castilla durante el bajo medievo y después--, comprobamos que en su desarrollo convergen, como en otras formas de piedad, dos líneas de actuaciones y actitudes, sin que se pueda discernir con claridad cuál antecede a la otra, y que terminan dando lugar a unas determinadas prácticas que se nutren de ambas.

En efecto, de un lado, la Iglesia jerárquica procura fomentarla con determinadas disposiciones dirigidas en principio al clero (obligación de administrar el Viático, y el modo reverente de llevarlo) pero también a los laicos (gestos de adoración, a su paso), con lo que se conforma un marco disciplinar bien definido pero que es necesario recordar una y otra vez a causa de las posibles negligencias en su cumplimiento. Y de otro lado, las aspiraciones de los fieles desbordan en ocasiones dicho marco, con costumbres --rayanas en la heterodoxia-- que desvían los objetivos iniciales de los ritos. Finalmente, en la medida en que esos usos pueden integrarse en las celebraciones, lo hacen, dando lugar a unos cauces devocionales a la vez impulsados por la jerarquía e integrados en la costumbre local de un clero a menudo poco formado y unos fieles que reclaman signos para su sentimiento religioso.

Este esquema se ve cumplido en el culto a la Eucaristía llevada como Viático, derivado de los tres elementos citados (esfuerzo episcopal, en lo disciplinar y en lo pastoral, por promover la veneración al Sacramento en tal ocasión; devoción laica con derivaciones reprobables; integración de las últimas en el ritual, reconducidas). Así, la configuración de este *rito*, creado por la piedad y no por una justificación litúrgica, resultaría de un doble impulso religioso a la vez caracterizable como *descendente* y *ascendente*. Veamos la concreción de los tres aspectos.

1. En efecto, los cánones conciliares y sinodales de la provincia de Toledo en los siglos XIV y XV insistían en la solemnidad que debía rodear este acto, procurando su realce. Recogían cuatro tipos de normas⁵ al servicio de los siguientes objetivos:

a) Introducir en la conducción ciertos signos de respeto: la luz que precedería al Viático y el toque de campanilla⁶. Lo mismo que se prescribe para otras zonas, en particular en lo referente a la campana.

⁵ Estas normas se encuentran en tres sínodos diocesanos, dos de ellos celebrados en el siglo XIV y el tercero al final del siglo XV. El de **Toledo de 1323** (25 de mayo) convocado y presidido por el arzobispo don Juan, infante de Aragón (consecuencia inmediata del importante Concilio nacional de Valladolid de 1322), es el que marca la pauta para los demás, que apenas introducirán variaciones sobre sus prescripciones. El segundo es el de **Toledo de 1356**, del arzobispo don Blas Fernández de Toledo, cuyas actas no se conocen pero sí el “Libro de constituciones sinodales” de este prelado, publicadas en dicho sínodo. En ambos, las normas sobre el modo de conducir el Viático figuran bajo el epígrafe “De celebratione missarum”. El tercero es el diocesano de **Alcalá de 1480** (10 de junio), con disposiciones similares bajo el título “De la guarda de la Eucaristía”, presidido y convocado por el arzobispo Alfonso Carrillo. Por su contenido teológico pastoral, esta última asamblea es la más importante de todos los concilios y sínodos toledanos celebrados entre los siglos XIII y XV, según la valoración de J. Sánchez Herrero (*Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad del clero y pueblo*, p. 69), a quien debemos la edición de todos ellos y un completo y sistemático estudio de su contenido.

⁶ “Semper lumine precedente et sono modice campanelle” en el Sínodo diocesano de Toledo de 1323, 14; la expresión es idéntica en las Constituciones sinodales de don Blas Fernández de Toledo, 32 (1356); el Sínodo de Alcalá de 1480, 27, prescribe que se lleve “con lumbré ... e campanilla delante”.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos ...*, Apéndice, pp. 181, 236 y 319.

b) Enfatizar --gracias a los elementos anteriores-- el carácter público de este rito: las sinodales del siglo XIV mandan a los clérigos trasladarlo “*manifeste ac honorifice ante pectus*”, y la campana y la luz advertirán de su paso a todos los que lo vean u oigan para moverlos a devoción⁷; cuando el sínodo diocesano de Alcalá de 1480 reitera todo lo anterior añade la prohibición de llevarlo en secreto⁸, algo que se condena expresamente también en territorio andaluz⁹.

c) Asegurar la apariencia digna de los clérigos portadores del Sacramento: irán revestidos con un hábito decente y honesto; sólo en la asamblea de 1480 se concreta cuál puede ser, pero el sínodo menciona indistintamente tres prendas: capa, sobrepelliz y manto. Sínodos de otras diócesis peninsulares se refieren, en el mismo contexto, a la sobrepelliz y la estola, o sólo a la sobrepelliz¹⁰; y algunos cánones andaluces prescriben un trío de prendas que podría ser, según creemos, muy utilizado en nuestro territorio del Campo de Calatrava: se trata de la sobrepelliz, la estola y la capa¹¹, aunque en la zona calatrava la última ropa es, en lugar de la capa, la *capeta*.

⁷ “... ut nedum apud videntes, sed etiam apud audientes fides et devotio augeatur”, en los dos primeros documentos citados en la nota anterior.

⁸ “... e los que lo llevaren secreto por el lugar so la sobrepelliz o manto sin campanilla, incurran en pena de ducientos maravedis”. Sínodo diocesano de Alcalá de 1480, 27.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Ob. cit.*, Apéndice, p. 319.

⁹ El viático no se debe llevar secretamente a casa del enfermo, sino con toque de campana, además de con la solemnidad dada por los ropajes del sacerdote, el palio y el acompañamiento.- Sínodos de Córdoba de 1494 y de 1520, y Concilio Provincial de Sevilla de 1512, según J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 314.

¹⁰ El clérigo que lleva el Viático ha de revestir estola y sobrepelliz según algunos Sínodos abulenses, el de 1384, 32, y el de 1481, 2, 5; lo mismo indica el Sínodo celebrado tempranamente en Segovia en 1216, 3, 21. Sólo se refiere a la sobrepelliz el de Segovia de 1325 (Libro sinodal de Pedro de Cuéllar), 34, y la misma prenda prescribe para clérigos acompañantes el de la misma diócesis en 1529, 12.- A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon hispanum*, VI. Madrid, B.A.C., 1993. *Vid.* sus referencias en las correspondientes notas, más adelante.

¹¹ El Concilio Provincial de Sevilla de 1512 y los Sínodos de Córdoba de 1494 y 1520.- J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 314.

d) Finalmente, procurar la veneración debida a la Eucaristía trasladada: el clérigo la llevará ante su pecho con todo temor, honra y reverencia, tomándola y cubriéndola con un velo o paño limpio; y por su parte, los fieles deben inclinarse humildemente a su paso y hacer una genuflexión. Se aprecia que el gesto prescrito en los sínodos del siglo XIV para cuando se asiste a la elevación de las especies consagradas en la misa es aplicado también a esta ocasión en el sínodo de 1480.

Previamente, se ordenaba a los clérigos tener preparado el Sacramento reservado (debían renovarlo cada ocho o cada quince días¹²) y ser diligentes en darlo en comunión a los enfermos, a los que antes confesarían.

Parece que los curas cumplían cada vez más con este deber a medida que avanzaba el periodo comprendido entre los inicios del siglo XIV y el final del XV¹³.

Tales normas se repiten de unas a otras asambleas y reflejan una preocupación general de la Iglesia al respecto, pues también las reproducen los cánones sinodales de otras diócesis peninsulares desde fechas muy próximas al

¹² “de octava ... renovet in octava”, según los sínodos toledanos de 1323 y 1356, y “alomenos de quinse a quinse dias” según el de Alcalá de 1480. El plazo de los quince días es el fijado también por sínodos y concilios andaluces: el Sínodo de Sevilla de 1490 y el de Jaén de 1492, así como el Concilio Provincial de Sevilla de 1512.- J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 314.

¹³ El Concilio provincial de Peñafiel de 1302, 3, llegaba a imponer la pena de privación perpetua de su beneficio al clérigo por cuya negligencia murieran los fieles sin confesión ni comunión (Publ. J. Sánchez Herrero, *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, Apéndice, p. 166). Pero los sínodos siguientes que se ocupan de ello en el siglo XIV se contentan con mandarlo: “curatus paratam habens semper Eucharistiam pro infirmis” (Toledo 1323, 14 y Toledo 1356, 32), sin recoger la pena anterior ni argumentar la grave culpa en que incurriría el cura que descuidara esta obligación. Finalmente, en el Sínodo del arzobispo Carrillo de 1480 simplemente se asume la administración de la comunión a los moribundos o enfermos como práctica habitual; sólo reitera las normas sobre el modo de llevar el Viático y sobre el gesto de veneración que harán los fieles “quando llevan el sacramento al enfermo a le comulgar” (*Ibid.*, p. 319). Y las penas con que esta constitución amenaza a los clérigos se refieren a los hechos de no renovar la reserva eucarística y transportarla en secreto, pero no parece ya necesario recordarles el deber en sí de llevarla a los moribundos.

Concilio IV de Letrán¹⁴, y --a partir del Concilio legatino Nacional de Valladolid de 1228-- durante los siglos XIV y XV¹⁵; incluso la legislación regia las recoge¹⁶.

2. Pues bien, al parecer la solemnidad con la que se rodeó este acto generó abusos por parte de los fieles: en algunos lugares acostumbraron a abandonar la misa a la que asistían cuando un sacerdote extraía el Sacramento de su tabernáculo para llevarlo a un enfermo, con objeto de acompañarlo¹⁷; la noticia se

¹⁴ El Lateranense IV no se refiere al modo de llevar el Viático, pero su constitución 22 insiste en la obligación de los médicos de velar por la salud espiritual de los enfermos tanto o más que por la corporal.- *Cetedoc Library of christian latin texts CLCLT-3*. Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novi. Turnhout, Brepols, 1996, vol. II, pp. 245-246.

¹⁵ Por ejemplo, el Sínodo de Ávila del 4 de julio de 1384 en su constitución 32 recoge literalmente en castellano (salvo alguna variante) los textos latinos tanto del diocesano de Toledo de 1323, 14, como de las Constituciones sinodales de don Blas Fernández de Toledo, 32 (desde “curatus paratam habens semper Eucharistiam pro infirmis” en éstos, y desde “Todo clérigo curado tenga siempre el Cuerpo de Dios aparejado para los enfermos” en el sínodo abulense). Con otras disposiciones más se repite lo mismo en el de Ávila de 1481, 5 (10-14 de septiembre, de don Alonso de Fonseca). Ya en el siglo XIII, el Sínodo de Segovia de 1216 (?), 3, inmediato al Concilio IV de Letrán y el primero en aplicar su reformismo en Castilla, había prescrito más escuetamente que los clérigos llevaran el Viático “cum maxima veneratione”, con sobrepelliz y estola y exhortando a los fieles a arrodillarse. El Libro Sinodal del obispo de Segovia don Pedro de Cuéllar (c.34), para el sínodo de esta diócesis de 1325, resume la c. 14 del de Toledo de 1323: se ha de llevar el Corpus Christi al enfermo honestamente, con toda reverencia ante el pecho, con sobrepelliz, cruz y esquila, y cubierta limpia.- A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon hispanum*, VI, pp. 3; 69-70; 307. En el Reino de León, reiteran estas normas el Sínodo de León de 1306, el Concilio provincial de Salamanca de 1305 y el Sínodo diocesano de Salamanca de 1396.- J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*. León, 1978 p. 312, n. 83. En líneas anteriores se ha podido comprobar la coincidencia que sínodos y concilios provinciales andaluces presentan con los mismos objetivos y medios en relación con el Viático, según la síntesis de José Sánchez Herrero acerca de “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, basada en buena medida en el concilio provincial de Sevilla de 1512 y en sínodos cordobeses, jiennenses y sevillanos del final del siglo XV y primeros años del XVI.

¹⁶ En la I Partida, 4, 61-62; en el Ordenamiento de las Cortes de Briviesca de 1387, ley 2 (Novísima Recopilación 1.1.2), según la anotación crítica a la c. 32 del sínodo de Ávila de 1384 en el *Synodicon*, VI, p. 31.

¹⁷ Según ciertos sínodos diocesanos hispánicos de los siglos XV y XVI.- J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN: “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, *Historia de la Iglesia en España*, III-1º: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, p. 361.

ve confirmada por un dato indirecto: la prohibición, en cierto sínodo andaluz, de dar el Viático durante la misa mayor¹⁸. Aquella práctica reprobable, de la que no hemos encontrado noticias en nuestra zona, es un buen exponente de la estima del pueblo hacia el pan eucarístico de por sí, accesible a las miradas, desligado de la misa, y sacado con solemnidad al exterior del templo. Una estima hacia el Sacramento, y también hacia las procesiones en las que la gente se puede devotamente integrar que, desde luego, se coloca por encima de la que merece el cumplimiento dominical. Seguramente esta forma de actuar revela una fe profunda sobre la presencia real de Cristo o de Dios en la especie del pan consagrado, además de las convicciones sobre los efectos benéficos que puede producir cuando se lo mira.

3. Ahora bien, la misma Iglesia, a la vez que reprobaba lo anterior, por otro lado no se limitaba a estimular la veneración a la Eucaristía llevada como Viático cuando los cristianos, ocasionalmente, se vieran sorprendidos por su paso en las calles (como se ha visto, les ordenaba dedicarle entonces gestos de adoración, y prescribía la publicidad del acto), sino que además les exhortaba a integrarse activamente en su acompañamiento.

En efecto, algunos obispos concedieron indulgencias a aquellos que lo hicieran así¹⁹ “por que con mayor fructo, solicitud y devocion los fieles christianos lo acompañen”. El cura les comunicaría los días de perdón al regresar todo el cortejo a la iglesia. Y para garantizar dicho acompañamiento laico,

¹⁸ En el Sínodo de Sevilla de 1490 (c. XXI).- J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 314.

¹⁹ Así en el Sínodo de Ávila presidido por el obispo Diego de los Roes el 4 de julio de 1384 en Bonilla. En su constitución 32 se otorgan “a todos los que acompañaren el Cuerpo de Dios quando lo levaren a los enfermos, quarenta dias de perdon a los que estonce estudieren en verdadera penitencia o estudieren en ella fasta diez dias”.- A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon Hispanum*, VI. Madrid, B.A.C., 1993, p. 31.

previamente se anunciaría la inminente salida del Viático tocando la campanilla a las puertas del templo²⁰.

No hemos podido constatar usos semejantes para la zona del señorío calatravo en la cuenca del Guadiana, pero debieron de estar bastante extendidos hacia el final del siglo XV y comienzos del XVI en todas partes. Concilios provinciales y sínodos diocesanos de Andalucía, para esa época (Sevilla, Jaén, Córdoba) se refieren también a la concesión de indulgencias con este motivo: establecen que el Santísimo Sacramento, llevado como Viático solemnemente y acompañado, se mostrará al regresar a la iglesia, y será entonces y en el templo cuando el sacerdote dará a conocer las indulgencias, concedidas --en este caso-- por los papas²¹. Nótese el detalle de procurar un acompañamiento laico completo para todo el trayecto entre el templo y la casa del enfermo, al ir y al volver; se retorna a la iglesia también solemnemente con el Sacramento (aunque hayan dado la comunión al feligrés), y se quiere que las gentes entren con él. Quizás la costumbre de muchos se limitaba a integrar un cortejo para el Viático al ser sacado de la iglesia y sólo hasta el acto de administrar la comunión al moribundo. Por ello, se establece en algunos cánones, como se ha visto, que sólo al terminar todo, de nuevo de regreso en la iglesia, el cura anunciará los días de perdón (en Andalucía y también en el Sínodo de Ávila de 1481, algo significativo porque las indulgencias para los que acompañaran el Viático se otorgaban en la diócesis abulense desde hacía ya un siglo --Sínodo de Ávila de 1384--). Además, parece que en algunas iglesias tenían lugar actos de exposición del Santísimo justamente entonces, a la vuelta y en el templo, mientras que se trataba de evitar el “mostrarlo” en la morada del enfermo, antes o después de que éste comulgara²².

²⁰ Sínodo de Ávila de 1481, 5.- *Ibid.*, p. 70.

²¹ J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 314.

²² J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 314.

La devoción parece integrar el ir *junto* al Sacramento y el *verlo*. Se deduce, pues, que a la “procesión” se añade como colofón la exposición --ignoramos con qué solemnidad, rezos, bendición, duración, si en el altar o en el propio sagrario--, antes de volver a introducir la reserva sacramental en su recipiente y bajo sus paños dentro del edículo.

En todo caso, por parte de la jerarquía eclesiástica se pretende dar al acto un carácter procesional y comunitario con el concurso de laicos y clérigos, un acompañamiento que llega a ser visto en algunos sitios como imprescindible²³. O quizás, institucionalizar ese carácter que *de hecho ya le conferían las gentes* en algunos lugares de manera espontánea. Nótese que con esta exhortación indirectamente se alentaba el desorden indicado arriba, o al menos se contribuía a crear una mentalidad favorable a ello: se vería normal abandonar incluso la misa para cumplir esta devoción tan estimulada por la Iglesia. En todo caso, puede verse que coincide el objetivo de los pastores eclesiásticos con la devoción espontánea de los fieles, aunque a veces ésta produjera expresiones incorrectas. ¿Podría incluso suponerse que es esta práctica acuñada por las gentes la que suscita la *respuesta* de la jerarquía (la dirección del esquema estímulo-respuesta tendría un sentido contrario del habitual), que opta por integrarla en el ritual de la conducción del Viático, aceptándola como uso devoto pero ordenándola? Si es así, encontraríamos un indicio para plantear la devoción eucarística, tan característica de la Edad Moderna, como derivada no ya sobre todo de la reflexión teológica y de la espiritualidad de los *devotos*, sino del impulso popular en mayor o, al menos, en la misma medida.

Redundando en el objetivo de realzar el acto como rito *comunitario* y *procesional*, además de *solemne* (la solemnidad viene dada por los elementos de realce citados arriba, tales como la luz, la campanilla y el hábito clerical decoroso,

²³ El Sínodo de Jaén de 1492 (t. XVIII) prohibía sacar el Viático de noche sin que lo acompañaran cuatro o seis clérigos o laicos.- J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 315.

pero todo ello no implica necesariamente la participación de una comunidad en el cortejo), en algunas diócesis se obligaba también a los demás clérigos a formar parte de dicho acompañamiento del Viático si se encontraban desocupados, uniéndose al cura que lo llevaba. Pero es interesante apuntar que esta norma relativa al *clero* es posterior --final del siglo XV, primeras décadas del XVI²⁴--, aunque refleja la existencia previa del uso, mientras que son sinodales anteriores --último tercio del siglo XIV-- las que recogen la práctica del acompañamiento por el *pueblo*. De nuevo puede inferirse que es muy posible que, con esas disposiciones, la jerarquía estuviera respondiendo a una manifestación espontánea de piedad laica, canalizándola normativamente, y quizás el uso popular de acompañar la conducción del Viático es el que habría generado la costumbre de hacerlo también el resto de los clérigos hasta que esto terminó viéndose como una de las obligaciones propias de su ministerio.

Todo ello indica que en esta forma de devoción cabe una gama variada de actitudes: la negligencia de los clérigos que no tienen disponible la reserva sacramental²⁵ y no son muy celosos a la hora de administrar la confesión y la comunión a los feligreses enfermos; por el contrario, su cumplimiento de este deber pero no del modo reverente que quieren las sinodales²⁶, o no públicamente; la indiferencia del resto del clero parroquial y de las gentes, a los que se debe

²⁴ Por ejemplo, sínodos de 1481 (Ávila) y 1529 (Segovia).

²⁵ "... y porque *se ha fallado*, por negligencia de algunos curas, por muchos meses no ser renovado [el Cuerpo de nuestro Señor]...". Es interesante apuntar que el sínodo diocesano de Ávila de 1481, aún siendo de carácter recopilatorio de las constituciones anteriores de la diócesis, se celebra después de la visita diocesana girada por su convocante, el obispo Alonso de Fonseca; la expresión citada (c. 5 de la parte 2ª) refleja cómo hacia el final del siglo XV sigue siendo descuidado, si no el modo de reserva del Sacramento ni quizás tampoco el deber de administrar el Viático, sí al menos el uso de consumir los sacerdotes las formas antiguas para sustituirlas por otras en su tabernáculo.

²⁶ Esta posibilidad está implícita en la propia reiteración de las normas y también en el hecho de que en ocasiones se prescriba la sobrepelliz como hábito obligatorio. Se podría haber ordenado vestir el alba, más lujosa, o las capas y capetas, pero no es así; parece que había que recordar a los clérigos incluso el deber de llevar para la ocasión aquella vestimenta litúrgica tan básica y comúnmente sencilla, la sobrepelliz.

recordar que expresen su respeto al Cuerpo de Cristo²⁷; o bien, la configuración de verdaderas procesiones con todos los elementos de realce y el acompañamiento clerical debido, y la devoción de los fieles que (beneficiados de indulgencias en algunos lugares) gustan de integrarse en aquéllas, a lo que no renuncian ni aún a costa de interrumpir la asistencia a los oficios dominicales. Esto último acredita, por extensión, su sensibilidad emotiva hacia la Eucaristía conducida por las calles cuando ocasionalmente fueran testigos del paso del cortejo; pero además, en algunas diócesis, como se ha indicado, se disponían los medios para que todos pudieran tener noticia previa de que el Viático iba a salir del templo.

Es cierto que los sínodos diocesanos de la provincia de Toledo en los siglos XIV y XV, al referirse a la conducción del Viático, se ocupan más de la disciplina que los clérigos han de observar que del eco devocional que despierta en el pueblo (fuera de prescribir su gesto de inclinación o genuflexión reverente), al contrario que las disposiciones sinodales de otras diócesis. Pero ello no implica que este último sea menor en las parroquias de la provincia toledana.

De hecho, también sus asambleas reflejan indirectamente que el acto se convierte en una vía de piedad laica (si no en un auténtico acto de culto eucarístico). Así lo acredita la insistencia en la publicidad del acto. Igualmente, cuando se prescriben la luz y el toque de campanilla: se justifican en atención a los fieles, como receptores de un mensaje que es el anuncio del paso de Dios por las calles; ambos elementos son los medios “ut nedum apud videntes, sed et apud audientes fides et devotio augeatur”. Y finalmente, recuérdese la prohibición bajo pena de multa de llevar en secreto el Sacramento, recogida en el Sínodo diocesano

²⁷ El obispo de Ávila Alonso de Fonseca llega a amenazar con la suspensión a los clérigos que, no estando legítimamente ocupados en otras cosas, se abstienen de acompañar al cura con el Sacramento, pues así lo ha constatado en su visita: “por quanto avemos entendido que muchas vezes llevan los curas el Cuerpo del Señor, y se quedan algunos clerigos en la yglesia ociosos y no lo acompañan”.- Sínodo de Ávila de 1481, 2, 5. Parece, por lo tanto, que para entonces es una costumbre difundida. El Sínodo de Segovia de 1529 (2,12) extiende la obligación a los sacristanes, bajo pena, éstos y los demás clérigos, de medio real.- *Synodicon hispanum*, VI, pp. 70 y 510.

de Alcalá de 1480: esto es algo significativo en el contexto del carácter creativo -y no meramente recopilatorio-- de esta asamblea, que reflejó más ajustadamente que otras anteriores las necesidades pastorales reales (con una densa carga teológica, además)²⁸; con esta norma tan tajante, su presidente el arzobispo Alfonso Carrillo parece mostrarse muy decidido a no privar al pueblo de esta ocasión devocional.

Parece, pues, que al final del siglo XV está bien establecida la identificación de la conducción del Sacramento a los enfermos con una procesión eucarística más, integrada (al menos es la tendencia o es lo deseable) por el clero y el pueblo, lo que se confirma con la presencia de cierto elemento en este acto, la cruz (¿a modo de cruz procesional?) que ciertos sínodos prescriben²⁹ junto con los otros dos, la luz y la campanilla o esquila. No se olvida el fin principal, la comunión del moribundo, pero la devoción colectiva generada de manera indirecta por este sacramento va reflejándose cada vez más en la normativa.

El panorama general en el que las posibilidades anteriores quedan incluidas es éste: hay un estímulo eclesiástico y una devoción del pueblo, que se realimentan mutuamente, en esta expresión piadosa (o ritual o acto de culto) que termina siendo el traslado de la Eucaristía entre la iglesia y la morada del enfermo para que éste comulgue.

Ambos elementos, pero no por separado sino en esta relación activa que planteamos, nos sirven como marco de referencia para estudiar la proyección devocional que tuvo la conducción del Viático en las localidades del Campo de Calatrava.

²⁸ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 69.

²⁹ Por ejemplo, en el Libro Sinodal de don Pedro de Cuéllar (Sínodo de Segovia de 1325), y en diversos sínodos y concilios de las diócesis del Reino de León en la baja Edad Media.- J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León...*, p. 312, n. 83.

4.2. LA VENERACIÓN A LA EUCARISTÍA TRANSPORTADA COMO VIÁTICO EN EL SEÑORÍO CALATRAVO.

En las iglesias del Campo de Calatrava no parece existir negligencia por parte del clero parroquial a la hora de cumplir su deber de asistir a los moribundos con la comunión (se supone la confesión previa). Los testimonios sobre ello son abundantísimos, e incluso se constata cómo los clérigos se cuidan de no dejar el templo sin reserva sacramental en esas ocasiones:

“E estava ansy mismo en el dicho sagrario otra caja de plata a manera del dicho relicario, donde queda la forma del Santisymo Sacramento quando van a visytar algun enfermo”³⁰.

También hay que reconocer que, por el contrario, alguna vez los visitantes deben recordar a los curas que hagan esto mismo³¹.

³⁰ 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 110v. Se aprecia que al menos, se practica así ya entrado el siglo XVI, pero también es cierto que es ahora cuando los visitantes realizan visitas específicas a los sagrarios, con lo cual el texto que refleja su inspección es mucho más expresivo y ofrece muchos más detalles sobre todo lo relativo a la reserva sacramental; también los inventarios van siendo más prolijos. En cambio, para las últimas décadas del siglo XV, las descripciones, mucho más escuetas, omiten a menudo los usos concretos de los objetos. Así, ignoramos si se trata de un uso nuevo o que únicamente resulta nuevo en su registro documental.

³¹ Hasta que los visitantes ordenaron lo contrario durante su visita de 1537, en la iglesia de Corral de Caracuel el uso habitual había sido que, al llevar la comunión a los enfermos, quedaba la iglesia sin Sacramento. Ellos ordenaron al cura que en esas ocasiones dejara “una reliquia dél en la misma yglesia ... puesta en un caliz dentro en el dicho sagrario”.- 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel, igl. Sta. María de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 266r.

Pero, desde luego, verificamos plenamente la tendencia a realzar la conducción del Viático por parte del clero. En cambio, queda más oculta la respuesta de los fieles.

Respecto a esta tendencia clerical a dotar de realce el transporte de la Eucaristía por las calles para ir a administrarla a los enfermos, habrá oportunidad, en los apartados siguientes, de estudiar los medios que se emplean para ello. Pero sirva como ejemplo introductorio una de las constituciones que figuran en las ordenanzas de la cofradía de clérigos de San Pedro en Almagro³²:

“Ytem que la administracion del Santisimo Sacramento y Extrema Uncion que se diere a qualquiera sacerdote cofrade que estubiere enfermo, todos los otros sacerdotes cofrades vayan vestidos con sobrepellices e velas en las manos acompañando el Santisimo Sacramento, so pena de diez maravedis a cada uno que no lo cumpliere”³³.

Es decir: es evidente la conciencia, entre el clero secular, de la veneración que se debe al Cuerpo de Cristo, merecedor de acompañamiento por la comunidad de los cofrades en pleno, que además se encargarán de llevar ellos mismos las velas encendidas. Se pretenden los objetivos de dar notoriedad o publicidad al acto, y la solemnización del mismo. Además, podemos suponer que esta constitución está recogiendo un uso conocido (la imagen del Sacramento llevado por las calles con un acompañamiento de clérigos e iluminación no sería ni mucho

³² En realidad, preferimos aislar este caso de los demás: es una cofradía o cabildo de clérigos seculares, constituida para el aumento del culto divino en la villa de Almagro, la que incluye obligaciones referentes al modo de acompañar el Sacramento llevado en Viático a un cofrade. Es decir, el ejemplo puede no ser representativo de las prácticas usuales de las parroquias. Así que --además, es el único caso de cofradía clerical que conocemos en los territorios de la Orden de Calatrava-- preferimos tomarlo como caso introductorio. Como marco y referencia ilustrativa hasta cierto punto; al menos, sí ilustrativa de la existencia de ciertos usos resumibles en llevar el Sacramento con notoriedad y solemnidad, con las supuestas actitudes de unción y veneración que subyacen en el hecho de componer un cortejo procesional portando velas encendidas.

³³ *Ordenanzas de la cofradía de clérigos de San Pedro en Almagro*, aprobadas el 19 de febrero de 1543 aunque, como ya se ha advertido en este trabajo, conocemos la existencia de tal cabildo de clérigos seculares para la década de 1530. El texto, en un traslado notarial muy posterior: 1818, febrero 5, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6065, s.n., fol. 4v, Constitución 11^a.

menos extraña a los fieles cristianos de Almagro), pero aplicándolo a la obligación de los cofrades. Nótese, por otro lado, que el párrafo muestra como algo habitual la recepción de los últimos sacramentos por parte de los clérigos en situación de enfermedad (puede suponerse que lo mismo hacían los seglares: para estos clérigos, otra constitución de sus estatutos sólo recuerda un día de comunión obligatorio, el Jueves Santo; es decir, comunión una vez al año igual que los seglares).

Por último, no hay que olvidar una posible distorsión que convertiría el caso en un mal ejemplo de lo ocurrido usualmente en la zona, y es la dimensión comunitaria que aquí tiene la solemnización y acompañamiento de la Eucaristía conducida como Viático: los cofrades acompañan al Santísimo Sacramento porque va a ser administrado a uno de los suyos que se encuentra enfermo (igual que la constitución siguiente estipula que todos los miembros del cabildo vayan a la casa del clérigo fallecido, también con sobrepelliz y velas, acompañando la cruz, y traigan a la iglesia el cuerpo para la misa de *requiem* y los demás oficios de difuntos³⁴). Es decir, en realidad podría objetarse a este ejemplo que el interés por realizar la conducción del Viático puede proceder más del hecho de ir a administrarse a un cofrade --y entonces la comunidad de hermanos actúa como tal-- que de la veneración en sí a la Eucaristía. Sin embargo, creemos que no deja de mostrar, como se ha dicho, una clara sensibilidad clerical hacia la importancia de la salida del Cuerpo de Cristo del templo; y la prescripción es indicativa de unos usos muy significativos: la sobrepelliz como hábito imprescindible litúrgico y las velas encendidas. Además, hay que notar que se requiere la presencia de *todos* los clérigos cofrades en este cortejo, so pena de cierta multa; no bastaría con un número reducido. Se refleja así algo deseable: el acompañamiento al Santísimo Sacramento ha de ser nutrido. Por otro lado, la solemnización que se requiere para el acto se limita a un nivel mínimo: sobrepellices --no capas-- y velas, sin referencias a palios, paños de manos..., ni al tañido de campanillas. Quizás ocurre

³⁴ Ibid., Constitución 12^a.

que todo esto se da por supuesto; no se trata en las ordenanzas de la cofradía de *crear* el modo de conducir el Viático, sino, asumiendo que habitualmente se transporta con ciertos elementos que lo honran, se procura asegurar la presencia comunitaria de los hermanos cuando un cofrade se encuentra a las puertas de la muerte. En consecuencia, por un lado puede pensarse que, precisamente por esta parquedad en la exigencia de suntuosidad externa, es de suponer que la prescripción se cumpliría; y sobre esta certeza cobran mayor valor todos los indicios, por mínimos que sean, sobre elementos de magnificencia añadidos en los usos parroquiales con el concurso de los fieles. Y por otro lado, cabe imaginar que si la constitución no detalla más unos modos de llevar el Viático que debían tender cada vez más a la ostentación y el lujo (en cambio, las ordenanzas de este cabildo sí estipulan con más minuciosidad otras obligaciones de los clérigos cofrades, por ejemplo, sobre el rezo comunitario de las horas en las fiestas), es porque se dan por supuestos. Sirva entonces este uso del clero secular almagreño, prescindiendo de la dimensión asociativa --porque en este caso los clérigos asumen obligaciones en tanto que cofradía-- como ilustración de unas prácticas que debían de ser comunes, al menos en un grado mínimo: cuando el Sacramento es llevado a enfermos y moribundos para administrárselo en comunión no se hace ocultamente, sino con algún acompañamiento, vestidos dignamente los clérigos, y yendo precedido o seguido de iluminación con velas o de otro modo³⁵.

³⁵ Las citadas *Ordenanzas* de los clérigos de San Pedro en Almagro fijan el modo en que todos los cofrades irán hasta la casa del cofrade enfermo que va a recibir Extremaunción y Viático acompañando el Sacramento; y a continuación, el modo en que también todos los cofrades irán también procesionalmente a la morada del cofrade fallecido, acompañando la cruz, y regresarán con el cuerpo a la iglesia donde se va a enterrar. Es un paralelismo muy evidente el que se establece entre las dos ocasiones, con obligaciones similares. Quizás esto pueda aplicarse a las demás cofradías de laicos, cuyos miembros suelen tener, desde luego, el deber de constituir el cortejo fúnebre para el cadáver del cofrade difunto. Es decir: otras cofradías seglares quizás acostumbraron también a conformar comitivas de acompañamiento del Santísimo Sacramento cuando el presbítero lo llevaba desde el templo hasta la casa del enfermo, si éste era uno de los suyos; tal vez con mayor dedicación lo harían las cofradías del Corpus Christi, pero nada de ello ha sido documentado.

En las páginas que siguen, se va a estudiar, en primer lugar, el uso de elementos materiales dirigidos a honrar el Sacramento sacado del templo para llevarlo en comunión y, a la vez, dar a esa honra una dimensión pública: el empleo de luces y campanillas.

En segundo lugar, se atenderá a otros elementos que, puestos en juego por parte del clero local, dotan el acto de solemnidad y expresan una actitud clara de veneración al Cuerpo de Cristo: vestimentas clericales especiales y paños eucarísticos para cubrir, tomar, etc., la Eucaristía, con una referencia al uso del palio.

Y por último, se tratará de analizar la actitud del pueblo cristiano, su devoción eucarística vinculada a la ocasión de la conducción del Viático; este análisis servirá como recapitulación de lo anterior, pero a la vez pondrá en primer plano todos los indicios que poseemos sobre las iniciativas o respuestas de los seglares relacionadas con este ritual y todos sus elementos, desde las noticias relativas a donaciones y mandas esporádicas hasta las intervenciones de cofradías eucarísticas.

Con ese último punto, en suma, se intentará aportar una reflexión no limitada únicamente a este aspecto concreto de la espiritualidad laica, sino extensiva a la cuestión general que en otras ocasiones se ha planteado en este trabajo: la relación entre las propuestas eclesíásticas y la respuesta (a la vez, demanda) laica en el terreno de la piedad.

Respecto al último aspecto, dentro de la cuestión general planteada, el interés particular que puede ofrecer lo que tratamos ahora reside, además de procurar aclarar si las gentes eran devotas de la Eucaristía sacada del templo como Viático, en la peculiaridad de esta forma de piedad o devoción. Parece que es algo más que *devoción* sin llegar a ser *liturgia*: la liturgia sacramental propiamente dicha tendrá lugar cuando el presbítero administre la comunión al enfermo en su casa; y todos los gestos y elementos materiales que rodeen a la Eucaristía

transportada hasta allí, y de vuelta al templo, son sólo expresión de una devoción respetuosa hacia la presencia real de Cristo en la sagrada Hostia. Pero la Iglesia y las iglesias parroquiales han convertido la conducción del Santísimo Sacramento desde el templo hasta la casa de un enfermo en una suerte de ritual extralitúrgico; en parte, respondiendo a un estímulo popular, pero conformando de hecho una disciplina, con unas formas concretas (sean derivadas de la costumbre, o del afán de ostentación, o del deseo pedagógico de catequizar al pueblo estimulando su sensibilidad hacia la presencia sacramental de Dios en la Eucaristía). Así, resulta interesante estudiar este terreno a medio camino entre lo devocional no obligado y lo que los templos parroquiales consideran función propia (aunque estrictamente sepamos que la conducción de la Eucaristía durante un trayecto no constituye un acto *litúrgico*), para ver cómo se mueven en él los fieles, con indiferencia, devoción o participación activa, individual o comunitaria.

4.2.1. Elementos materiales para honrar públicamente la Eucaristía transportada: luz y campanilla.

En efecto, hay noticias directas sobre la utilización de estos elementos prescritos por los arzobispos toledanos; los inventarios parroquiales los citan con profusión. Puede afirmarse que la Eucaristía era llevada por las calles con notoriedad, con lumbre y toque de campanilla; tal vez se acompañaba también de una cruz.

Además, se observa que este modo de honrar el Sacramento, aunque sin duda es objeto de interés por parte de los visitantes calatravos --que exhortan a ello en los templos donde falta uno u otro elemento--, en general es independiente de su influencia: en este caso no se aprecia una contraposición entre la práctica local y la norma dada por los freiles; no fue necesaria su insistencia para introducir tales costumbres que, al contrario, parece que se practicaban de una forma natural en estas iglesias parroquiales.

-- Va iluminado el presbítero con la **luz** de linternas transportables, o quizás también con cirios o simples velas. Seguramente esto ocurre con más frecuencia de lo que expresan las menciones documentales.

En efecto, es lógico que el uso de la luz deje en la documentación una huella menos constante que la práctica de anunciar el paso del Sacramento con un sonido peculiar (sobre todo cuando se reservan ciertas campanillas para ello): de las *linternas* no siempre se indica el uso, y los demás modos de alumbrar el Viático son comunes a muchas otras prácticas y necesidades del templo. Así, al citar los *cirios* los inventarios no suelen indicar cuándo se encienden, y si se emplean simples *velas*, inmediatamente precederán, ni siquiera se recogen en aquéllos, quitando menciones genéricas de arcas para tenerlas o --en las cuentas-- la reseña del gasto en cera.

Ahora bien, constituyen una excepción las referencias a la “*çera del santysimo sacramento*”: quizás el uso de esta cera (guardada en ocasiones en un arca aparte, reseñada como tal³⁶), reservada para alumbrar la Eucaristía cuando es llevada procesionalmente, sea extensivo a la conducción del Viático, salvando la reiterada ambigüedad de las fuentes cuando se refieren al Sacramento que “sale” (desconocemos si se refieren a *todas* las ocasiones o sólo a las procesiones eucarísticas propiamente dichas, sean festivas o rogativas). En todo caso, los

³⁶ 1549, noviembre 15, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2 bis v.

visitadores procuran asegurar su provisión permanente, como se advirtió; para ella los concejos pueden instituir limosnas organizadas, puestas bajo responsabilidad de las autoridades locales y, por lo tanto, el culto al Sacramento queda cualificado como cuestión pública. E igualmente, la figura del “baçinador” encargado de la “demanda que se pide para la çera del santisymo sacramento” (distinta a la “demanda de la lanpara”, que arriba identificábamos como destinada a alumbrar permanentemente el sagrario) parece habitual en las misas de las iglesias parroquiales³⁷.

Los “çetros” y “çiriales” existentes en tantas iglesias podrían utilizarse, por lo tanto, como soporte de velas y cirios al conducir el Viático; es muy significativo, además, que a veces sean mencionados junto con las campanillas para llevar el Corpus y también con “varas para las cruses”³⁸ (aunque no hay noticias expresas de que en estas ocasiones se use también una cruz, algo que sí se hacía en otros lugares al llevar el Sacramento en comunión a los enfermos³⁹). Tampoco puede descartarse que a veces se dedicara una lámpara a este rito --ya que en muchas iglesias hay varias-- además de tener otras iluminando el sagrario y los altares.

Desde luego, es un hecho que en algunos lugares la Eucaristía sacada de la iglesia era acompañada con hachones especiales. Aunque ignoramos si esto se

³⁷ Parece que es una práctica habitual realizada en el transcurso de las misas mayores no sólo de las fiestas especiales, sino de todos los domingos. Cuando los visitadores calatravos se ven obligados a organizar el orden de las limosnas demandadas entre las gentes durante las misas, en la iglesia de Santa María Magdalena en Malagón, es porque han podido ver por sí mismos hasta qué punto los bacinadores “se querian adelantar unos antes que otros dandose de enpellones...”, dado que los freiles se encontraban presentes en la celebración. Ocurrió “estando oyendo Misa mayor el día de Todos Santos e *otro domingo syguiente*”.- 1538, octubre 28, Malagón. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fols. 35r-35v.

³⁸ Así en los inventarios de San Andrés en El Moral. En 1495 se enumeran “una lanterna y tres varas de cruses / dos varas de çetros con sus mançanas de palo”, y poco después la “canpanilla para llevar el Corpus Christi”.- 1495, mayo 18. Ibid., Leg. 6109, núm. 36, fol. 92r. La misma asociación en 1502, Ibid., Leg. 6075, núm. 25, fol. 82r.

³⁹ También podría tratarse de un conjunto de objetos empleado en las procesiones en general, guardado como tal en el templo y por ello mencionados juntos en la relación del inventario.

hacía siempre que se llevara como Viático o bien sólo en procesiones eucarísticas solemnes, seguramente hay que inclinarse a favor de lo primero, pues si se tratara de unas pocas ocasiones (fiesta del Corpus Christi y otras) no habría hecho falta instituir limosnas como vía permanente para sufragar esa cera.

Por lo demás, hay que insistir en que, lejos de tratarse de un uso inducido por la jerarquía eclesiástica (en este caso, los visitantes generales en nombre de la Orden de Calatrava), la costumbre de acompañar la Eucaristía en la calle llevando luz, con solemnidad y ostensiblemente, y para ello establecer un cauce de financiación institucionalizado, parece bien asumida por parte de las autoridades de los concejos en las tierras del señorío de la Orden. Cuando se trató de la devoción colectiva al Sacramento, y se vió que se manifestaba no sólo en la creación de asociaciones de laicos sino también, simplemente, en la realidad de unas “limosnas e demandas” que parecen dedicadas a algo más que a recoger dinero para la “cera”, ya se hizo hincapié en el interés de estos datos, como testimonios de la asunción concejil, pública, de la necesidad de honrar al Sacramento. Si los perfiles de estas limosnas o demandas de la cera nos son poco conocidos en cuanto a los fines y actividades, sí sabemos a través de algún indicio que funcionan como organizaciones de diversos modos de venerar la Eucaristía, además de sufragar las velas, cirios o hachas. Y sabemos también que no buscan sólo garantizar la iluminación del sagrario (también lo pretenden), sino la del Sacramento sacado del templo. En este sentido, como se ha dicho, es muy posible que tales “salidas” sean las del Viático.

Recuérdese, por ejemplo, el mandamiento dirigido por los visitantes calatravos a los oficiales del concejo de Almodóvar a propósito de la “limosna de la çera del Corpus Christi” de la que son responsables; les instan a que vigilen que el mayordomo --específico-- gaste tal limosna

“en la çera que fuere neçesaria para aconpannar el Santo Sacramento quando sale ..., para lo qual tenga fechos contynualmente dos doblones

grandes que vayan delante del Santo Sacramento, porque hasta agora soymos ynformados que no lievan mas de uno”⁴⁰.

En este caso, queda clara la práctica de acompañar con luz la Eucaristía en las calles; creemos que puede muy bien tratarse de su conducción en comunión, y entonces se hace en cierto modo procesionalmente (“vayan delante del Santo Sacramento”), con orden y solemnidad aunque sea sólo con un doblón y no con dos como prefieren los freiles. Por otro lado, nada indica que laicos devotos participen en ello; se trataría de clérigos, sacristanes o acólitos. La naturaleza de esta “limosna e demanda” no parece ser similar a la de una cofradía: los bienhechores son anónimos y la simbólica hermandad que los une es sólo de tipo piadoso (devoción común), espiritual y parroquial-local.

De todos modos, además de los datos citados sobre velas, cera del Santísimo y doblones para ir con Él cuando sale, es sobre todo el uso de *linternas* específicas para iluminar el paso del Viático el que acredita la costumbre de llevarlo con una luz.

Los inventarios prodigan la mención de estas “lynternas”, “linternas” o “lanternas”⁴¹, casi siempre metálicas aunque también pueden ser de madera (son descritas de latón, hojalata, “de hoja de Milán” o de “hoja de Flandes”, “de cuerno e de palo”, por ejemplo). Constan en muchas de tales relaciones desde la última década del siglo XV sin que se diga casi nunca para qué se emplean, aunque a veces, significativamente, son citadas después de la “canpanilla de comulgar”. Pues bien, desde 1502, finalmente, hay indicaciones preciosas sobre su uso que iluminan las escuetas menciones anteriores, con registros de este tipo: “una linterna *con que se lleva el Corpus Christi*”⁴², “lynterna ... *para llevar el*

⁴⁰ 1510, mayo, Almodóvar. Ibid., Leg. 6076, núm. 25, fol. 49v.

⁴¹ En 1491, en el templo parroquial de Malagón; en 1493, en el de Alcolea, en Torralba; en 1495, en Abenójar, Agudo, El Moral, Saceruela (“lanterna de hoja de lata y cuerno”), Torralba. En 1502, en las iglesias de Corral de Caracuel, El Moral, Puertollano (“lanterna de foja de milan”), Tirteafuera, Torralba, Villarrubia (“lanterna de foja de flandes”), El Viso. En 1510, en la iglesia de Miguelturra, etc.

⁴² 1502, enero 2, El Viso, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 22, fol. 9r.

*Santisymo Sacramento*⁴³, “una lanterna grande para llevar lumbre con el Sacramento”⁴⁴, “una lanterna grande para quando sale el Sacramento”⁴⁵, etc. Es decir, creemos que tales recipientes para llevar la lumbre con el Viático se emplean en muchos lugares ya desde las décadas finales del siglo XV, aunque no se especifique. Pero aún así, no hay por qué suponer que sólo las iglesias que tienen dicha linterna cultivan la práctica piadosa de alumbrar la conducción eucarística, ya que, como se ha indicado, seguramente en muchas partes se hace con velas y cirios.

Es interesante notar que, en el último de los ejemplos del párrafo anterior (reseñados a causa de la indicación explícita que la fuente incluye sobre el uso de la linterna), se trata del mandamiento de los visitadores calatravos de comprarla, dirigido, como es habitual, a los oficiales del concejo (de Miguelturra, en este caso) y al mayordomo de la iglesia. Desde la visita de 1510, en efecto, los inspectores de la Orden se preocupan de ello; encontramos un encargo idéntico para la iglesia de Piedrabuena:

“... visytando la dicha yglesya fallamos que tiene neçesydad para el servicio della de ... una lanterna para quando sale el Santo Sacramento...”⁴⁶.

También ordenan su adquisición los visitadores de 1537; por ejemplo, para el templo de Argamasilla, y aquí es del todo inequívoco que el uso para la *salida* de la Eucaristía que se viene reiterando se asocia a su conducción *como Viático*:

“Otrosy mandamos hagays conprar una lanterna de hoja de milan para llevar con lumbre don el Santo Sacramento *quando salle a visytar los enfermos*, porque della ay nesçesidad en la dicha yglesia”⁴⁷.

⁴³ 1538, octubre 25, Malagón, igl. Sta. María Magdalena. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 20r.

⁴⁴ 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 227v.

⁴⁵ 1510, febrero. Miguelturra, igl. Sta. María. Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 242r.

⁴⁶ 1510, julio 27, Piedrabuena, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6076, núm. 33, fol. 204r.

Lo mismo en relación con la iglesia parroquial de San Juan en Cabezardos:

“Mando que se compre luego una lanterna para alunbrar el Santo Sacramento quando va a visytar los enfermos”⁴⁸.

Queda claro el interés de los freiles por el realce público del traslado del Viático. Por lo mismo, puede deducirse entonces que en los lugares donde no dejan estas prescripciones se observaba el ritual de su conducción con luz (y campanilla) o al menos las parroquias disponían de estos elementos, o si no, podían hacerlo con velas, sin olvidar que en muchos casos los concejos ponían los medios para financiarlas. También creemos que queda claro el hecho de que, al menos en muchos lugares, se trata de usos practicados habitualmente, con independencia del estímulo, inspección o correcciones esporádicas realizados por los calatravos.

-- Tampoco los inventarios especifican siempre su empleo para el Viático al registrar las **campanillas**, cuya existencia consta en casi todas las iglesias, a menudo sin indicarse ninguno de sus usos (a veces se tocan para anunciar la elevación en la misa, como se dijo al estudiar este rito). Afortunadamente, en ocasiones sí se reseña inequívocamente su asociación con la comunión y con la salida del Sacramento.

⁴⁷ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 109r.

⁴⁸ 1537, diciembre 8, Cabezardos, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 374v.

En efecto, aparece frecuentemente la “canpanilla de comulgar”⁴⁹, probablemente dedicada al anuncio del paso del Viático además de señalar la comunión dentro de la liturgia, o sólo a lo primero dada la poca frecuencia de la comunión de los fieles en las misas, a no ser que se anuncie así el momento en que el celebrante consume las especies. Es muy explícita cierta reseña de una “canpanilla *para llevar el Santisimo Sacramento de que van a comulgar*”; en este caso, a continuación se nombra “otra canpanilla quebrada con que antes yvan a comulgar”⁵⁰, así que se aprecia cómo se procura la renovación de este objeto cuando queda inservible y, por lo tanto, que su uso no es ocasional, sino constante.

Pero sobre todo, queda bien documentada esta práctica del toque de campanilla acompañando el Viático en inventarios más expresivos, ya a partir de 1493 (y es significativo que no consignen a la vez “campanillas de comulgar”). Por ejemplo, citan una “canpana pequeña *de quando lievan el Cuerpo de nuestro Señor*”⁵¹ y, según la expresión más frecuente, la “*canpanilla para levar el Corpus Christi*”⁵².

⁴⁹ Sólo a modo de ejemplo: 1491, marzo 13, **Granátula**, igl. Santa Ana. Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 100r; 1491, julio 3, **Malagón**, igl. Sta. M^a Magdalena. Ibid., Leg. 6075, núm. 11, fol. 256r. En el mismo año se cita así en las iglesias de **Piedrabuena** (Ibid., Leg. 6075, núm. 2, fol. 159v; también en 1502), **Santa Cruz de Mudela** (Leg. 6075, núm. 3, fol. 33r), etc. Inventarios posteriores las identifican del mismo modo, por ejemplo en 1493 el de la iglesia de San Jorge de **Aldea del Rey** (Leg. 6075, núm. 12, fol. 39v) y los de los templos antes referidos de Granátula y Malagón. También en 1495 el de la iglesia de **Manzanares**, en 1502 los de Sta. M^a la Mayor de **Miguelturra**, Sta. M^a la Mayor de **Puertollano**, Sta. M^a la Mayor de **Villarrubia**, Sta. María en **El Viso**, etc.

⁵⁰ 1539, febrero 18, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 472v.

⁵¹ 1493, enero 22, Abenójar, igl. Sta. María. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 85v. Igual expresión en 1495. El inventario de 1502 del mismo templo se refiere a ella como la “canpana pequeña de quando lievan el corpus christi”.- Ibid., Leg. 6110, núm. 14, fol. 139v.

⁵² 1493, enero 22, **Cabezarados**, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 81v. Lo mismo en el inventario de 1502 de esta iglesia. También en 1493 en la iglesia de San Esteban en **Mestanza** (Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 199r) y en la de San Andrés de **El Moral** (Ibid., Leg. 6075, núm. 16, fol. 213r). En esta última el inventario de 1502 distingue claramente la dedicada a “levar el Corpus Christi” de la “canpanilla colgada para alçar”, además de una “rueda con dies canpanillas” y las campanas grandes.- Ibid.,

Es interesante el modo de registrar cierta “canpana mediana con que *tañen a llevar* el Corpus Christi”⁵³ porque podría indicar algo distinto: no sólo el tañido de campanilla acompañando el recorrido del Viático, sino el toque de campana previo a la salida (con él “tañen a llevar el Corpus”), anunciador de que va a ponerse en marcha la comitiva con el Sacramento; recuérdese que ésa es una práctica acuñada en algunas diócesis hispánicas para hacer publicidad de dicha acción y así garantizar que las gentes podrán acompañarlo devotamente. En todo caso, si la frase no tuviera este sentido matizado, sí significaría la identificación de tal campana como la que va acompañando con su sonido el Viático por las calles. En los años siguientes, los inventarios hablan de la “canpanilla para llevar el Sacramento”⁵⁴.

Estos datos acreditan sobradamente la costumbre aunque, como se ha dicho, muchos inventarios no la especifiquen al citar dichas campanillas.

Aún así, en alguna ocasión sugiere su uso acompañando el Sacramento para los enfermos el lugar que ocupan en la relación (los objetos de empleo complementario pueden guardarse juntos y citarse seguidos⁵⁵). Por ejemplo, el inventario de la iglesia de Caracuel menciona juntos en 1493 “un par de çirios de madera” y “una canpanilla”⁵⁶. Aparece, pues, la asociación campanilla-luz, y el

Leg. 6075, núm. 25, fol. 82r. La misma mención de la “canpanilla para llevar el Corpus Christi” en 1502, marzo 8, **Tirteafuera**, igl. Sta. Catalina. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65v. Igualmente en 1502, marzo 19, **Villamayor**. Ibid., Leg. 6110, núm. 12, fol. 99r.

⁵³ 1493, febrero 16, Argamasilla, igl. Sta. María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 21, fol. 186v.

⁵⁴ 1510, agosto., Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6076, núm. 29, fol. 298v.

⁵⁵ Por ejemplo, en la iglesia de Tirteafuera se mencionan juntos la campanilla para llevar el Corpus Christi y una toca de seda con flecos “para el Corpus”.- 1502, marzo 8, Tirteafuera, igl. Sta. Catalina. Ibid., Leg. 6110, núm. 10, fol. 65v.

⁵⁶ 1493, enero 12, Caracuel, igl. Sta. María. Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fols. 55v-56r.

mismo esquema se puede encontrar en otras iglesias⁵⁷, más claro en este caso: “un par de çiriales / una campanilla de metales *para sacar el Corpus Christi*”⁵⁸.

Siguiendo el mismo criterio de buscar asociaciones de objetos sólo enumerados, llaman la atención otras posibles, como el toque de campana con los paños de la comunión. Así, en la iglesia de Puebla de Don Rodrigo es posible que el cura que se dispone a llevar el Viático, o el sacristán o mozo que van con él, recojan juntas las “dos campanillas chiquitas” y los “dos pares de tovasjas largas” (serán las “toallas de comulgar” tan documentadas para otros templos) que cita consecutivamente el inventario⁵⁹.

Algunos templos importantes, y antes de 1500, paradójicamente no parecen tener estas campanas pequeñas. Pero más bien hay que decir que los inventarios omiten su registro, probablemente por una cuestión de prioridades⁶⁰ (en las iglesias menos dotadas, en cambio, se tiende a inventariar cualquier objeto por modesto que sea, incluso las herramientas de hierro). La omisión también puede deberse a las concepciones vigentes sobre estos listados: parece que su objetivo no es tanto dejar constancia del uso del objeto, sino de la mera existencia de éste --tal como se aprecia en el estilo puramente enumerativo predominante en los inventarios anteriores a la visita de 1502--, y por ello pueden pasar desapercibidos objetos no valiosos por sí mismos: interesa reseñar los bienes muebles y ornamentos, en general, con independencia del empleo concreto que se

⁵⁷ 1493, enero 11, Corral de Caracuel, ig. Sta. María de la Paz. Ibid., Leg. 6075, núm. 13, fol. 52r. En este caso el inventario cita seguidos “un par de çiriales de madera” y “una campanilla”.

⁵⁸ 1502, marzo 22, Valenzuela, igl. S. Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 316v.

⁵⁹ 1493, enero 24, Puebla de Don Rodrigo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 89v.

⁶⁰ Frente a la gran abundancia de objetos de metales ricos y de ornamentos suntuosos que son los que interesa consignar, resultan irrelevantes los de escaso valor, como las campanillas. Por ejemplo, en el templo parroquial de Santa María la Mayor de Daimiel, cuyo ajuar supera con mucho el nivel medio.- 1493, marzo 9. Ibid., Leg. 6075, núm. 18, fols. 274r-275v. La misma omisión en 1495 y en 1502.

les dé, que no es relevante a efectos de redactar los inventarios, así que las simples campanillas, aunque se usen para algo tan loable como es honrar la Eucaristía, pueden no ofrecer interés para el redactor. Es la explicación más lógica para la aparente carencia de campanillas en iglesias bien dotadas, objetos tan asequibles y tan frecuentemente empleados en el culto. No creemos que esta ausencia ocasional de su registro invalide las conclusiones a las que hemos llegado sobre la generalización de esta práctica, la de ir anunciando el paso del Sacramento en las calles con el tañido de campanas.

-- En cuanto a otro elemento que podría acompañar el Viático, la **cruz**, carecemos de noticias explícitas sobre tal costumbre, pero no es descartable como hipótesis según ciertos indicios. Primero y sobre todo, está acreditada la práctica acreditada de sacar cruces de los templos al exterior, al margen de los ritos festivos (es decir, sin que se trate de procesiones). Añádase, en segundo lugar, que a menudo se tienen cruces dentro de los sagrarios: por lo tanto, en el mismo lugar que otros objetos necesarios para tomarlos a efectos de llevar el Viático. Y por último, téngase en cuenta que, como ya se dijo, en algún caso varas de cruces se citan en los inventarios próximas a las campanillas, lo que parece acreditar cierta asociación entre el tañido de campana eucarístico y la cruz procesional.

En efecto, sabemos que existen muchas ocasiones en la práctica religiosa habitual en que los clérigos sacan una cruz del templo sin que se trate de días de fiesta (es decir, para procesiones festivas). Cierta mandato de los visitadores calatravos lo refleja. Ordenan adquirir una cruz modesta, mediana y de latón, para reservar la de plata; aquélla y no ésta debía ser la que se sacara del templo “de continuo”, y esta expresión es significativa, pues precisamente la administración de la comunión a los moribundos debía de ser un acto frecuente:

“Otrosy porque supimos que de cavsa de no aver en la yglesya desta villa una cruz mediana para el tienpo que es menester, sacan la cruz mayor de plata e se aprovechan della de continuo, e se daña e destruye, mandamos

que luego se compre una cruz de laton mediana, e la dicha cruz de plata no se saque sy no fuere en las fiestas”⁶¹.

La conducción del Viático podría ser una de esas ocasiones en que se sacan cruces para ritos extralitúrgicos, si bien es cierto que esas cruces podrían usarse también en procesiones no festivas con motivo de rogativas, o en el contexto de bendiciones diversas --de los campos por ejemplo, si las hay--, de los rituales de exorcismo, etc. En todo caso, las iglesias tendían a poseer varias cruces de distinto tamaño y riqueza: la cruz grande de plata o cruz mayor por excelencia, para presidir la liturgia en los días más importantes y para sacarla en las procesiones solemnes; una cruz pequeña permanente sobre el altar o puesta en él durante las celebraciones; cruces medianas variadas, otras muy pequeñas, etc. El hecho de acompañar el Viático con alguna de estas cruces, sin necesidad de recurrir a la cruz mayor más rica y reservada, resultaba, al menos, posible para las iglesias. Y no sería nada extraño que lo hicieran, dada la costumbre de acompañar cualquier ritual con este signo cristiano tan característico, además de sacarse así la Eucaristía en otras partes y unido todo esto al carácter procesional que adquiriría su conducción.

Por otro lado, recuérdese que, en muchos casos, la reserva del Sacramento en el sagrario se presenta según este esquema: la sagrada forma dentro de un relicario de plata, metido a su vez en un cofre, y éste *con una cruz encima*, además del resto de paños o tocas finas. Nótese que estas cruces exentas que coronan los recipientes eucarísticos suelen estar concebidas aparentemente para ser vistas: son de plata, labradas y a menudo con la forma de la cruz de Calatrava.

Sabemos que, al ser tomado el Sacramento del sagrario para darlo en comunión a los enfermos, se extraen también del tabernáculo otros objetos necesarios para su conducción; en particular, continúa cubierto en el trayecto con

⁶¹ 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 2, fol. 95v.

estos velos y paños que en el sagrario lo recubren, sostienen y honran o que, en todo caso, se guardan en el mismo lugar (en general, se acostumbra a tener en el sagrario elementos necesarios para sacar con la Eucaristía y para administrar sacramentos, tales como estolas exentas, ampollas de los óleos, etc.). Pues bien, podría ser que el cura portador del Viático tomara también la cruz para llevarla con él, colocándola sobre una vara a modo de cruz procesional. Las varas de cruces, como se ha advertido, parecen relacionadas con campanillas en algunos inventarios, y esta ocasión, el traslado del Viático, permite que se actualice dicha asociación. Pero de todos modos, quizás las cruces tenidas sobre los relicarios o los cofres pudieran llevarse sin vara con el Viático, pues cruces pequeñas y ricas se emplean para administrar los sacramentos y a menudo están guardadas en los sagrarios: si se llevan para dar la comunión como sacramento el significado es distinto, no ya otorgando un carácter procesional y comunitario a la conducción del Sacramento sino atendiendo a su manducación por el enfermo.

4.2.2. Elementos de solemnidad y veneración: los paños eucarísticos y el hábito clerical.

Los anteriores elementos de realce y publicidad de la conducción del Viático se ven complementados con la apariencia particular de los clérigos y los modos de llevarlo y presentarlo.

Sin duda existía una fuerte conciencia de la solemnidad del acto y también un claro sentimiento de la honra debida al Sacramento. Ambas cosas se reflejan *a)*

en el propio hábito clerical, pues parece que en las parroquias calatravas se acuñó el uso de revestirse los clérigos portadores con una lujosa capeta especialmente reservada para ello (probablemente además llevaban estolas ricas); y también, *b*) en el empleo de paramentos de tela que son tanto mediaciones entre los clérigos y el Sacramento como elementos que lo realzan: en efecto, tomaban en sus manos el recipiente eucarístico mediante paños finos y lo recubrían con otros similares o con velos (las dos funciones, tomar y tapar el Viático, las podría desempeñar el mismo paño).

Nótese que en estos aspectos se va más allá de la exigencia mínima expresada en los sínodos toledanos. Éstos, por una parte, se limitaban a prescribir el uso de un velo limpio para cubrir la Eucaristía; y por otra, requerían genéricamente un hábito clerical decente y honesto, refiriéndose alguna vez a la común sobrepelliz, aunque es cierto que en una ocasión citan el manto y la capa como posibles ropajes. Es también la sobrepelliz la vestidura que exigen para llevar el Viático los sínodos de otros lugares, indicados al comienzo de este apartado; algunos hablan de sobrepelliz y estola, y otros, en Andalucía, del conjunto integrado por sobrepelliz, estola y capa.

A) PAÑOS PARA LLEVAR Y CUBRIR EL VIÁTICO. EL PALIO.

-- De los **paños de manos** para tomar el recipiente eucarístico y los **paños o velos para cubrirlo** en el trayecto seguido por el Viático (reservados a menudo en los sagrarios; apartados, por lo tanto, del resto de los ornamentos), conocemos su uso a partir de los inventarios más prolijos, desde 1502. Quizás desde entonces también su empleo fue creciente, pero paños de tejido y confección ricos de ese

mismo tipo, guardados en los tabernáculos, constaban también en los inventarios anteriores aunque no se indicara su destino.

Ahora bien, la dificultad de distinguir si son paños para uso del celebrante en la misa, para servicio del altar, para administrar sacramentos, o si específicamente se sacan con el Viático, se extiende de todos modos hasta bien entrado el siglo XVI. En efecto, es común guardar en los sagrarios toda suerte de tocas, palias, “toallas”, almaizares y paños finos de esta clase; se hace así por su riqueza especial y, por ello, para preservarlos mejor (el sagrario suele tener cerradura y llave, o así debe ser), y por su empleo eucarístico y sacramental. Éste nos es conocido por referencias expresas, pero sólo pocas veces es posible adjudicar fehacientemente su uso concreto para sacar la comunión llevada a los enfermos; pocas veces en comparación con la frecuencia con la que sin duda se prodigaría su empleo con ese fin. Por ejemplo, elegido aleatoriamente un inventario de iglesia parroquial, en la parte inicial donde se describe lo que se tiene dentro del sagrario encontramos

“una palia de toca de seda con franjas de plata y seda con una cruz en medio de hilo de oro bordado / otra toca con listas de seda / dos tocas de seda blanca / una toca de seda amarilla / una toca negra / un panno de naval bordado de seda de grana”,

y esto sin contar, en la misma iglesia, cierto paño de damasco “que llevan en las varas encima del Santisimo Sacramento”, sin duda un palio pero del cual no podemos precisar si va con el Viático o bien si se saca en otras procesiones solemnes con la Eucaristía; y sin contar otro cierto “panno labrado de grana de argenteria grande”. Todo ello se custodia, en efecto, en el sagrario⁶².

Así, sin duda una gran variedad de lienzos, tocas, almaizares y paños finos y ricos se destinan a portar el Viático con solemnidad, respeto y unción.

⁶² 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103v.

Probablemente, con mayor profusión y complicación (en el sentido de diversificar usos: tomar en las manos, cubrir, adornar andas --en su caso--, dar la comunión al fiel) a medida que avanzamos en el tiempo.

Pero limitándonos a las referencias más precisas, podemos establecer lo siguiente.

A veces se trata de un único paño, quizás sólo para recubrir o sólo para las manos, o para ambas cosas a la vez.

Seguramente se tiende a emplear los más finos, por ejemplo de seda o de cendal, para cubrir la Eucaristía; y en cambio, los hechos en tejidos lujosos más pesados se dedicarían a tomar en las manos el recipiente, tales como los paños de damasco tan frecuentes y también los de terciopelo (todos estos pueden llevar flecos). En todo caso, sabemos con certeza que los dos usos estaban extendidos: por un lado, hay referencias expresas a la costumbre de recubrir la custodia o la caja de que se trate, quizás sólo parcialmente, como el paño “con que va cubierto [el Sacramento] quando sale a visitar los enfermos” (iglesia de Granátula) o el tocado fino “para poner ençima [de] la custodia quando llevan el Corpus Christi”⁶³; y por otro lado, constan alusiones al paño para cogerlo: así se entiende, por ejemplo, en el descrito como aquél “*pañó en que lleva el saçerdote la custodia...*”⁶⁴.

Habitualmente desconocemos sus tamaños, pero lo que queda claro es que la costumbre de utilizarlos haría difícil la conducción secreta, “so la sobrepelliz o manto”, prohibida por la constitución 27 del sínodo diocesano de Alcalá de 1480.

⁶³ 1502, marzo 28, Corral de Caracuel, igl. Sta. María de la Paz. Ibid., Leg. 6110, núm. 13, fol. 125v.

⁶⁴ 1538, diciembre 29, Miguelturra, igl. Sta. María la Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 22r.

En cierto caso, los visitadores ordenan que para un templo parroquial se compre la cantidad de cuatro varas de holanda destinadas a hacer “un panno para llevar el Santo Sacramento”⁶⁵. El paño, por lo tanto, medirá más de tres metros. Se plantea el problema de cómo interpretar la expresión “llevar” el Sacramento. Parece excesivo sólo para recubrir las manos del presbítero que toma el recipiente, y es más probable que se pensara en él para tapar este último (custodia, quizás), o bien para ambas cosas: el cura envolvería y tomaría el Sacramento con él; y quizás en realidad lo haría caer desde su cuello hasta los hombros para hacer lo anterior con los extremos, a modo de paño humeral. Resulta llamativo este mandamiento para una iglesia pobre, de un lugar pequeño como es el de Cañada El Moral, cuyo sagrario necesita reparaciones, no tiene llave y guarda dentro el Sacramento sin ninguna protección; a este efecto, los visitadores ordenan al concejo y al mayordomo de la iglesia de la Cañada comprar un cofre de madera “para poner el Sacramento en el sagrario”. (A propósito del paño que deben hacer, no habría que descartar, dado el tamaño, que se pensara en él como palio, aunque no parece muy lógico según la penuria a la que nos referimos y, por otro lado, dado el material del tejido, la holanda, no tan adecuada para los palios.)

Los dos usos indicados arriba --envoltorio de manos, y cubrición de la Eucaristía-- se deducen del manejo masivo de testimonios del mismo tipo y de la comparación entre los paños adjudicados al Sacramento dentro de un mismo inventario. Pero en realidad no todos los marcan tan claramente. Sí hay indicaciones del tipo “dos paños de seda para la administracion del Sacramento *con que va cubierto* quando sale a visitar los enfermos”; pero en la misma relación, de otro “pañó de damasco colorado” se cita su destino de un modo más genérico: “*para llevar* el Sacramento a los enfermos”⁶⁶; deducimos que con él

⁶⁵ 1510, julio, Cañada El Moral, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6076, núm. 27, fol. 224r.

⁶⁶ Ambos en el sagrario. 1539, enero 27, Granátula, igl. Santa Ana. Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 175r.

toma en sus manos el presbítero la Eucaristía. En otros casos sólo se identifica el paño como aquél *con que se saca* el Sacramento (como el que se ha comentado en relación con la iglesia de Cañada El Moral); se mencionan también como “*tocas de camino* para quando dan el Santo Sacramento”⁶⁷.

Alguna vez, el término “*palia*” sugiere el uso de cubrir la custodia, relicario o cáliz, particularmente cuando su tela es el cendal (seda o lienzo fino casi transparente). Así, el “*pañó de çendal con que se saca el Santisymo Sacramento a manera de palia*”⁶⁸ vendría a ser el velo que a la vez tapa y deja entrever la Eucaristía, según el ideal que, como se vio, recogían los sínodos toledanos y de otras diócesis. El mismo templo dispone de otro paño con colgaduras, donado (de damasco morado y con “cabos” de seda), “*para llevar con el Santisymo Sacramento*”; seguramente se trata del paño de manos para tomarlo, dado el contexto en que se cita, pero podría usarse también como palio. “*Tocas*”, cendales como *palias*, paños de holanda y propiamente velos, podrían servir en general para cubrir, dadas su ligereza y finura; por ejemplo, el “*panno de holanda de çinco quartas de quatro labores con una franja alrededor de hilo de oro con que llevan el Santisymo Sacramento*”⁶⁹ y el “*velo blanco traydo para levar el Corpus Christi*”⁷⁰; igualmente, las “*dos ynplas*”⁷¹ para llevar el Corpus Christi”⁷², y seguramente cierto “*velo de seda blanco que lleva el saçerdote de que va a dar el Santisymo Sacramento*”⁷³.

⁶⁷ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 95v.

⁶⁸ 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 224r.

⁶⁹ 1539, febrero 18, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 467r.

⁷⁰ 1502, marzo 22, Valenzuela, igl. S. Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 315r.

⁷¹ *Impla* equivale a toca o velo, o a la tela con que se hacen.

⁷² 1491, marzo 11, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6075, núm. 6, fol. 107v.

⁷³ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 9r.

No son raros los paños ricos que llevan caídas o flecos aplicados decorativamente en otros colores, asociados a la conducción del Viático; por ejemplo, uno de damasco “con flocaduras azules” descrito “para llevar el Santísimo Sacramento”⁷⁴ y, con la misma acotación, uno colorado morisco “con las caberas de filo de oro”, donado⁷⁵. Más general aún es la expresión “pañó para el Santo Sacramento”, referida por ejemplo a cierto paño de damasco blanco con cruz de terciopelo de grana, guardado en el sagrario⁷⁶.

Quizás también se utilizan al efecto las mismas “tovajas de comulgar”, los “almaisares” y “mantillas” de comulgar⁷⁷, y tocas o velos “para quando comulgan”, las cuales hay que suponer que llevaría el sacerdote consigo con objeto de administrar la comunión al moribundo. La longitud de algunas de esas *toallas* es tal⁷⁸ que bien podría aplicarse de modo envolvente sobre el recipiente eucarístico incluso como paño humeral desde los hombros del sacerdote.

Este último tipo de paño, el humeral, no sería ni mucho menos extraño al uso de la zona, al menos en una fecha avanzada; lo hemos documentado de forma expresa en cierta ocasión, para la iglesia mayor de Argamasilla: en el sagrario se

⁷⁴ 1549, noviembre 15, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2r.

⁷⁵ Lo regaló Juan de Rosales. 1502, marzo 28, Corral de Caracuel, igl. Sta. M^a de la Paz. Ibid., Leg. 6110, núm. 13, fol. 125v.

⁷⁶ En este caso no se trata del paño con el que toma en sus manos el clérigo la Eucaristía (pues se menciona otro para ese uso). Podría cubrirla al salir del templo, incluso estar colocado fijo dentro del sagrario para realzar la reserva. De lo que no hay duda es de que en la misma iglesia honran el traslado del Viático: después se cita la custodia dedicada a llevarlo a los enfermos y, seguidamente, el “pañó colorado *en que lleva el saçerdote la custodia* con el Sacramento”, aludiendo al paño con el que toma el recipiente .1538, diciembre 29, Miguelturra, igl. Sta. María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 22r.

⁷⁷ Pueden ser de tejidos ligeros o de zarzahán (tafetán de seda), como la “mantilla de sarsahan para administrar el Sacramento”, seguida de “un almaysar e un panno de sarsahan” guardados todos en el sagrario de San Bartolomé de Almagro.- 1491, marzo 17, Almagro. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122r.

⁷⁸ “Una tovalla para comulgar de quatro varas poco mas o menos con una franja alrededor”.- 1539, febrero 18, Villarrubia , igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 470r.

tiene “un panno de holanda muy bueno de dos varas labrado de seda de grana, con franjas rojas y blancas, que lleva puesto el saçerdote *sobre los honbros* quando sacan el santisymo sacramento”⁷⁹.

Por otra parte, se debe insistir en que las menciones genéricas de paños ricamente labrados, sin explicación de su uso, abundan mucho; puede utilizarlos el sacerdote para el servicio general del altar (las misas), pero quizás los “pannos *de manos*”⁸⁰ en particular se reserven especialmente para tomar y llevar la Eucaristía fuera del templo. En todo caso, se multiplica este tipo de paños (de seda bordados, “con labores alrededor y letras en seda negra”, con cintas, de “holanda con labores”, etc.) al avanzar los primeros años del siglo XVI y todo hace pensar que se dedican de diversas formas al servicio del Sacramento. Remitimos, igualmente, a la posibilidad hipotética de su uso al hilo de actos de veneración eucarística eventualmente celebrados en los templos, con exposición y bendición, según se ha referido en el apartado correspondiente; serían entonces paños para que el sacerdote, con ellos en la mano y envolviéndola a la vez parcialmente, extraiga la custodia u otro recipiente con la Eucaristía, la tome, la coloque visible dentro del sagrario o sobre el altar, la levante o no para bendecir, etc.⁸¹

-- Quizás el **palio** es un elemento que debemos añadir entre los empleados para la *procesión* con el Sacramento llevado en comunión. Sabemos con seguridad que en las iglesias parroquiales calatravas acompaña la salida de la Eucaristía, pero no en qué ocasiones, si siempre y también como Viático, o sólo sobre la custodia en la fiesta del Corpus y otras procesiones eucarísticas.

⁷⁹ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 106r.

⁸⁰ Por ejemplo, cinco paños “de manos”, muy finos (dos son de holanda con bordados, nuevos), son individualizados respecto a otros cinco paños ricos en la iglesia de Santa María de Argamasilla.- 1537, noviembre 6. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 95v.

⁸¹ *Vid.* lo relativo a los actos de culto sistematizados en el templo.

Las referencias son genéricas. Por ejemplo, “seys varas pyntadas *que ponen en el panno del Santisymo Sacramento*”⁸². Tal vez aquí el hecho de usarse seis varas en lugar de cuatro identifique este palio con la procesión del día del Corpus, pues entonces la custodia se lleva en andas y la amplitud del soporte exigiría una cubierta mayor. (De todos modos, sabemos que al final del siglo XV en otras partes --ámbito jiennense-- el acompañamiento habitual del Viático podía llegar a ser de seis personas, y seguramente se usaba palio⁸³.)

Véase otras menciones: “quatro varas de palo pintadas para el palio del Santo Sacramento”⁸⁴; un “pañó de damasco que llevan en las varas ençima del Santisymo Sacramento”⁸⁵; “dos sabanas *para palio* del Santisymo Sacramento sobre las varas” (no se trata de sábanas sin más: ambas van adornadas con cintas de colores, en un caso rojas y verdes y en el otro de varios tonos)⁸⁶. Se reseña del mismo modo otro palio, que es nuevo, en damasco colorado y amarillo, con el dibujo de las cinco plagas⁸⁷ en damasco blanco y franjas de colores, llevado sobre

⁸² 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 96v.

⁸³ El Sínodo de Jaén de 1492 (t. XVIII) exige que integren el cortejo cuatro o seis personas; al parecer, cánones de sínodos y concilios próximos preven el uso de palio sobre el Viático.- J. SANCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II, pp. 314-315.

⁸⁴ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 11r.

⁸⁵ 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. S. Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103v.

⁸⁶ 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel, igl. Sta. María de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 258r.

⁸⁷ Las *plagas* son las *llagas* de Cristo en la cruz (las manos, los pies y el costado). Encontramos referencias a la misma representación en muchos otros paños descritos en los inventarios de las iglesias en el Campo de Calatrava.

Las “cinco plagas” son objeto de gran devoción en la Edad Media, en el contexto de los ejercicios de compasión con Cristo doloroso en su Pasión, la contemplación de la cruz, los Víacrucis, la rememoración de estos sucesos en la misa, etc. Puede verse al respecto, por ejemplo, la oración compuesta en la primera mitad del siglo XV por la monja y priora dominica sor Constanza de Castilla sobre la vida y pasión de Cristo; su capítulo XXVIII incluye esta plegaria dirigida a Cristo: que “por la excelencia de las cinco plagas tuyas me otorgues cinco virtudes a mí neçesarias, de las cuales yo careesco, videliçet devoçion, conoscimiento de mis pecados, perfecta contriçion de ellos, verdadera confesion de lengua, conplida satisfacion de obra hasta mi fin, commo María Gipcica”.-

sus cuatro varas⁸⁸. En alguna ocasión, el testimonio procede de una corrección ordenada por los visitadores, por ejemplo su mandato de que

“las quatro varas con que llevays el panno del Santo Sacramento hagays que se pinten, porque estan blancas, dentro del termino e so la pena en el mandamiento de suso contenida”⁸⁹.

A veces este modo solemne de ornamentación puede pasar desapercibido, pues cualquier paño con “tiras”, “caidas” o “flocaduras” suficientemente grande (tal vez alguno de los que identificamos como paño de manos) es susceptible de colocarse sobre unas varas a modo de palio, y esto no siempre se indica. Puede sugerir su uso para el Viático alguna asociación encontrada en los inventarios, como la reseña seguida de la linterna empleada entonces y las varas:

“una lanterna grande para llevar lumbre con el Sacramento / quatro varas nuevas para llevar con el Sacramento”⁹⁰.

Lo mismo cabría decir cuando se consigna cierta sobrepelliz fina usada en este acto e, inmediatamente, una cortina (¿palio?) de seda, con los bordes de colores “para llevar el Santisymo Sacramento”⁹¹.

En todo caso, la introducción del uso de tales palios es tardía (década de 1530). No es descartable que, como elemento de realce en la conducción del

C.L. WILKINS (ed.): *Constanza de Castilla. Book of Devotions. Libro de Devociones y Oficios*. Exeter, 1998, p. 19 [fols. 15r-15v]. Igualmente, en otra parte muy característica de su devocionario, las “Horas de los clavos”, recoge un responso donde se adora las llagas de forma versificada: “Dios vos salve, llagas de Ihesu Christo preçiosas, en su cuerpo fustes formadas fermosas, de los sus miembros reçebistes grande valor sobre las piedras preçiosas. Todos vos adoramos e bendeçimos por sienpre. Aquel que vos reçibió por nos, por vuestra virtud dé perdón”.- *Ibid.*, p. 81 [fol. 74v].

⁸⁸ 1539, enero 2, Torralba, igl. Sta. M^a la Blanca. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 23, fol. 129r.

⁸⁹ Quizás había que dorarlas. Se trataba del plazo de dos meses, y la pena consistía en 200 mrs.- 1537, octubre 31, Fuencaliente. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 1, fols. 20r-20v.

⁹⁰ 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 9, fol. 227v.

⁹¹ 1549, noviembre 15, El Moral. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 10, fol. 1v.

Viático, acuse la influencia de la actividad de doña Teresa Enríquez (c. 1455-1529), “la santa” o “la Loca del Sacramento”⁹². Si bien su labor alcanzó a la propia Roma (instituyó una cofradía y capilla en el templo de San Lorenzo in Dámaso) y, en Castilla, a lugares como Toledo y Guadalupe, su centro fue la localidad toledana de Torrijos. Allí, en una iglesia creada por ella al efecto (la colegiata del Corpus Christi, entre 1508 y 1518) tenía su sede y celebraba su culto la “cofradía del Santísimo Sacramento”, de ambos sexos, autorizada ya en 1508 por el papa Julio II y beneficiaria de otros documentos pontificios hasta 1514 a instancias de la propia fundadora. La cofradía debía extenderse por otros lugares de *toda España* (como cabeza de otras semejantes)⁹³ mediante bulas que, adquiridas por nuevos cofrades, sufragarían en las iglesias los elementos de realce para esta devoción. Clérigos visitantes, miembros de tal cabildo, no sólo serían los portadores de las bulas; debían inspeccionar los sagrarios de los templos y dotarlos, a los que fueran más escasos en recursos, con ornamentos y objetos de culto dignos. Si fueron fieles a la voluntad de la fundadora, promovieron también sus ideales en cuanto a la conducción del Viático, pues llevarlo con todos los honores era uno de los objetivos de las nuevas cofradías.

En efecto, esta dama puso un empeño especial en el modo en que debía honrarse la Eucaristía al llevarla a los enfermos: se conduciría con luz y con

⁹² Como se sabe, esta dama noble, al abandonar el servicio de la reina en la Corte y enviudar del santiaguista don Gutierre de Cárdenas --comendador mayor de San Marcos de León--, se dedicó a promover obras caritativas y, en particular, fundaciones que prestasen culto al Santísimo Sacramento y lo fomentasen, además de difundir la devoción a la intercesión por las ánimas del purgatorio. Cfr. M. DE CASTRO Y CASTRO: *Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”, y Gutierre de Cárdenas*. Toledo, 1992.

⁹³ Según la correspondencia inicial entre la fundadora y el papa Julio II, ella le expone su queja de que en *Castilla, León y muchas otras partes de España* hay muchas parroquias carentes de recursos para habilitar un sagrario donde guardar honrosamente el Cuerpo de Cristo; entre sus proyectos destaca la institución de los visitantes de sagrarios que recorrerán anualmente los *pueblos de España* para paliar con los bienes de la cofradía aquellas deficiencias. Esta exposición de motivos de doña Teresa Enríquez se recoge en la bula *Pastoris aeterni* del papa (Roma, 21 de agosto de 1508) en la que autoriza la cofradía y otorga indulgencias.- *Ibid.*, p. 170.

acompañamiento y, también, bajo palio. De hecho, en 1506 ella misma regaló un palio o baldaquino de brocado de oro a la cofradía de Roma que fundó, dedicada a este acompañamiento del Viático en particular⁹⁴. En la misma fecha enviaba otro a los jerónimos de Guadalupe para la introducción del mismo uso, que quedó consagrada en el capítulo conventual siguiente⁹⁵. Se preocupó de asegurar lo mismo en la redacción de los estatutos de la cofradía del Santísimo Sacramento de Torrijos:

“... quiero que se dé ansimismo a los clérigos que llevaren las cuatro varas del palio que va sobre el Sacratísimo Sacramento cuando se lleva a los enfermos en esta mi villa de Torrijos, perpetuamente a cada uno de ellos, cuatro maravedís por cada vez que las llevaren yendo y volviendo fasta la iglesia con las dichas varas, y siendo sacerdotes y llevando sobrepellices y no de otra manera”⁹⁶.

Parece que dieron sus frutos todas estas actuaciones, apoyadas por el papa en los primeros años del XVI --con diversas concesiones de indulgencias a clérigos y laicos, y con penas para aquellos de los primeros que fueran negligentes en honrar al Sacramento en los sagrarios--. Ignoramos en qué términos geográficos se extendieron los efectos de estos proyectos; al menos, su vocación era decididamente reformadora de las costumbres relativas a la Eucaristía en todas partes de España. Se imprimieron miles de bulas de cofradías del Santísimo o del Corpus Christi y, según Manuel de Castro y Castro, su acogida fue masiva por los privilegios que contenían. Diversos testimonios, en aquella centuria, ponderan su labor⁹⁷: tienden a asociar con ella el uso de conducir públicamente el Viático, bajo palio e iluminado con hachas de cera o, al menos, su difusión generalizada, y

⁹⁴ M. DE CASTRO Y CASTRO: *Ob. cit.*, p. 167.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁹⁶ 1527, octubre 19, Torrijos. Estatutos definitivos para la iglesia y la cofradía del Santísimo Sacramento en Torrijos, hechos de nuevo por doña Teresa Enríquez.- Publ. M. DE CASTRO Y CASTRO: *Ob. cit.*, Apéndice, p. 369.

⁹⁷ Así, Gonzalo Fernández de Oviedo, Alonso Téllez de Meneses, Francisco de Osuna en su famoso “Abecedario espiritual” y otros. *Vid.* la selección de textos en los núms. 8 y 9 del Apéndice documental de M. de Castro y Castro, *Ob. cit.*, pp. 419-436.

también le atribuyen los comienzos de la existencia de tales cofradías encargadas de suministrar todo lo necesario para la honra del Sacramento --dentro y fuera de las iglesias-- y de acompañarlo.

En el Campo de Calatrava se dejó sentir la actividad de esta mujer, según hemos comprobado, como bienhechora. Su generosidad alcanzó al menos a las iglesias de San Jorge en Aldea del Rey, Santa María Magdalena en Malagón y San Andrés en El Moral; las donaciones de vestiduras y paños litúrgicos adjudicadas a doña Teresa Enríquez se recogen en inventarios de 1537-1538⁹⁸. Pero una cuestión distinta la constituyen las prácticas para honrar la Eucaristía, que ella pretendió fomentar, y si el hecho de darse usos así derivó de las actuaciones promovidas por la “Loca del Sacramento”. Sí conocemos la constitución de cofradías de tomadores de bulas del Santísimo Sacramento en lugares calatravos de las tierras de Zorita (¿a imagen de la cofradía cabecera de Torrijos? ¿como imitación de ese modo de expansión de tales hermandades, fraudulentamente o no?⁹⁹) Y también nos consta que aparecen extendidas en los templos parroquiales del Campo de Calatrava las costumbres relativas al realce de los sagrarios tan apreciadas por aquella mujer, pero hay que recordar que el sagrario ya era un objeto de preocupación pastoral de los arzobispos toledanos y de los visitantes calatravos.

Con todo, que probablemente habría iglesias parroquiales que adoptaran la conducción del Viático bajo palio, es algo que puede --sólo-- suponerse a partir de categorías generales, de factores internos y externos; los primeros podrían verse estimulados por los segundos. Así, puede inferirse esa práctica desde la lógica de

⁹⁸ *Vid.* lo referente a las donaciones en el apartado dedicado a las “vestiduras litúrgicas” de este trabajo.

⁹⁹ Llamamos a estas cofradías “hermandades de bulas de indulgencias”. *Vid. supra* en “Los ritos de veneración del Sacramento fuera del templo” la exposición relativa a la devoción colectiva organizada en torno a esta veneración.

las sensibilidades favorables al culto a la Eucaristía presentes en estos templos; desde los mecanismos de difusión de las prácticas cuando coinciden con orientaciones de la piedad; desde el gusto por la magnificencia ritual (creciente después de 1500), comprobado al estudiar las vestiduras litúrgicas. Y finalmente, desde la constatación, como se ha advertido, de que indudablemente en la zona se usaban palios para honrar la Eucaristía públicamente sacada a las calles. Aún presuponiendo que su empleo estuviera restringido, en sí, a cubrir la custodia el día de la fiesta del Corpus Christi, hay que reconocer que el hecho de disponer de ellos podría propiciar fácilmente el ampliar su utilización a la conducción del Viático. Y todo esto hay que unirlo a la tendencia a emular prácticas de otros lugares (en particular, cuando aportan una mayor solemnidad y no contradicen, sino que refuerzan, líneas de piedad compartidas en la propia zona); más aún si son estimuladas desde un agente externo autorizado como lo fueron los visitantes comisionados por Teresa Enríquez, de cuya actuación en el Campo de Calatrava hay constancia, como se ha dicho, aunque en el sentido benefactor. Una excepción en cuanto a la calidad de la información, bien explícita en este sentido, la constituye cierta cofradía eucarística de Valenzuela, de la que conocemos fehacientemente su costumbre de sacar el Viático bajo palio; a este respecto remitimos al final del presente apartado dedicado a la Eucaristía llevada como Viático convertida en objeto de culto. La noticia es tardía y aislada, pero sin duda confirma las sospechas de que el uso de cubrir el Sacramento de ese modo honorífico ya por el hecho de ser sacado para llevarlo en comunión no era ni mucho menos desconocido en el territorio.

Por otro lado, se conoce que la misma costumbre se observaba en lugares de diócesis andaluzas, también en torno a las mismas fechas pero quizás incluso un poco antes. Cuando se ocupan del modo de llevar la comunión a los enfermos, insistiendo en la solemnidad, el Concilio Provincial de Sevilla de 1512 (c. 5) y los

Sínodos de Córdoba de 1494 y 1520 (t. I, cap. 6) incluyen la prescripción de conducir la Eucaristía bajo palio¹⁰⁰.

B) HÁBITOS CLERICALES: CAPETAS Y OTRAS PRENDAS.

Advirtamos que no contamos con prescripciones expresas por parte de los visitantes calatravos (o correcciones que las supongan) sobre el modo de vestirse los clérigos para llevar la comunión a los moribundos. Los datos sobre ello los aportan menciones de los inventarios que, como siempre ocurre, no necesariamente recogen cuáles son los usos de las vestiduras de un modo sistemático (estrictamente, hay que hablar de *vestiduras* o *insignia*, ésta en el caso de la estola), sino a menudo sólo la mención escueta de la prenda.

-- En las iglesias del Campo de Calatrava hay abundantes testimonios sobre las ricas **capetas** revestidas especialmente por el cura al llevar el Viático. No hemos constatado para otros lugares una denominación semejante para identificar esta variante de la capa, que se supone de tamaño más reducido, y para un uso tan específico. Como se advirtió, lo común es que los cánones sinodales o conciliares se refieran a la obligación del presbítero portador del Sacramento de llevar sobrepelliz, como mínimo¹⁰¹; sobrepelliz y estola¹⁰²; el trío de sobrepelliz,

¹⁰⁰ J. SANCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II, pp. 314.

¹⁰¹ Sínodo de Segovia de 1325, 34; y el de Segovia de 1529, 12. Para las referencias documentales precisas (según la edición del Synodicon o la de Sánchez Herrero en el caso de los cánones toledanos) remitimos a las notas donde se indican, al comienzo de todo este apartado dedicado al Viático.

¹⁰² Por ejemplo: Sínodos de Ávila de 1384, 32, y de 1481, 2, 5.

estola y capa¹⁰³; o bien, indistintamente aluden a la *sobrepelliz o el manto o la capa*. Éste último es el caso del sínodo diocesano de Toledo celebrado en Alcalá en 1480, que es el referente para la zona calatrava por tratarse de la circunscripción eclesiástica en la que se integra, y hay que indicar que no se trata del mandato de llevar esas prendas, al contrario que en los casos anteriores, sino de alusiones asumiendo que constituyen costumbres de los clérigos de la zona, variables como se ve (llevan sobrepelliz, unos; otros, un manto; otros, una capa; las dos últimas prendas suponemos que las revestirían encima de la primera).

Por lo tanto, las *capetas* que con profusión visten los presbíteros de las respectivas iglesias del Campo de Calatrava al transportar el Viático aparecen, en principio, como algo original en los usos clericales. Quizás constituyen una variante *menor*, menos lujosa, de la *capa* a la que se refieren otros sínodos (también las iglesias calatravas poseen “capas”, unas de uso marcadamente funerario y otras que debían de ser típicas capas pluviales, amplias, para procesiones, de colores vivos en general, y ricas), y en ese sentido nos encontraríamos ante una costumbre acuñada en localidades semirurales o rurales donde se procura, desde luego, solemnizar la conducción del Viático pero en un estadio intermedio entre la vestidura de simple sobrepelliz y la auténtica capa procesional.

En todo caso, estas *capetas* constituyen una muestra del realce y la solemnidad que se pretende dar al acto de llevar la comunión a los enfermos, tanto más cuanto que son prendas, habitualmente, de una rica y cuidada factura. Su uso es tardío (o al menos, las menciones), posterior a 1502, y a menudo se consigna registrando que con ellas “sacan el santísimo sacramento quando lo llevan a los enfermos”¹⁰⁴.

¹⁰³ Concilio Provincial de Sevilla de 1512, 5, y Sínodos de Córdoba de 1494 y 1520, t.I, cap. 6.- J. SANCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II, pp. 314.

¹⁰⁴ 1550, abril 30, Picón, igl. San Salvador (visita hecha desde Corral de Caracuel, con mandamientos a los oficiales de esta villa). *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 17, fols. 2v-2 bis r.

Con ésta y otras expresiones similares (por ejemplo, se describe la “capeta de zarzahan que lleva el preste puesta *quando van a dar el Santo Sacramento*”¹⁰⁵; o la “capeta de raso leonado e amarillo guarneçido que lleva el saçerdote *a administrar el santo Sacramento*”¹⁰⁶) los inventarios identifican de forma absolutamente inequívoca el uso particular de esta prenda, no extensivo a otras procesiones eucarísticas en las que el presbítero llevaría la *capa* procesional habitual. Resulta significativo el hecho de que, en ocasiones, eran guardadas también en el sagrario, junto con los paños o velos para tomar el Viático y, en suma, con otros elementos asociados a los sacramentos (en cambio, por lo general las vestiduras litúrgicas se tenían en arcas, arcones o armarios).

Las había de raso negro, sin más adorno pero al menos de un tejido fino, en iglesias parroquiales humildes como la de Picón¹⁰⁷. Pero el negro es excepcional para este tipo de prendas, aunque documentamos alguna capeta más en ese color (bordada en oro, en este caso¹⁰⁸). En general son de colores vivos, uno o varios combinados (por ejemplo, en la gama de los rojos, en anaranjado, “leonado”, combinando el amarillo y el colorado). Están hechas con telas ricas como el brocado¹⁰⁹, el damasco¹¹⁰, el raso¹¹¹, sedas moriscas bordadas¹¹², el

¹⁰⁵ 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel, igl. Sta. María de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 257v.

¹⁰⁶ 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103v.

¹⁰⁷ 1550, abril 30, Picón, igl. San Salvador. Ibid., Leg. 6080, núm. 17, fols. 2v-2 bis r.

¹⁰⁸ Es citada en un inventario de 1550, pero su uso debió de ser muy anterior, pues en aquella fecha está rota: “una capeta rota de raso negro con una cruz e çiertas estrellas de hilo de oro la qual lleva el saçerdote quando lleva el Santisymo Sacramento”.- 1550, mayo 19, Pozuelo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6080, núm. 16, fol. 1 bis v. Se había adquirido otra capeta nueva, de damasco rojo y con bordados en oro.

¹⁰⁹ “Una capeta de brocatelo amarillo y colorado para quando van a dar el Santisymo Sacramento”.- 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 226v.

¹¹⁰ La que usaba el cura de la parroquia de Miguelturra era de damasco amarillo.- 1538, diciembre 29, Miguelturra, igl. Sta. María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 22v.

zarzahán o el terciopelo. Llevan guarniciones en diferente tejido y color¹¹³, tales como flecos (de seda roja, azul y amarilla en cierta capeta de terciopelo verde¹¹⁴) y cenefas (cenefa verde bordada en una capeta de damasco rojo¹¹⁵), vivos en hilo de oro y plata o hilo de seda, bordados, etc.; con aplicaciones decorativas en la espalda que pueden ser estrellas, jarras de azucenas, letras de oro¹¹⁶. A veces se describen sus capillas, por ejemplo con imágenes y también trabajadas con bordados, que parecen piezas independientes¹¹⁷. Por delante pueden ir abrochadas con un cordón de seda saliendo de ojales de plata¹¹⁸.

Con el tiempo, se fueron viendo tales capetas como vestimentas imprescindibles. Sin embargo, en algunos lugares se estableció la costumbre de cubrirse el cura con otra prenda; lo que queda fuera de toda duda es que se consideraba indispensable que el clérigo usara algún tipo de “cobertura” cuando sacaba el Santísimo Sacramento.

Así, a propósito de la iglesia de Valenzuela, en una fecha avanzada (1539) los visitantes se quejan del incumplimiento del mandato dejado en la visita anterior (¿1534?), donde se había ordenado comprar una capeta de terciopelo de grana

¹¹¹ De raso leonado y amarillo, guarnecido, es la capeta de la iglesia de Aldea del Rey.- 1537, octubre 15. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103v.

¹¹² 1539, enero 27, Granátula, igl. Sta. Ana. Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 175v.

¹¹³ “Una capeta de raso anaranjado que lleva puesta el clérigo quando sacan el Santo Sacramento, con unos vivos de hilo de plata e seda colorada”.- 1538, octubre 25, Malagón, igl. Sta. María Magdalena. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 18r.

¹¹⁴ 1539, enero 2, Torralba, igl. Sta. M^a La Blanca. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 127r.

¹¹⁵ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 175v.

¹¹⁶ De terciopelo carmesí con letras de oro.- 1549, noviembre 15, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2r.

¹¹⁷ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 175v.

¹¹⁸ 1539, enero 2, Torralba, igl. Sta. M^a La Blanca. Ibid., Leg. 6079, núm. 23, fol. 127r.

“para que sacades en santísimo Sacramento quando quier que lo llevades fuera de la yglesia”,

según la expresión de los últimos visitantes. Los que habían dado la orden en su momento se habían referido a la capeta

“para que la lleve el preste quando sale fuera con el Santísimo Sacramento a visytar los enfermos e el dia de Corpus Christi”¹¹⁹.

Al mandar comprarla la primera vez, habían señalado incluso la fuente de financiación: un dinero procedente de la “demanda de la çera del Santísimo Sacramento” (4.188,5 mrs.) que tenía en su poder el mayordomo de esta demanda. Pues bien, esto no se había cumplido y, en cambio, puesto que la iglesia había recibido como limosna ciertos velos o *almaizares*, los curas los vanían usando con ese fin, como constataron los visitantes diez años después:

“quando sale el Santísimo Sacramento, el clérigo que lo lleva, lleva sobre sí por cobertura çiertos almayçares que fuymos ynformados que se avien dado de limosnas”.

Es posible que los utilizaran también para tomar de forma envolvente la custodia, a la vez que cubrían los hombros y espalda del clérigo (“*lleva sobre sí*”), como paño humeral; sabemos que en el sagrario se guardaban tres *almaizares*, con la custodia, la reserva sacramental y otras cosas como las ampollas de los óleos. Quizás los clérigos usaban los tres (al menos, más de uno, ya que los visitantes se refieren a ellos en plural cuando dicen que se los ponen “por cobertura” al sacar el Sacramento). Ignoramos si habían sido regalados al templo de San Bartolomé tras ser solicitados a la feligresía por sus clérigos para ese fin, lo que vendría a relativizar el aprecio por las capetas.

Quizás la razón del incumplimiento del mandato de comprar una de ellas fuera, totalmente o en parte, la insuficiencia de la cantidad señalada por los visitantes --obtenida de la “demanda de la çera del Santísimo Sacramento”-- para alcanzar a sufragarla, más que el desinterés; aunque previendo aquello, los

¹¹⁹ 1539, enero 20, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fol. 92v.

inspectores de la Orden habían dispuesto que, además de la cantidad aportada de ese fondo, “sy mas costare, lo ponga la dicha yglesia”¹²⁰. No parece que se pueda acusar de desidia habitualmente a sus responsables, ya que es un templo parroquial que exhibe una suficiente riqueza en el cuidado de la Eucaristía, su reserva y su ostensión cuando es preciso¹²¹. De hecho, ya en aquel momento de 1539, cuando los freiles calatravos habían encargado la adquisición de la capeta, el rector de la iglesia o los otros clérigos acostumbraban a llevar el Viático en custodia, y no en un simple recipiente cerrado, aunque fuera el relicario de plata en que usualmente estaba la reserva: la visita hecha entonces “al sagrario” incluye la mención de una custodia de plata

“para llevar el Santisimo Sacramento quando sale a visytar los enfermos”¹²².

En todo caso, una década más tarde otros visitantes reiteraron imperativamente el mandato de comprar la citada capeta en el plazo de cuatro meses,

“y con ella saqueis el Santisimo Sacramento todas las veçes que de la yglesia lo llevaredes, e no con los almayçares como agora fuimos

¹²⁰ Ibid., fol. 93r.

¹²¹ En la visita de 1549 se describe una buena custodia de plata con sus vidrieras usada para las solemnidades, guardada dentro del sagrario. En el mismo tabernáculo, el Sacramento está dentro de un relicario de plata que tiene encima una cruz de Calatrava también de plata; tapado por un cobertor y un velo blanco de seda, dicho relicario reposa sobre un ara con corporales y una hijuela. En el sagrario están además las ampollas y crismeras con tapadores de plata, una caja con reliquias y los tres almaizares. El sagrario está cerrado con una llave que guarda el rector o cura, está empotrado en el retablo tras el altar mayor y es un sagrario con puerta de madera de talla, sobredorado. Los visitantes ordenaron colocar delante una pieza de terciopelo negro con cruz roja de Calatrava cuando se dijera misa, como adorno del sagrario y para servir de fondo “quando se aya de alçar el Santisimo Sacrameto”.- 1549, noviembre 30, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 57r-58v.

¹²² 1539, enero 20, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fol. 91v.

ynformados que lo haçeis, so pena de cada dozientos maravedis para la çera de alumbrar al Santo Sacramento”¹²³.

Sirva este caso como ilustración de que el uso de las citadas *capetas* es muy apreciado por los visitantes; y, desde luego, está muy extendido por el Campo de Calatrava, pero no de manera absoluta. Sin embargo, el mismo ejemplo muestra que, en todo caso, los clérigos parroquiales locales, calatravos o no, procuraban dar un realce especial al acto de llevar el Viático en lo que tocaba a su propio atuendo, en particular tratando de revestir algún tipo de *cobertura* que, como se ve, no tiene un sentido funcional (los almaizares o velos no pueden servir como ropa de abrigo) sino el de reflejar un especial respeto hacia la calidad del elemento sacramental transportado, que podía transmitirse además fácilmente a quien lo viera. No era la *capeta* que pretendían los visitantes (todavía abrieron otro camino más para que pudiera adquirirse¹²⁴) pero sí una prenda fina, a tono con los demás elementos con los que en la localidad se honraba la Eucaristía.

-- La sensibilidad clerical hacia la solemnidad de la salida del Sacramento llevado a los enfermos y la veneración que se le debe se aprecia también en el hecho de reservar **sobrepellices especiales** para revestirlas entonces el presbítero debajo de la capeta. No parecen ser tan frecuentes como la última; en efecto, no todos los templos parroquiales poseen alguna sobrepelliz más elaborada, fina o rica, pero se acredita en ocasiones su compra, y además para este uso específico.

¹²³ 1549, noviembre 30, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 61r-61v.

¹²⁴ En efecto, todavía el intento de los freiles calatravos de que el presbítero de Valenzuela llevara capeta cuando sacara el Sacramento del templo tuvo una expresión más: encomendaron a la cofradía del Sacramento de la villa convertir en capeta su palio viejo de damasco, y hacer uno nuevo. *Vid. supra* lo relativo a las cofradías del Corpus Christi y sus actividades; y la nueva alusión al dato, seguidamente, al hilo de la referencia a la contribución seglar al realce de la conducción del Viático, en el apartado que sigue (sobre “La conducción del Viático, objeto de devoción para los laicos”).

Y aún consta la donación por parte de clérigos, calatravos o no, con la voluntad de que se empleara entonces¹²⁵.

Parecen ser más finas que las sobrepellices habituales. Así, se registra “una sobrepelliz *delgada* para el Sacramento”, individualizada del resto de las prendas del mismo tipo que tiene la iglesia¹²⁶. En inventarios de las últimas décadas del siglo XV en bastantes iglesias se identifican con idéntico adjetivo (“delgada”), citadas también aparte, pero sin la última aclaración: aunque no se diga, seguramente se recurriría a ellas para actos especiales como la conducción del Viático. Y hay que notar, de nuevo, que probablemente la misma vestidura la lleva el cura al ir presidiendo otras procesiones eucarísticas, como la de la fiesta del Corpus Christi, aunque entonces bajo la capa.

En esta línea de seleccionar una vestidura litúrgica interior especial para la ocasión, puede apuntarse como posibilidad la reserva de algún alba; excepcionalmente se encuentran albas separadas del resto de los ornamentos y guardadas en los sagrarios¹²⁷.

-- La **estola** es una insignia litúrgica eminentemente sacramental y, por ello, como se indicó, hay sinodales, fuera del ámbito toledano, que la prescriben para el clérigo que lleva la comunión a los enfermos. En la zona calatrava, al contrario que ocurre con las capetas ricas cuyo uso para lo mismo se indica prácticamente siempre, apenas hay noticias de que aquella insignia se empleara entonces. Puede suponerse que fuera así si el uso sacramental de la estola estaba arraigado. Lo que sí podemos afirmar es que está bien constatada la existencia de

¹²⁵ En una misma iglesia se citan tres sobrepellices “para llevar el Santísimo Sacramento”: una que “se compró”, a pesar de que ya existía otra “delgada” dedicada a lo mismo, y otra que “mandó un prior [calatravo]”.- 1549, noviembre 15, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2v.

¹²⁶ 1495, junio 25, Agudo, igl. S. Benito. Ibid., Leg. 6109, núm. 41, fol. 232v.

¹²⁷ Es una de las albas de lienzo, con aplicaciones en las bocamangas, de las varias exentas que posee la iglesia de Corral de Caracuel, además de las otras albas integrantes de aparejos de casullas.- 1537, diciembre 2, igl. Sta. María de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 257v.

estolas lujosas, y no sería nada extraño que éstas se emplearan para ir a dar la comunión fuera de la iglesia.

Quizás sobre todo en la época en que no estaba generalizada la capeta, o en iglesias que carecían de ella, los curas portadores del Viático revistieran el característico conjunto de sobrepelliz y estola. Pero también es muy posible que, aún llevando capetas, los clérigos usaran debajo estolas, que asomarían sobradamente dada su longitud en la época (hasta los pies, según lo común). Especialmente recurrirían a aquéllas más ricas --en correspondencia con la calidad de la capeta-- que en casi todas las iglesias se albergaban en los sagrarios, apartadas de las demás vestiduras y que clasificamos como “exentas”, sin formar parte de los equipos de las casullas o las albas¹²⁸ como cuando se registra el característico conjunto de, por ejemplo, una casulla “con su aparejo de estola e manipulo” (por lo tanto, no utilizadas en las misas, sino para administrar sacramentos fuera de ellas).

Es cierto que sólo en pocas ocasiones los inventarios aclaran su empleo, y entonces éste suele asociarse al sacramento del bautismo, pero quizá precisamente por ese uso plural se omite el reseñar que sirve para llevar el Viático. En algún caso lo sugiere su mención en el inventario inmediatamente detrás de otros elementos de realce para esa *procesión*: es el caso de la iglesia de Miguelturra, donde se citan seguidos, todos dentro del sagrario,

“una custodia de plata sobredorada para llevar el Santisymo Sacramento a los enfermos questa en el sagrario / un paño colorado en que lleva el saçerdote la custodia con el Sacramento / una *estola azul con unas flores de oro*”¹²⁹.

¹²⁸ El esquema se repite en los inventarios. Por ejemplo, en San Bartolomé de Almagro guardan “una estola azul en el sagrario” y más adelante se citan cuatro casullas todas con sus estolas y manípulos.- 1491, marzo 17, Almagro. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122r. La “estola de lienço de bocaran azul enforrado en otro lienço” es mencionada por el inventario de la iglesia de Malagón aparte de los “vestimentos” y casullas con sus “aparejos” (1502, enero 31. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 186r).

¹²⁹ 1538, diciembre 29, Miguelturra, igl. Sta. María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 22r.

En todo caso, el sacerdote se dirige a administrar un sacramento, el de la comunión, y sería lógico que llevara estola. El único testimonio explícito al respecto --en fecha tardía-- resulta paradójico, pues teniendo la iglesia varias de estas insignias (una negra guardada en el sagrario, además de las complementarias de casullas y albas) se recurre en cambio a emplear *como estola*, al sacar la Eucaristía, uno de los paños dedicados genéricamente al servicio del Sacramento. El motivo para escogerlo con ese fin parece ser su calidad y factura:

“Dos paños, el uno labrado con unas franjas de seda verde e colorada que *se pone de estola quando sacan el santissimo sacramento*, y el otro para llevar en las manos”¹³⁰.

Al menos este testimonio indica que los curas usaban la estola para llevar el Viático, y que buscaban la riqueza de la prenda a tono con la suntuosidad de otras revestidas en la ocasión; a tono, en suma, con la solemnidad que se confiere al acto. Aunque no haya constancia explícita de ello, es muy posible que la llevaran habitualmente. No sólo por la costumbre de hacerlo al administrar sacramentos, sino porque, aún careciendo de estolas lujosas guardadas en el tabernáculo, en todas partes podían recurrir a convertir ocasionalmente en tal insignia alguno de los muchos paños ricos relacionados con el “servicio del Sacramento” que siempre se describen al inventariar el contenido de los sagrarios.

¹³⁰ 1549, noviembre 15, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 11, fol. 1r.

4.3. LA CONDUCCIÓN DEL VIÁTICO, OBJETO DE DEVOCIÓN PARA LOS LAICOS.

Parece que puede confirmarse para la zona calatrava la afirmación que abrió el estudio de este aspecto de la práctica y piedad religiosa. Partía de constataciones hechas desde otros estudios y síntesis: se trata del fenómeno por el cual el traslado del Sacramento como Viático se convierte en una procesión eucarística más, junto con el fenómeno, relacionado con ello, de su notable proyección sobre la devoción laica.

4.3.1. La probabilidad de la existencia de ciertos usos.

Como se advirtió, carecemos de datos por completo explícitos sobre esto último, equivalentes a los que en otros lugares muestran ciertas conductas de desbordamiento piadoso seglar a propósito de tales actos, pero la estimación de conjunto de los elementos referidos hasta aquí permite presumir que, en efecto, también en las localidades del señorío calatravo las gentes tendrían una percepción positiva y devota del paso del Cuerpo de Cristo por las calles al ser llevado a un enfermo.

Es cierto que desconocemos si le dedicaban *gestos de veneración*, y si solían integrarse en el cortejo. Muy poco podemos decir del *acompañamiento laico*, salvo inclinarnos a favor de una alta posibilidad de que se practicara, a tenor de los usos conocidos coetáneamente en otros lugares, además de la interpretación del conjunto de datos que se ha venido comentando, y también teniendo en cuenta cierta noticia explícita (única, desgraciadamente) sobre cierta cofradía del Corpus en el Campo de Calatrava que se dedicaba a ello, para lo cual remitimos al final de este apartado. Añádase una suposición: quizás los miembros de las cofradías son convocados para acompañar el Santo Sacramento cuando va a llevarse a un cofrade enfermo como comunión, junto con la extremaunción; esto no es improbable, dado que dicho acompañamiento ofrece un paralelismo claro con el acompañamiento del cadáver: como es sabido, en las cofradías en general se entendía que los hermanos irían formando cortejo con el cuerpo del difunto desde

su casa hasta la iglesia, para asistir luego en ella a la misa de *requiem* (si había lugar, en función de la hora del día que fuera), los responsos, etc.

Este paralelismo se hizo notar ya, en relación con los deberes de solidaridad cristiana existentes entre cofrades; en el caso concreto que se examinó, se trataba de una cofradía de clérigos¹³¹:

[11^a] “Ytem que la administracion del Santissimo Sacramento y Extrema Uncion que se diere a qualquiera sacerdote cofrade que estubiere enfermo, todos los otros sacerdotes cofrades vayan vestidos con sobrepellices e velas en las manos acompañando el Santissimo Sacramento, so pena de diez maravedis a cada uno que no lo cumpliere.

[12^a] Ytem que quando algun sacerdote del dicho cabildo falleciere, todos los sacerdotes se bayan con las sobrepellices e velas encendidas, acompañando la cruz desde la Yglesia hasta la casa del difunto, e bengan por su orden e ancianidad con el cuerpo a la Yglesia donde se hubiere de enterrar, y el mismo día si hubiere lugar, si no en otro día siguiente, se diga por su anima una Missa de Requiem cantada con ministros, e un responso cantado despues de dicha la Missa, e los otros sacerdotes que pudieren el tal día hagan commemoracion por el anima del difunto e digan su responso sobre su sepultura”.

Puede observarse que la obligación que tienen dichos clérigos de acompañar el Sacramento llevado como comunión a uno de los hermanos enfermo, y el modo en que lo harán, no derivan del hecho de ser sacerdotes los miembros de este cabildo. Deben constituir tal cortejo comunitario como acompañantes “co-fratres” de uno de los suyos que se halla en peligro de muerte. Nótese, en efecto, el paralelismo establecido entre ambos deberes, el de acudir a la casa del moribundo con el Sacramento (“todos los otros ... cofrades vayan, vestidos con sobrepellices e velas ... acompañando y el de acudir a la casa del muerto con la cruz, esta vez para volver con el cadáver a la iglesia donde lo enterrarán. En ambos casos se convoca a *todos* los cofrades, no ya a “estar” sino al acto dinámico de recorrer el trayecto (“vayan”), en las dos ocasiones con

¹³¹ *Vid. supra*: se utilizó el caso de la cofradía de clérigos seculares de Almagro y sus deberes al respecto, como introducción al presente apartado sobre “La veneración a la Eucaristía transportada como Viático en el señorío calatravo”.

vestidura digna (sobrepellices) y llevando velas encendidas; en una circunstancia “acompañando el Santísimo Sacramento” y, en otra, “acompañando la cruz”.

El caso es que el cortejo y compañía del resto de cofrades en un momento cercano a la muerte para uno de ellos, recorriendo con la Eucaristía un trayecto y asistiendo a la administración de los últimos sacramentos, encaja bien, seguramente, en los deberes estipulados en cualquier cofradía para sus miembros; reiteramos que, si bien está documentada para otras partes esa obligación de compartir el último recorrido del cadáver, velar el cuerpo, asistir al entierro en el cortejo y rogar por el alma del cofrade, no ocurre lo mismo con la administración de Viático y extremaunción, pero resultaría del todo lógico como un modo de asistir espiritual y físicamente al hermano, compartiendo el momento y arrojando su necesidad.

Del acompañamiento realizado por fieles cristianos se ocupó doña Teresa Enríquez, la gran propagadora de la devoción al Sacramento en el primer cuarto del siglo XVI (además de entender como el uso correcto el ir los sacerdotes sujetando las varas del palio, lo que ella también fomentó y estableció en los estatutos de la cofradía que había fundado); como ya se ha indicado, lo hizo desde un lugar tan cercano a nuestro territorio como Torrijos, cabeza de su señorío en tierras toledanas. La cofradía que fundó allí tenía, de hecho, esa misión, estimulada por indulgencias pontificias (extensivas a otras cofradías semejantes que la fundadora pensaba fomentar): en 1508, al autorizar el nuevo cabildo y otros proyectos de esta dama, el papa Julio II concedía tales beneficios a los cofrades

“que devotamente asistieren y acompañaren con cirios o candelas o luces al Santísimo Sacramento del mismo Cuerpo de Christo cuando, sacado de la iglesia, se lleve a cualesquier personas enfermas”¹³².

¹³² M. DE CASTRO Y CASTRO: *Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”, y Gutierre de Cárdenas*, p. 171.

Sin duda esta mujer se preocupó de institucionalizar una práctica devota ya existente, surgida de manera espontánea aunque probablemente minoritaria. Ya se refirió que en Sínodos de Ávila, en 1384 y en 1481, sus obispos también otorgaban indulgencias a los que lo hicieran; y el de Jaén de 1492 prohibía la salida nocturna del Viático sin que fuera acompañado por cuatro o seis personas, fueran clérigos o laicos¹³³. Es decir, ya desde el final del siglo XIV y en particular entre 1490 y las dos primeras décadas del siglo XVI se conocía el uso --y los abusos-- de conformar personas seglares un cortejo de compañía procesional para la Eucaristía conducida a la casa del enfermo que iba a comulgar¹³⁴.

Así pues, desconocemos la proyección de la labor de dicha dama en las iglesias parroquiales, en este sentido preciso, en cuanto al Campo de Calatrava, pero el éxito que en general tuvo acredita que la sensibilidad del pueblo cristiano estaba muy predispuesta a acoger esta invitación a formar parte activa de la *procesión* con el Viático como acto piadoso.

Nótese que en el territorio del partido de Zorita, en algunos lugares y villas sí se constituyeron cofradías o hermandades del Corpus Christi o del Santísimo Sacramento que agrupaban a tomadores de bulas de indulgencias (el lugar de El Pozo y las villas de Auñón, Hontova, Berninches y Fuentelaencina), lo que parece tratarse de una extensión del movimiento iniciado en Torrijos por Teresa Enríquez. Al menos, siguen su modelo. Así que, en teoría, los cofrades en esos casos también deberían tener entre sus obligaciones la de acompañar con velas y

¹³³ J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, en *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II, pp. 314-315.

¹³⁴ En 1490 un Sínodo sevillano parece querer prevenir los excesos derivados de esa costumbre de acompañarlo al prohibir darlo durante la misa mayor. Y en 1494 otra asamblea cordobesa contempla la realidad del cortejo laico, ligada a indulgencias, e instituye en qué momento del trayecto de doble sentido entre el templo y la morada del feligrés moribundo será mostrada la Eucaristía, todo ello repetido en 1512 por el Concilio Provincial de Sevilla y en 1520 por otro sínodo de Córdoba. *Vid.* las referencias en páginas anteriores, cuando se planteaba esta cuestión en términos generales a propósito del fenómeno general castellano.

cirios al Viático. Ignoramos si lo hacían, porque sólo contamos con información sobre los gastos de tales cofradías (a veces no los efectivamente hechos, sino sólo los conceptos de gastos que se prevén); desde luego, incluyen la compra o mantenimiento de custodias y, en particular, el sufragar cera y hachas, además de paños para el Sacramento (paños y varas a veces: palios, seguramente)¹³⁵. Quizás acompañan activamente la conducción de la Eucaristía hasta el enfermo, con sus velas, justificando así las indulgencias de que gozan (si es que las bulas son las mismas que la conseguida por Teresa Enríquez de Julio II). O bien, por el contrario, tal vez consideran garantizado el beneficio espiritual de la indulgencia simplemente por el hecho de haber adquirido la bula y contribuir periódicamente (con los “maravedís de reconocimiento” anuales) tal como se les exige, mientras que la inversión en la cera para el Sacramento y lo demás puede limitarse a sostener actividades que ya antes y de todos modos se realizaban en las iglesias parroquiales¹³⁶, con mayor o menor solemnidad o costumbre de acompañar el Viático.

Dejando a un lado las cofradías, tanto para este territorio como para el Campo de Calatrava, quedarían en el terreno de las puras suposiciones detalles como el grado de vehemencia que las gentes pudieran manifestar al respecto, si llegaban o no a abandonar los oficios divinos, incluso de días festivos, cuando vieran que un clérigo se disponía a realizar la visita eucarística a un enfermo para administrarle los últimos sacramentos; si se contemplaba la concesión de indulgencias (en el Campo de Calatrava lo ignoramos); si se había acuñado la práctica de integrar el cortejo procesional llevando velas o cirios en cuanto a los fieles corrientes (sabemos que en cierto lugar sí lo hacían unos determinados

¹³⁵ Véase por ejemplo 1518, abril 3, Auñón. *Ibid.*, Leg. 6108, núm. 4, fols. 129r-129v.

¹³⁶ De nuestras dudas sobre el carácter de estas hermandades tratábamos en su momento. Véase el apartado relativo a la organización colectiva de la devoción a la Eucaristía.

cofrades de una hermandad eucarística); si había actos de exposición eucarística explícitos al regresar la comitiva de nuevo al templo para volver a depositar la reserva en el sagrario (como se vio que ocurría en lugares andaluces), etc.

Apenas ningún dato puede aclararnos todo esto, pero respecto a lo último cabe recordar que se ha acreditado en la zona calatrava la costumbre de *cubrir* ese recipiente o custodia donde iba metido el Sacramento, cuando lo llevaba el cura por la calle. Por lo tanto, la visión directa no se producía, o al menos no de forma completa sino “velada” (recuérdese el uso de tocas, velos, paños finos), hasta que quisiera permitirla el clérigo; esto podría ocurrir al llegar a la casa del feligrés o al volver a la iglesia, y en el segundo caso podría haber exposición y bendición antes del encerramiento del Corpus en el tabernáculo.

Adviértase que carecemos igualmente de datos sobre el acompañamiento que acostumbraban a hacer no ya los laicos sino los propios servidores de los templos, si es que llegó a constituirse un ritual en este aspecto, como parece lógico.

Debían de ser imprescindible los mozos o niños, habituales para la ayuda del culto en las iglesias, uno o varios pero seguramente vestidos todos con su propia sobrepelliz¹³⁷, que se encargarían de tañer la campanilla y portarían la luz (¿sólo la linterna? ¿varias velas? ¿un hachón o dos abriendo el cortejo?). Tal vez otro más, o el sacristán, podría llevar una cruz. Si se usaba palio, hay que añadir más acompañantes y, pensar que las cuatro o seis varas de esos palios las sujetarían preferentemente clérigos. Pero nada sabemos sobre la participación de estos otros clérigos, según el uso que debió de extenderse en general al final de la Edad Media (hasta llegar a transformarse el acto piadoso en obligación para ellos en ciertas diócesis --tal como se indicó--, so pena de suspensión del oficio). En las

¹³⁷ En todas las iglesias parroquiales las hay en abundancia: sobrepellices “pequennas” o “de los ninnos” o “de los mochachos”. *Vid.* el apartado dedicado a las vestiduras litúrgicas en este trabajo.

iglesias calatravas este acompañamiento clerical podrían hacerlo los capellanes adscritos a las parroquias, pero ignoramos si se contemplaba porque cuando los visitantes de la Orden les recuerdan su obligación de ayudar a los curas en el culto y en la administración de los sacramentos no descienden a concretar las ocasiones, fuera de las misas en las fiestas solemnes. En todo caso, sabemos que los capellanes eran reacios a colaborar con los curas en sus actividades parroquiales si no era percibiendo una compensación monetaria. Sería gratuito, aunque no descabellado, suponer su devoción espontánea por acompañar la salida del Viático.

Tampoco hay noticias de la afluencia masiva de las gentes para ver pasar el Viático, conocida para otras diócesis a causa de las conductas reprobables que generaba, como se dijo arriba, ni sabemos si se les avisaba previamente para que pudieran asistir al acto¹³⁸.

4.3.2. Los indicios.

¹³⁸ Es difícil que las meras enumeraciones de los inventarios dejen constancia de estas acciones. Así, el “esquilon colgado con que fasçen señal” que tienen en la iglesia de Agudo, distinto de las “dos canpanas en el canpanario”, podría servir para ello pero también para otras variadas convocatorias; la simple mención no permite deducir que se anunciara la salida del cura con el Sacramento para que ya desde el templo las gentes pudieran unirse a él, como seguramente se hacía en iglesias abulenses en las últimas décadas del siglo XV, o al menos así lo establece el Sínodo de Ávila de 1481.

Sin embargo, una serie de indicios apuntan a confirmar para nuestra zona el fenómeno general por el cual esta conducción del Sacramento se convertía en una ocasión de veneración eucarística para las gentes.

En primer lugar, no se llevaba en secreto sino con notoriedad y con solemnidad, públicamente, tal como se ha demostrado.

En segundo lugar, constatamos algo importante: al menos en una serie de lugares, se aprovechaba la ocasión para mostrar bastante visiblemente el Sacramento (aunque se velara), pues se llevaba en custodias.

Tercero, muchos fieles gustaron de contribuir con sus donaciones y limosnas a los elementos de realce que se indicaron; el grado de continuidad de esa contribución permitió en muchos lugares la institucionalización de una “demanda” genérica para alumbrar la Eucaristía que coincide con la establecida en otros lugares fuera de nuestra zona específicamente para sufragar la luz que va con el Viático.

Y por último, como se advirtió, contamos con algún dato aislado pero inequívoco sobre la participación muy activa de cofrades del Corpus Christi, para el Campo de Calatrava, en esta conducción de la Eucaristía para llevarla en comunión desde el templo hasta los enfermos. Esto engloba lo indicado en tercer lugar, pues los cofrades, laicos, no sólo acompañan el Viático sino que suministran los elementos para honrar el Sacramento sacado. Y confirma algo que podíamos --sólo-- suponer a propósito de las cofradías de las tierras alcarreñas (las de “bulas del Santísimo Sacramento”), nacidas con la razón de ser de venerar el Cuerpo del Señor, según la idea primigenia de la fundadora de Torrijos: recuérdese que tales cofradías, cuya raíz está en la creada por doña Teresa Enríquez, debían honrarlo, entre otros modos, escoltando el Viático llevado bajo su palio, portando velas encendidas los cofrades; así se harían merecedores de las indulgencias papales concedidas.

Añádase que, por otra parte, en las fuentes predominan las expresiones referidas al hecho de *salir* el Sacramento. *Sale* o *es sacado*. Para llevarlo en comunión a los moribundos, es cierto, pero, aún con toda la excepcionalidad del hecho de comulgar, parece claro que pasa a primer plano la acción dinámica protagonizada por el Corpus como sujeto, que trasciende el espacio del templo, con la consiguiente oportunidad de verlo. En la misma línea resulta significativa otra expresión de los inventarios: se lleva el Sacramento a *visitar* a los enfermos; la personalización de la Eucaristía, sujeto de la acción, queda clara, y esos vocablos implican la relevancia del acto de recorrer un trayecto.

A) CONDUCCIÓN PÚBLICA DEL VIÁTICO.

En efecto, el sentido del empleo de lumbre y, sobre todo, del tañido de la campanilla que lo acompaña, es ante todo el de trascender el acto privado de la comunión del enfermo para convertirlo en una ocasión de veneración pública: integrar a los fieles, si no en la *procesión*, al menos en la adoración del Sacramento a su paso. Añádase la suntuosidad en la apariencia de los clérigos, vestidos con prendas no sólo litúrgicas sino además distintas de las habituales de las misas, junto con el hecho de sacar los paños más ricos y vistosos para envolver la Eucaristía. Todo ello sin duda transmite claramente que está ocurriendo algo importante y solemne. Más aún en el caso, nada improbable, de ir el Sacramento

bajo palio. Y el mensaje, con sus propios códigos bien conocidos por todos, es inequívoco: se está produciendo el paso de Dios por las calles de la localidad.

Hasta aquí, los datos bien comprobados para el territorio del Campo de Calatrava. Y visto que desde el lado clerical se ponen los medios materiales para provocar la respuesta de los fieles, podemos suponer que aquella respuesta existe, aunque ignoremos en qué grado se da.

Esta suposición se apoya también en el referente, en otros lugares, de las expresiones más desbordantes de la piedad eucarística (acompañamiento masivo del Viático) que, como se vio, eran convertidas en prácticas devotas, merecedoras de indulgencias por algunos obispos, y canalizables en cofradías bendecidas por el papado.

Pero en segundo lugar, sin llegar a extrapolar a nuestra zona esta manifestación más extrema del fenómeno, contamos con otra referencia, esta vez propia del territorio, para el nivel mínimo que sería la veneración al Viático al verlo pasar. Nos referimos a la constatación de que en las iglesias calatravas existe sin duda la devoción por *ver* el Cuerpo de Cristo en la misa inmediatamente después de ser consagrado. En su momento se demostró el interés activo de los fieles por aprovechar las facilidades ofrecidas para hacerlo, dadas por el gesto de los oficiantes --acompañado del toque de campanilla-- y por la ornamentación del presbiterio (paños negros tras el altar para realzar la forma alzada). En ese caso, la oportunidad se corresponde plenamente con la respuesta del pueblo, cuyo aprecio por *ver* las sagradas especies llega al extremo de limitar a ello el cumplimiento festivo; o si se quiere, la posibilidad de contemplar la sagrada Hostia consigue movilizarlos, algo que no logran las prescripciones eclesiásticas que los convocan a la misa mayor. Pues bien, ante el paso del Viático la indiferencia sería totalmente ilógica: seguramente también se produce *al menos* la veneración piadosa de la Eucaristía a su paso, como respuesta a la oportunidad de contemplarla en las calles.

Por analogía, puede añadirse un argumento más en esta línea, también en el terreno de la hipótesis deductiva: al analizar las vestiduras litúrgicas de las iglesias calatravas se obtuvo la impresión de que el uso de ornamentos lujosos, variados y combinados decorativamente (más que apropiados desde el punto de vista litúrgico) no depende sólo de la solemnidad inherente al propio acto que se celebre, sino que está estrechamente ligado a la *presencia* de un elemento receptor, unos espectadores; en lenguaje litúrgico, vinculado a la presencia de una comunidad cristiana; en palabras de los visitantes calatravos, a la honra del pueblo además del mayor servicio a Dios en el que redundaba. Según esto, la disposición de una escenografía ritual con elementos de publicidad y ropas ricas y vistosas, como ocurre con la conducción del Viático, no sólo pretendería fomentar la participación, sino más aún, estaría reflejando la realidad de esa participación de hecho. La aspiración devota del pueblo marcaría la relevancia de un acto transitorio (el hecho necesario de recorrer un espacio exterior con la Eucaristía para llegar al enfermo) hasta terminar convirtiéndolo en un ritual, cada vez con más solemnidad en función de las expectativas de las gentes; y no al contrario, o no sólo al contrario.

En suma, no parece que la preocupación *sostenida*, por parte de los responsables parroquiales, por mantener los elementos de realce para el Viático indicados arriba, hubiera tenido mucho sentido o hubiera podido perdurar si faltara el otro elemento de la relación que siempre aparece cuando los ritos se solemnizan, es decir, la demanda devota de los fieles o, al menos, su respuesta.

Recuérdese, además, otro elemento a propósito del carácter no privado de dicho acto extralitúrgico: literalmente forma parte de los asuntos *públicos* de la villa cuando son los concejos los que asumen la responsabilidad de encauzar las limosnas de las gentes (recaudarlas y gestionarlas) al menos para sufragar la *cera* para el Sacramento. Como ya se ha advertido, si en ocasiones esa cera se dedica a iluminar la reserva eucarística guardada en el sagrario, parece que además atendía

a otras manifestaciones de honra, veneración y culto al Santísimo Sacramento; incluyendo las ocasiones en que salía de la iglesia, también --seguramente-- cuando era llevado como Viático. No hay que olvidar que estas “demandas” son cuestión concejil, tanto en el Campo de Calatrava como, más en especial, en el partido de Zorita (aparentemente al menos), y que incluso en la segunda de estas zonas la organización de las cofradías de bulas del Corpus Christi está a cargo más de las autoridades locales que de las parroquias.

Parece que esta “institucionalización” de aspectos determinados de las devociones estaría reflejando una realidad en la cual lo social se ve impregnado por lo sagrado, en este caso también a propósito del paso del Corpus por las calles. La demostración pública de la fe vendría a poner de manifiesto la existencia de una totalidad de lo social-religioso en el marco de una creencia única y en una mentalidad integradora. Y aunque no fuera así, y se tratara sólo de la proyección autoritaria de ciertas prácticas devocionales sobre las gentes, al menos habría que suponer que esa imposición influiría en la familiarización del pueblo con tal expresión de la fe. En efecto, el hecho de quedar asumida la honra al Sacramento en sus salidas del templo (y dentro de él) dentro del ámbito de actuación concejil se dejaría notar, de alguna forma, en las mentalidades religiosas de las gentes, que no se sentirían ajenas a esta expresión de culto que tanto conectaba, además, con aspiraciones piadosas de carácter emocional¹³⁹.

¹³⁹ Desde otro punto de vista, la “institucionalización” de la veneración a la Eucaristía, como en el caso de otros fenómenos religiosos --el cumplimiento dominical festivo asistiendo a los oficios divinos, horas y misa mayor, la prohibición de trabajar; la vigilancia y castigo de pecados públicos-- podría provocar el efecto contrario. Precisamente por ser algo que se convierte en objeto de protección y tutela concejil, por lo mismo, pierde algo de su esencia religiosa para ser también una obligación civil. No es que en la época en general quepa confrontar ambos campos, como se sabe, pero sí creemos detectar que el fenómeno indicado ocurre. Es decir: el excesivo hincapié que las autoridades seculares hacen por reforzar lo religioso (al menos, así lo quieren, exigen y suponen las jerarquías señoriales calatravas) termina desvirtuando los fundamentos precisamente religiosos de ciertas conductas. Éste es, en el fondo, el problema del “cristianismo sociológico” asumido por costumbre y bajo una coacción mayor o menor (legal o social), pero viéndose ya concretado en algunos terrenos, aunque seguramente el problema es menor en el campo de la piedad que en el disciplinar. Si se quiere, el

B) CONDUCCIÓN DEL VIÁTICO EN CUSTODIAS.

Se ha documentado esta práctica en algunas ocasiones e incluso cabe decir que es posible que en las iglesias del Campo de Calatrava, al menos pasado el 1500, fuera relativamente habitual el llevar la especie eucarística en custodias a la vista del pueblo. Seguramente esto se consideraba lo más deseable, y es un uso muy interesante por sus implicaciones.

Primero, desde luego, confirma lo analizado en los párrafos anteriores: hay costumbre de conducir la comunión desde el templo ostensiblemente; y se honra a la Eucaristía entonces públicamente (al menos, se puede hacer y el despliegue de medios es más que suficiente para ello) porque no sólo se anuncia su paso con el tañido de la campanilla y se significa con lumbre de cirios o linternas, sino que existe para los fieles la posibilidad de contemplar el Sacramento mismo a través del cristal de la custodia. El ritual se convertía, de este modo, en una extensión de la ocasión de mirarla durante la elevación en la misa. Lejos de limitarse las oportunidades de verla por las calles al día de la fiesta del Corpus Christi, aquéllas se multiplicaban entonces extraordinariamente. La introducción de este factor vendría a reforzar el razonamiento expuesto arriba (vínculo entre un estímulo disciplinar y la respuesta del pueblo); puede suponerse el impulso de la piedad laica y su demanda como subyacentes en este uso. Aunque en realidad la adoración a la Eucaristía no requiere su visión directa (tal como recordábamos a

problema es también el de las reservas y cautelas relativas a la religiosidad *popular* desde una mentalidad eclesiástica postconciliar de hoy, con la que se tiende a un doble esfuerzo: purificarla y preservarla, de modo que esta religiosidad popular se integre con lo litúrgico.

propósito de los posibles actos de veneración dentro del templo, que en otras zonas tienen lugar por el simple procedimiento de abrir el sagrario), éste es el modo preferido por los fieles, y por ello resulta muy revelador que fuera también el adoptado al conducir el Viático. El hecho de que se utilizaran velos, tocas o lienzos finos de cendal para cubrir la custodia no invalida lo anterior; y de todos modos, pudiera ser que la ostensión explícita (acto de exposición y bendición) tuviera lugar al retornar todos al templo¹⁴⁰, si es que los fieles acompañaban al sacerdote.

Y segundo, adviértase, una vez más, que con este uso se desborda lo mínimamente exigido por las sinodales. Podría calificarse como una costumbre popular en ese sentido (pero emanada de los gustos no sólo de los fieles, sino también de un clero local parroquial), si no fuera porque en nuestro territorio tenemos constancia de que los visitantes calatravos son muy partidarios de la misma, y los consideramos como representantes de la autoridad jerárquica eclesiástica. De hecho, en ocasiones parecen ser ellos quienes fomentan dicha práctica, caso de su encargo para la custodia de la iglesia de Santa Ana en Granátula, si bien aquí cabe plantear de nuevo el matiz que en otras ocasiones hemos constatado o cuestionado: probablemente no *introducen* algo nuevo, sino que coinciden con los usos locales. En concreto, a propósito de la iglesia de Granátula seguramente intervienen ordenando hacer la custodia porque precisamente advierten el inconveniente de no poder hacerse en esa villa lo que es más o menos común --o deseable, o tenido por tal--, que es sacar en ella el Viático. Desde luego, es improbable que si no se tratara de un uso corriente o relativamente adoptado en el territorio, los visitantes lo forzaran.

Veamos algunos testimonios.

¹⁴⁰ Según la costumbre introducida en algunos lugares de Andalucía, por ejemplo, según se ha señalado más arriba.

Ya es significativo que dentro de los sagrarios la reserva pudiera tenerse en custodias. Esto puede sugerir que se sacaba así directamente a la calle cuando había que llevar la comunión a un enfermo. Aquella constatación sobre el modo de estar el Sacramento dentro de los sagrarios se indicó ya más arriba para algunos templos, algunos de los cuales poseían además otras custodias mayores (la pequeña albergaba la sagrada Hostia; la grande y más rica se sacaba en las procesiones)¹⁴¹. Asociábamos aquel hecho, en su momento, a posibles actos de exposición del Santísimo desde el propio tabernáculo. Pero además, en estos casos, seguramente el recipiente eucarístico sacado a la calle para auxiliar al moribundo era el mismo ostensorio en el que estaba el Sacramento; es decir, una custodia pequeña llevada por el presbítero en sus manos, mientras que la más grande se utilizaría para ir en andas el día del Corpus Christi. En apoyo de esa suposición, parece, en efecto, que en muchas ocasiones se solía extraer directamente del tabernáculo el recipiente permanente de la reserva para seguir usándolo como soporte del Viático (normalmente, relicarios de plata más que custodias), y en cambio, se dejaba allí otra especie consagrada, guardada provisionalmente dentro de un cáliz. Al menos se sobreentiende este uso común cuando los visitantes ordenan hacerlo así al cura de Corral de Caracuel, quejándose de que llevaba el Viático sin ocuparse de que quedara una “reliquia” del Sacramento en su cáliz, en el sagrario¹⁴².

Precisamente por ello resulta revelador el uso de colocar la Eucaristía en una custodia, quitándola de su relicario habitual, no sólo con ocasión de la

¹⁴¹ Véase el apartado dedicado a los posibles actos de culto al Sacramento sistematizados en el templo, que pueden deducirse, entre otros indicios, del hecho de tener la reserva guardada en el sagrario en pequeñas custodias; así se ha comprobado para las iglesias de Daimiel, Almagro, Granátula...

¹⁴² "... porque no es justo que en ningun tiempo falte en la yglesya sacramento como hasta aqui se hazia en el tiempo que se llevava a los enfermos".- 1537, Corral de Caracuel.- A.H.N., OO.MM., Cjo, Leg. 6079, núm. 1, fol. 266r.

procesión de la fiesta del Corpus Christi (o para otras exposiciones procesionales posibles), sino con el mero fin de llevarla en comunión a los moribundos.

Efectivamente, hay menciones expresas (en fechas avanzadas) de custodias dedicadas especialmente a llevar el Viático, como la siguiente:

“Y en el dicho sagrario estava una custodia en que llevan el santisimo sacramento quando le sacan a visytar algund enfermo”¹⁴³.

Son los visitantes calatravos quienes hacen esta observación, en el transcurso de su *visita al sagrario*, y no manifiestan extrañeza alguna --ni menos, censura-- ante esta práctica que, además, exige sacar previamente la Eucaristía de su relicario o caja, como ellos saben por su inspección. Por ello pensamos que podría estar extendida más allá de los pocos testimonios que poseemos al respecto. Al contrario, implícitamente consideran loable el uso que se da a esta custodia, según el modo en que ordenan su reparación: el arreglo “en semejante cosa” no admite demora, no se prevé plazo alguno en contra de lo habitual en los mandamientos.

“Solamente hallamos que avia neçesydad de se adovar la dicha custodia que tiene una chapa despegada, la qual mandamos se adobe e adereçe luego syn dilaçion alguna porque en semejante cosa no a de aver quiebra ni falta alguna”.

Se expresan en términos semejantes a los empleados en las visitas otras veces, cuando los freiles, al exigir el cuidado de los objetos o los espacios sagrados, fundamentan su exhortación en la necesidad de acrecentar la devoción de las gentes.

Por otro lado, en este caso el cura de la iglesia de Puertollano tenía que trasladar el Sacramento a la custodia desde el recipiente donde se albergaba permanentemente. Nótese la serie de maniobras que debía realizar: abrir la

¹⁴³ 1537, octubre 24, Puertollano, igl. mayor Santa María, visita al sagrario. Ibid., Leg. 6079, núm. 5, fol. 192v.

cerradura del sagrario, colocado “en el altar mayor”; abrir con otra llave un “cofrechito de flandes” --puesto sobre ara y corporales-- después de retirar el lienzo con franjas de oro que lo cubría; extraer del interior del cofre la caja de plata; sacar de ella una forma consagrada separándola del corporal; y finalmente, colocar el Sacramento en la custodia para disponerse a visitar el enfermo. No se trata del simple gesto de sacar un objeto. Las acciones indicadas sugieren solemnidad, quizás también unción y veneración.

No parece fuera de lugar pensar que la extracción en sí de la Eucaristía para llevarla como Viático, en particular si se coloca inmediatamente en una custodia, pudiera despertar el interés de las gentes (aunque carezcamos de datos sobre aquellas conductas censuradas en otras partes, cuando los fieles llegaban a abandonar la misa para seguir al sacerdote que sacaba el Sacramento del tabernáculo). La propia aproximación del cura al sagrario, llave en mano, y su apertura tras apartar los cortinajes y quizás inclinándose o arrodillándose ante él, podría no resultar indiferente a los feligreses que se encontraran presentes entonces en el templo. El paso siguiente sería el de convocarles previamente (como querían los prelados en otras diócesis, según se señaló arriba) para que asistiesen a todo el procedimiento y, junto a otros clérigos y capellanes, cumplieran con el acto devoto del acompañamiento completo, al ir y al volver.

Del mismo modo, la iglesia de Miguelturna tiene “una *custodia* de plata sobredorada *para llevar el Santísimo Sacramento a los enfermos*, questa en el sagrario”¹⁴⁴, mientras que la reserva eucarística permanente se alberga en un relicario de plata sobredorada con sobrecopa y una pequeña cruz encima. Las consideraciones anteriores sobre lo que implica la conducción del Viático pueden aplicarse también a este caso; desde luego, una vez extraído el Sacramento, previa

¹⁴⁴ 1538, diciembre 29, Miguelturna, igl. Sta. María La Mayor. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 22r.

retirada del paño de terciopelo negro que tapaba el sagrario, y ya colocado en la custodia, sabemos que ésta era llevada por el presbítero con todo respeto: no la tomaba directamente, sino mediante un paño rojo; previamente se había revestido con su capeta de damasco amarillo; y seguramente sacaba del sagrario la estola decorada con flores de oro y la dejaba colgar desde su cuello¹⁴⁵.

Hay más testimonios sobre el modo de llevar el Viático públicamente, en su ostensorio: la iglesia de San Bartolomé de Valenzuela tiene, dentro del sagrario, y aparte del relicario que contiene habitualmente el Sacramento, una custodia de plata

“para llevar el Santísimo Sacramento quando sale a visytar los enfermos”¹⁴⁶.

La iglesia de Villarrubia, ya al filo de la mitad del siglo XVI, poseía así mismo su custodia de plata dentro del sagrario, pero no para albergar la reserva (el Sacramento estaba en un cofre de marfil, y los visitantes ordenaron trasladarlo a un relicario de plata); no hay referencias a su uso específico para llevar el Viático, pero cuando los freiles caltravos mandaron arreglarla (rehacerla en realidad: la copa estaba quebrada y le faltaba una “vidriera”; debían encargar a un buen maestro volver a hacerla añadiendo plata), mostraron una insistencia particular conminando al mayordomo y al sacristán a actuar con diligencia, pues “de la que

¹⁴⁵ Ibid., fols. 22r-22v.

¹⁴⁶ La custodia para conducir el Viático se tiene muy a mano, como puede observarse, en este sagrario tan amplio que acoge además una caja de madera pintada con reliquias dentro; varias crismas, etc. El relicario donde está permanentemente el Cuerpo del Señor es de plata, con su cobertor y su cruz pequeña de plata encima, está cubierto con tocas de seda y reposa sobre un ara con corporales, dentro del sagrario.- 1539, enero 20, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fol. 91v. Con expresión parecida vuelve a citarse diez años más tarde la misma custodia de plata: “para llevar el santísimo sacramento a los enfermos”.- 1549, noviembre 27, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 98r.

ay no se sirve, y *della ay tanta nesçesydad*¹⁴⁷. No parece que su uso se limite a la fiesta anual del Corpus Christi.

Hay otros casos en que no es incompatible la reserva en relicario con la reserva en custodia, dentro del sagrario, pues el Sacramento se tiene en el primero metido en la segunda; entonces, al sacarlo para llevarlo en comunión podría optarse por usar el ostensorio con la cajita dentro, o sólo el relicario, o la sagrada Hostia directamente visible en tal custodia extraída sin más del sagrario¹⁴⁸.

Por último, reseñamos el caso, aludido arriba, de la iglesia de Granátula, para la cual los visitantes ordenaron hacer una custodia. El interés del dato reside en que aclaran explícitamente su uso: pues bien, no aluden a la procesión del día del Corpus Christi, por ejemplo, sino precisamente a su empleo para transportar el Sacramento hasta los enfermos. El encargo es para un templo no muy rico (que además tiene que arreglar urgentemente su sagrario, que está “muy pobre e desonesto e desbaratado”). Han inspeccionado la iglesia parroquial o “mayor” de Santa Ana, y entre los mandamientos resultantes dirigidos a los oficiales del concejo y al mayordomo de la iglesia figura lo siguiente. Puesto que el relicario donde está el Sacramento es “muy pequeño” y “muy pobre”, bajo pena de 2.000 mrs. deben añadirle dos marcos de plata y convertirlo (deshaciéndolo) en una custodia con su cobertor y su cruz encima, que sea dorada, *para que puedan llevar en ella el Sacramento a los enfermos*¹⁴⁹.

Este testimonio expreso sobre la utilización de custodias para conducir el Viático es aquí casual, como los anteriores citados; pero hay que notar que no se

¹⁴⁷ 1549, octubre 26, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fols. 56v-57r.

¹⁴⁸ Al visitar el sagrario de la iglesia de Santa Cruz de Mudela, los freiles calatravos aprecian que el Santísimo Sacramento “esta puesto decentemente en un relicario de plata el qual esta metido en una custodia de plata puesta sobre un ara con sus corporales en el sagrario, debaxo de buena custodia e guarda”.- 1537, agosto 23, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 7, fol. 67v.

¹⁴⁹ 1510, marzo, Granátula, igl. Santa Ana. Ibid., Leg. 6076, núm. 19, fol. 351v.

trata de una localidad ni iglesia especialmente importantes donde, en aras de una solemnidad superior a la habitual, se emplearan rituales de mayor magnificencia que en otros lugares circundantes. Creemos que seguramente es exponente de una costumbre más o menos extendida por la zona, y desde esta certeza la fecha tiene interés (el final de la primera década del siglo XVI). Reiteramos que parece verosímil que otras custodias cuyo uso específico para el Viático no mencionan los inventarios ya se emplearan para llevarlo hacia el final del XV y en esos primeros años del XVI. En todo caso, la costumbre no parece extraña, ni inducida, y su significación no puede ser sino indicadora de la fuerte proyección devocional que este ritual improvisado, llevar la comunión y últimos sacramentos a un feligrés, debía de ejercer sobre el resto de las gentes.

C) CONTRIBUCIÓN LAICA AL REALCE DE LA CONDUCCIÓN DEL VIÁTICO.

Parece que los feligreses gustaban de contribuir con donaciones a la honra del Sacramento sacado del templo en todo caso, fuera en una procesión eucarística propiamente dicha o en la procesión de hecho que se formaba al llevarlo en comunión (de nuevo debemos referirnos a la no distinción, en las fuentes, entre unas y otras ocasiones; nótese, de todas formas, que esto mismo resulta significativo del rango que se otorga a la salida del Viático).

- Así, dejaban mandas consistentes en los paños que servían para llevarlo o recubrirlo (y al parecer en su momento los donaron con esa intención expresa, a tenor de las expresiones de los inventarios).

Por ejemplo, el rico “pañó de damasco morado con caberas de seda que dio Anton Guerrero para llevar con el Santisymo Sacramento” a la iglesia de Valdepeñas. La finalidad de “llevar con” el Sacramento es genérica, pero el paño

es citado justo antes de la capeta que revisten “quando *van a dar* el Santisymo Sacramento”¹⁵⁰ (a darlo en comunión, claramente), así que parece lógico adjudicarlo a esta misma ocasión, usado como paño de manos, o como palio ya que además tiene extremos, colgaduras o “caberás”, más que a las procesiones donde el Corpus Christi se lleva sobre andas. Puede recordarse también el paño “colorado morisco para llevar el Corpus Christi con las caberas de filo de oro que dio Juan de Rosales” a la iglesia de Corral de Caracuel según su inventario de 1502, el mismo que recoge el tocado delgado que dio otra persona para poner encima de la custodia “quando llevan el Corpus Christi”¹⁵¹.

Paños finos, velos, tocados a modo de “impla” también son donados con frecuencia a los templos parroquiales¹⁵². Podemos sospechar su destino al servicio del Sacramento, para tomarlo o cubrirlo, cuando los inventarios no lo especifican. Este uso podría muy bien darse a dos citados en una misma iglesia, ambos producto de donaciones femeninas: el paño de seda labrado “que dio la de Juan de la Barrera” y el paño de manos, con una franja de grana y blanca, “que dio Mari Lopez”¹⁵³. Podría responder al mismo fin cierto paño labrado de seda y algodón (¿podría usarse como palio, dado que mide tres varas, es decir, casi tres metros?) que donó “la muger del comendador mayor Cárdenas”¹⁵⁴. Muchos son, en efecto, los paños ricos de este tipo que han sido regalados por hombres y mujeres a su templo parroquial; a veces, por el comendador correspondiente a la iglesia mayor de la villa cabecera de la encomienda. Además, se guardan en el sagrario, lo cual

¹⁵⁰ 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 226v.

¹⁵¹ En ambos casos, tales objetos no los recogía el inventario anterior, de 1493, de Santa María de la Paz de Corral de Caracuel.

¹⁵² Por ejemplo, el “tocado bueno que dio la de Blas de Robredo de seda ques ynpla”.- 1502, enero 31, Malagón, igl. Sta. María Magdalena. Ibid., Leg.6075, núm. 29, fol. 187r. La misma mujer había donado otro tocado de seda, que se vendió por tres reales y medio.

¹⁵³ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 95r-95v.

¹⁵⁴ 1502, enero 31, Malagón, igl. Sta. María Magdalena. Ibid., Leg.6075, núm. 29, fol. 187r.

es muy significativo pues se entiende que servirán al menos para el servicio del altar pero en particular para un uso eucarístico que bien podría incluir el transporte del Viático.

Así, dejando fuera las alfombras, alfamares y mantas, pero aún las “palias” de tejidos más pesados como el terciopelo, y olvidando también las cuantiosas mandas de ropajes para vestir las imágenes, son muy frecuentes menciones de donaciones como éstas.

Por ejemplo: la palia de Holanda con randas de deshilado de oro y seda verde y morado, y el paño de Cambrai con lazos de seda blanca y una red de torzales alrededor, ambos dados por el comendador correspondiente a la iglesia de Piedrabuena según el inventario de 1502 (después de 1491, en todo caso). La misma iglesia también registra otro paño de lienzo fino o “bretaña” donado por “la de Francisco Cabrera”. Igualmente son de este tipo los tres paños “labrados”, todos guardados en el sagrario en la iglesia de Puertollano (inventario de 1502), regalados por sendas mujeres, además de un almaizar de seda cárdeno regalado por otra¹⁵⁵.

Pudieran ser de la misma clase que los otras veces citados como del “serviçio del Corpus Christi” (como los dos velos de seda de la iglesia de El Moral en 1493 y, en el mismo templo y año, cierto paño de seda con orillas “para serviçio del Corpus Christi el qual es fecho en modo de capa”) o, más explícitamente, “para quando lievan el Corpus Christi” (acotación que sigue a cierto paño de seda pintado, descrito para la iglesia de Bolaños en 1495). Similares al “alamafa” o paño morisco rico, morado, “para ençima del Corpus Christi” que posee el templo parroquial de Miguelturra en 1502; al “almaizar en que llevan el Corpus” en Santa Cruz de Mudela el mismo año o el velo blanco para llevarlo, en Valenzuela, así como la “toca de seda para el Corpus con

¹⁵⁵ Los tres paños bordados tenidos en el sagrario son éstos: uno, donado por la mujer de Pedro Ramírez; el segundo, con cercaduras de seda blanca, por la mujer de Juan Martínez, carnicero; y el tercero, con hilo de oro, lo dio la mujer de Antón Sánchez. El almaizar de seda fue donación de la de Fernán Sánchez, la Morena.

flocaduras” de la iglesia de Tirteafuera en igual fecha y también la toca “de seda con que llevan el Corpus Christi” en El Viso, todo en 1502.

En cambio, la búsqueda de capetas donadas ha sido infructuosa; los feligreses sí donaban en alguna ocasión capas (o contribuían varios a sufragar una), pero no, en cambio, las más pequeñas capetas para llevar el Santísimo Sacramento como Viático. Sin embargo, como se ha visto, éstas eran prendas que las propias iglesias parroquiales procuraban comprar por sus propios medios.

- Y hay que recordar algo importante, la conformación de organizaciones colectivas que sufragaban gastos tocantes a la veneración del Santísimo Sacramento¹⁵⁶. Nos referimos a la “demanda de la çera del Santisymo Sacramento”, tan conocida en muchos lugares del Campo de Calatrava y documentada también para las tierras de Zorita. En su momento fue estudiada y se advirtió que, con sus ingresos, se encontraba natural (así ocurre en Valenzuela) la adquisición de una capeta para el presbítero cuando salía con el Santísimo para visitar a los enfermos y el día de la fiesta del Corpus Christi, y de una custodia.

Los concejos y las parroquias, en suma, canalizaban en esa “demanda” con su propio tesorero o mayordomo la recogida de limosnas que continuamente afluían particularmente para sostener gastos en velas, cirios, hachones, doblones..., que no creemos que afectaran sólo al día concreto del Corpus Christi ni tampoco sólo al alumbrado perpetuo del sagrario (además, en este caso se tendía a emplear lámparas de aceite y no cera, aunque no falten datos de la inversión de toda la “limosna e demanda” de cera en iluminar la reserva del Sacramento en su tabernáculo, recuérdese el caso de Illana, en el partido de Zorita). Las fuentes, como se ha advertido reiteradamente, hablan de la salida del Sacramento sin distinguir con qué ocasión, pero al menos sabemos que esas demandas de limosnas para cera, gastada en iluminar el Sacramento

¹⁵⁶ *Vid.* todo lo relativo a estas formas de devoción colectiva.

genéricamente, atienden también a esas ocasiones en que la Eucaristía se *saca*, además de su alumbrado constante en la iglesia¹⁵⁷.

Remitimos, entonces, a lo que ya se dijo a propósito del carácter de fundaciones colectivas o cofradías anónimas, o asociaciones piadosas cohesionadas por la pertenencia parroquial, con el que aparecen esas “demandas de la cera del Corpus Christi” o “del Santísimo Sacramento”. Parecen comprometer a las gentes menos que una cofradía común, pero desde luego siempre tienen como centro la devoción a la Eucaristía, ligada a su iluminación; y esto, como mínimo, pues tal como ya se advirtió, parece que tales demandas sirven también para cubrir otros gastos ligados a diferentes aspectos de la misma devoción.

En todo caso, resulta sumamente interesante el testimonio de que, en otros territorios como el de la diócesis de Segovia (dentro también de la provincia eclesiástica de Toledo), ciertas constituciones sinodales dispusieran la organización de una limosna permanente para subvencionar la luz que abría el cortejo con el Viático, y que a esto se le llamara precisamente “demanda para la cera al Santísimo Sacramento”:

“<Que aya demanda para la cera al Santísimo Sacramento>

Otrosi, que en cada yglesia parrochial, los domingos e otras fiestas que se suele pedir limosna, aya una **especial demanda** para la **cera con que se alumbra el santísimo Sacramento al tiempo que le llevan a los enfermos**, lo qual se gaste en aquello e no en otra cosa. E tengan cargo de tener quien la pida el cura e diputados de la tal yglesia. E donde no bastare limosna para dos cirios de cera, que se provea de la fabrica de la tal yglesia. So pena de un real por cada día que lo dexaren de hazer. E, ansimismo, se pida la dicha limosna todas las vezes que llevaren el

¹⁵⁷ En algún caso ha habido datos inequívocos sobre el destino exclusivo de esa lumbre para iluminar el sagrario permanentemente; pero, como decimos, en otras ocasiones se extiende el uso de la “çera” al realce del Sacramento al salir; y otras veces la ambigüedad o lo genérico de las expresiones de las fuentes deja abierta la posibilidad.

santísimo Sacramento a los enfermos en la yglesia, so la dicha pena, la qua pena sea para la misma cera”¹⁵⁸.

Lo que el obispo segoviano Diego de Ribera pretende instituir o, al menos, organizar¹⁵⁹, se produce ya antes en la zona del Campo de Calatrava ampliamente, como se ha visto. Al menos hay que deducir, para nuestro territorio, que la viabilidad y continuidad de esas limosnas refleja sentimientos piadosos laicos favorables al culto eucarístico.

En efecto, aceptado que uno de los destinos de la demanda de la cera muy bien puede ser realizar la conducción de la comunión a los enfermos, resulta lógico entender que seguramente esa implicación de las gentes en la colaboración a los elementos de veneración y realce del Sacramento sacado como Viático, que es de carácter económico y esporádico (en función de lo activo que se muestre el encargado del bacín de la demanda y de la voluntad de los fieles) pero en conjunto continua, debe de extenderse a una implicación también de tipo afectivo y piadoso.

La concreción de ello en formas y actitudes (acompañamiento, gestos de veneración, afán de *ver*, súplicas, esperanzas de beneficios materiales...) queda fuera de nuestro alcance.

- Seguramente esa implicación por la que nos preguntamos es mayor en el caso de las hermandades de bulas de indulgencias del Santísimo Sacramento. Ya se ha referido que nos son conocidas por una visita de 1518 en un conjunto de villas y una aldea del partido de Zorita. Ignoramos si estos cofrades acompañan el

¹⁵⁸ Presenta problemas críticos, y los editores consideran el texto como Constituciones sinodales de Segovia que no llegaron realmente a ser presentadas en un Sínodo. Datan de 1529 y el párrafo corresponde al título 5, 4.- A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.): *Synodicon Hispanum*, VI: *Ávila y Segovia*. Madrid, 1993, p. 528.

¹⁵⁹ El título 5, al que corresponde lo anterior, se titula “De las demandas que se han de consentir en las yglesias deste obispado...”, y trata de demandas de tres tipos: para las ánimas, para los pobres y para la cera. Observamos que no enumera otras para prohibirlas, por lo que quizás no se trata de poner orden en la solicitud de limosnas que proliferan, sino realmente de introducir *ex novo* esos tres usos.

Viático --tal como deben hacer, según modelos de cofradías de ese tipo tan fuertes, tan organizadas y con tal vocación de expandirse como la de Torrijos de Teresa Enríquez--, pero desde luego gastan sus ingresos (lo derivado de la limosna por cada bula, y la cuota anual) en “cera”, “hachas”, “custodia”, y en paños o paliros para la Eucaristía. La contribución está muy clara, y los cofrades beneficiarios de esas bulas de indulgencias que han sido predicadas en sus localidades saben perfectamente cuál es el destino de la organización y el objeto de la obra meritoria en la que se involucran. No cabe imaginar que, aún con una participación no plenamente activa, su actitud hacia la Eucaristía transportada con elementos de realce fuera de indiferencia.

D) PARTICIPACIÓN DE COFRADÍAS DEL CORPUS CHRISTI EN LA CONDUCCIÓN DEL VIÁTICO.

Como se acaba de indicar, desconocemos hasta dónde llega el grado de implicación personal de los llamados “cofrades” de aquellas hermandades o cofradías de bulas del Santísimo Sacramento en tierras de Zorita. Sufragan los gastos, suministran los elementos para realzar la Eucaristía sacada del templo, pero ignoramos si dichos cofrades, portando sus luces, conforman un cortejo acompañando al clérigo que lleva el recipiente eucarístico.

Hemos admitido que, al menos, si no lo hicieran, sí sería notoria su sensibilidad hacia el Cuerpo del Señor; en suma, quedaría fuera de duda el hecho de que entre los componentes de su espiritualidad cristiana tendría un lugar, se supone de importancia, la piedad eucarística; y esto podría muy bien traducirse en gestos y actitudes de veneración al paso del Viático. Sin embargo, en cuanto a los hechos externos, tal como se vio ya (al analizar las noticias que poseemos para

este tipo de “cofradías” de la zona de Zorita), se obtiene una razonable impresión de que en ellas predomina el aspecto formalista de la transacción centrada en la obtención de la bula de indulgencias, y que, cuando tienen algún tipo de vida y actividades reales, éstas se reducen a contribuir económicamente o con objetos a la honra de la Eucaristía ya activada en la iglesia parroquial correspondiente.

En cambio, hay cofradías eucarísticas en el Campo de Calatrava --para las cuales no poseemos noticia alguna de bulas de indulgencias concedidas a sus cofrades--, cuyo protagonismo en la conducción del Viático queda fuera de toda duda. Sólo hay una para la cual los datos son tan explícitos, y es la del Santísimo Sacramento en Valenzuela. Remitimos al apartado donde se trató de las cofradías del Corpus Christi¹⁶⁰.

Baste reflexionar ahora sobre el hecho de que la actividad de esta cofradía muestra unasíntesis entre las devociones eucarísticas emanadas del pueblo y los rituales organizados por la Iglesia (en este caso, el rito extralitúrgico en el que se va convirtiendo el necesario recorrido del Cuerpo del Señor hasta que llega a la casa del enfermo desde el templo). Su actividad constituye una recapitulación de las intervenciones laicas en las funciones propias de la iglesia parroquial (San Bartolomé, en este caso de Valenzuela); al menos, intervenciones canalizadas en asociaciones, cofradías (en este caso, llamada “del Santísimo Sacramento”). Igualmente, su tarea es una buena ilustración del último aspecto tratado inmediatamente antes de éste, la contribución laica al realce de la conducción del Viático. Y constituye la confirmación de que existen en torno a la salida del

¹⁶⁰ Se integra en el epígrafe dedicado a “La devoción colectiva organizada en torno a la veneración al Sacramento”. Entre las formas que adquiere nos referíamos a las cofradías del Corpus propiamente dichas. Al tratar de sus actividades, hubo ocasión de manifestar que precisamente las de tipo cultural son poco conocidas, pero en el caso de la de Valenzuela los datos son más expresivos, y sin duda una de sus funciones es la de responsabilizarse de que la salida de la Eucaristía para llevarla en comunión a enfermos se produzca rodeada aquélla de la mayor dignidad.

Santísimo Sacramento como Viático una serie de usos piadosos: llevarlo bajo palio, formar personas seglares una comitiva para acompañarlo llevando luces que lo iluminen; y (de nuevo) revestirse el clérigo portador del Sacramento con una prenda especial.

Recuérdese, en efecto, que según la visita más tardía consultada, sabemos con seguridad que los propios cofrades se responsabilizan de sacar del templo la Eucaristía (o mejor, del modo devoto de hacerlo, junto con el clérigo correspondiente) para llevarla a los enfermos: se dirigen a ellos los visitantes al referirse al *palio* cuyas varas los hermanos sostienen sobre el Viático (el “panno de damasco colorado que *sacavades con sus varas* ençima del santísimo sacramento *quando le sacavades* de la yglesia). El palio es propiedad de este cabildo. Además, estos mismos cofrades acompañan con velas el cortejo. A ellos les encomiendan los visitantes sufragar la *capeta* que ha de llevar puesta el clérigo al llevar el Cuerpo de Cristo. Era la prenda que infructuosamente ya otros visitantes desde catorce años antes habían encargado hacer, a costa de la “demanda de la çera del Santisymo Sacramento” de la localidad; debía ser de grana y revestirla el presbítero el día del Corpus y siempre que trasladara desde la iglesia la Eucaristía para darla en comunión a los enfermos¹⁶¹. Sin embargo, incluso el último encargo conminatorio para comprar la vestimenta en cuatro meses, dirigido a los oficiales concejiles (al ser ellos los responsables de la “demanda de la çera”), no parece hecho con mucha convicción por parte de los calatravos¹⁶², y la prueba es que, a la vez, en la misma visita, ordenan a los cofrades del Santísimo Sacramento --como venimos diciendo-- hacer la citada capeta: la harán con el palio de damasco rojo ya viejo, y tendrá su guarnición.

¹⁶¹ 1539, enero 20, Valenzuela. Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fol. 92v. Recuérdese que durante la visita de 1539 los freiles inspectores apelaron al mandamiento, incumplido, de la visita anterior (seguramente 1534). El clérigo que llevaba la Eucaristía en las procesiones del día del Corpus y como Viático no revestía la capeta (la prenda correcta desde el punto de vista de los calatravos, siguiendo por otra parte la costumbre más extendida en la zona en cuanto a vestidura clerical para esta ocasión), sino unos almaizares regalados al templo.

¹⁶² 1549, noviembre 30, Valenzuela. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fols. 61r-61v.

Deberán comprar otra pieza de damasco colorado nueva y, con ella, confeccionar un nuevo palio “con su guarniçion e qual conviene, para que se saque ençima del Santo Sacramento en lugar del que agora sacays”.

Es en estos cofrades en quienes confían finalmente los visitantes para que el Sacramento vaya aderezado como debe, incluyendo esa prenda rica de cobertura que “se ponga e saque el clerigo”; es decir: las tareas parroquiales de realce de la Eucaristía quedan como cometido de esta asociación piadosa laica (“es honrra vuestra en sacalle con el mejor adorno que pudieredes”¹⁶³).

No hay duda de que todo ello representa un buen ejemplo de cómo terminan encontrándose en el mismo terreno, sintonizando, las propuestas eclesiásticas y las aspiraciones devocionales laicas en cuanto al culto a la Eucaristía. Todavía podría alegarse que es una cofradía, grupo restringido al fin, la que interviene en estas tareas de formar cortejo, aportar elementos de realce y veneración al Sacramento, llevar el palio..., pero desde luego es una asociación seglar, y que, además, cuenta para la consecución de sus fines el respaldo de la limosna de las gentes convocadas para ello (“y enpeçado a hazer [el nuevo palio de damasco], las buenas gentes convocadas a devoçion y para una santa obra ayudarán con sus limosnas como lo suelen hazer para que tengais recabdo...”¹⁶⁴); añádase que tal cofradía parece asumir más responsabilidades que la propia parroquia en todo lo relativo a este realce de la salida del Sacramento, o al menos se convierte en colaboradora de los responsables parroquiales, activa y con iniciativas, en esa función. Y recuérdese, finalmente, que en Valenzuela, la Eucaristía llevada como Viático a algún feligrés enfermo desde la iglesia era transportada en una custodia de plata *ad hoc* (“para llevar el Santisymo Sacramento quando sale a visytar los enfermos”, según la visita de 1539¹⁶⁵).

¹⁶³ Ibid., fols. 96v-97r.

¹⁶⁴ Ibid., fol. 97r.

¹⁶⁵ Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fol. 91v.

Llevada la Eucaristía en un recipiente lujoso y con ostensorio para que las gentes la pudieran ver o entrever, y bajo palio, revestido con riqueza el clérigo portador, y con luces y un cortejo, y con la involucración tan activa de la cofradía eucarística que conocemos, añadido esto a la existencia de una “demanda de la çera del Santisymo Sacramento”, en conjunto el modo de ser llevado el Viático ratifica el fenómeno general de la devoción hacia el Cuerpo de Cristo, canalizada por la Iglesia en esta ocasión tan frecuente de dar la comunión como Viático a los feligreses que parecen en trance de morir, ocasión bien aprovechada por el pueblo. Un fenómeno documentado plenamente para otras zonas hispánicas pero en principio no de un modo tan seguro para los lugares del señorío calatravo. Puede tenerse, creemos, una certeza razonable sobre la reproducción del mismo tipo de piedad al respecto en los laicos, con modos de expresarla similares a los de otras partes. El hecho de que finalmente algunos elementos de esta expresión se vean documentados en una población del Campo de Calatrava como Valenzuela, sin una gran importancia sino al contrario, más bien de pequeña entidad, viene a reforzar dicha certeza.

4.4. LA CONDUCCIÓN DEL VIÁTICO Y LA JERARQUÍA CORRECTORA CALATRAVA.

Por último, hay que notar que en este terreno devocional a la Eucaristía los visitantes calatravos intervinieron en los aspectos más externos, en cuanto a asegurar los usos disciplinares clericales asociados a la ocasión; por el contrario, no dejaron mandamientos alusivos a la conducta de los fieles, por ejemplo sus

gestos de veneración al paso del cortejo, ni correcciones a sus posibles excesos piadosos con este motivo. Encontramos aquí un elemento de contraste más entre las normas de la autoridad eclesiástica ejercida por la Orden, de un lado, y las disposiciones episcopales concretadas en sínodos y concilios, de otro; y en suma, una diferencia en el terreno de las preocupaciones religiosas: en las de los inspectores calatravos, el aspecto pastoral queda diluido, y en cambio pasan a primer plano las formalidades de los ritos.

Capítulo 5

LA FIESTA DEL CORPUS CHRISTI

Sin duda, ya desde los últimos siglos de la Edad Media (al menos, a medida que avanza la primera mitad del siglo XIV) en todas partes una de las mayores y mejores manifestaciones de la veneración a la eucaristía fuera de la misa, que podemos calificar de veneración *colectiva y comunitaria*, la constituye la celebración de la festividad del Cuerpo y la Sangre de Cristo.

Estrictamente, aunque se suele identificar con la solemne y --por muchos motivos, no siempre sólo religiosos-- espectacular procesión, ésta es sólo uno de los elementos de la celebración: la fiesta del Corpus incluye, hablando con propiedad, también la veneración al Sacramento *en* la misa, porque es fiesta ante todo litúrgica con celebración de misa mayor propia. Sin embargo, como se sabe, ésta es una fiesta que expresa la devoción a la institución del Sacramento, pero en especial a Dios manifestado en tanto que *visto*, contemplado porque es *sacado* en comitiva triunfal desde el templo al espacio habitado por los hombres. Es una acción que concita de forma muy clara la función o responsabilización religiosa de las autoridades locales --es una celebración *cívica*-- y la acción de las iglesias parroquiales. Así mismo, la fiesta es una oportunidad que permite la participación destacada de unas cofradías, las eucarísticas, que son exponente de la piedad laica, como todas, y de la autonomía e iniciativa seglar en las prácticas y expresiones religiosas, pero también son unas hermandades que hemos encontrado especialmente vinculadas a la *cultura de la comunidad parroquial*, si se permite la expresión; más incorporadas que otras a las funciones propias de la parroquia. Y también es, desde luego, una fiesta que aparece muy integrada en la demanda y en las expectativas del propio pueblo cristiano.

No son muy abundantes y expresivos nuestros datos en comparación con lo ya conocido a propósito de esta festividad religiosa-cívica, que funde tan de un modo tan prototípico lo profano y lo sagrado (además, esto último en una dimensión esencial de la creencia cristiana), y que tuvo tanta solemnidad como popularidad desde el final de la Edad Media y durante los siglos siguientes. Pero sobre el panorama de perspectivas e implicaciones de la festividad que se acaba de trazar, procuraremos describir y explicar las formas de celebración de la festividad del Corpus en las localidades del señorío calatravo. Si algo de especial puede aportar el estudio, es, de un lado, la confirmación de su importancia, y de otro, la aproximación a su conocimiento en lugares en los que predomina el carácter rural y semirural en su inmensa mayoría. En todo caso, debe tenerse en cuenta este capítulo como una parte de un conjunto, complementado con los demás en que abordamos la devoción eucarística.

Este capítulo se cierra con un último apartado que debe tomarse más como un apéndice que como una cuestión integrante de aquél, pues trata de *otras procesiones eucarísticas* fuera de la fiesta del Corpus Christi. Con menos noticias sobre ellas, además de su menor importancia, de todos modos los indicios sobre su existencia, y la recapitulación sobre la intervención del pueblo en los modos devotos de realizarlas, nos servirán para complementar las reflexiones acerca de la veneración al Sacramento sacado del templo como algo que emana de la piedad laica, es encauzado por los concejos y, por supuesto, hecho posible desde las iglesias parroquiales.

5.1. LA IMPORTANCIA GENERAL Y EL SIGNIFICADO DE LA FIESTA DEL CORPUS CHRISTI.

Es bien conocida la importancia de la fiesta del Corpus Christi, en el Jueves siguiente a la octava de Pentecostés (o al domingo fiesta de la Trinidad), celebrada con una gran solemnidad en el occidente europeo desde que, instituida en 1264 (bula del 31 de agosto *Transiturum de hoc mundo* de Urbano IV)¹, “conquistó Europa entera en el transcurso del siglo XIV”² y, progresivamente pero siguiendo una tendencia muy clara, ganó terreno en ella la fastuosidad, en

¹ Sobre los detalles al respecto, pueden consultarse tratados de historia de la liturgia como los de M. RIGHETTI: *Historia de la liturgia*, I, p. 872; y P. JOUNEL: “El año”, en “La liturgia y el tiempo”, parte IV de A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, Herder, 1992 (4ª ed. revisada, actualizada y aumentada), p. 992-995.

Lógicamente, no se recoge la obligatoriedad de la celebración universal de la fiesta en el derecho canónico común del siglo XII (listado de fiestas de guardar en el importante “Decreto de Graciano”, 1130-1140) ni en el *Liber Extra* o Decretales de Gregorio IX (1234) compiladas por Raimundo de Peñafort y promulgadas por este papa. Pero resulta notable que Bonifacio VIII en el *Liber Sextus* (1298) no prescribe que se celebre con oficio de rito doble la fiesta del Corpus Christi (sí las de los doce apóstoles, los cuatro evangelistas y los cuatro doctores de la Iglesia latina), aunque la bula de Urbano IV había sido promulgada más de treinta años atrás. Y finalmente, son las *Constituciones Clementinas* (que codifican, entre otras normas, las constituciones del Concilio de Vienne de 1311-1312) las que prescriben celebrar la fiesta del Corpus Christi el jueves de la Octava de Pentecostés.- A. GARCÍA Y GARCÍA: “Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (siglos XIII-XVI)”, en *Fiestas y liturgia. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, 12/14-XII-1985*. Madrid, 1988, pp. 36-37.

² F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona, 1973, p. 101.

particular desde el final del siglo XV. Han sido hechos ya, en numerosos estudios, tanto descripciones de su desarrollo como análisis del mismo, y éstos no sólo desde la perspectiva religiosa, sino combinándola con la dimensión antropológica que supone la citada celebración, teniendo como horizonte el de la “cultura” en un sentido amplio y la relación entre fiesta y liturgia con sus múltiples implicaciones. Aquí procuraremos, partiendo de lo conocido para otros lugares, poner de relieve algunos elementos de la celebración que hemos podido conocer relativos a localidades rurales o semirurales en el señorío calatravo al final del siglo XV e inicios del XVI.

Se conocen, en efecto, las raíces medievales de la fiesta litúrgica y (tras la adición de la procesión) su desarrollo completo en los últimos siglos de esa época. La festividad empezaba con la celebración solemne de las horas canónicas en la víspera --con el Sacramento expuesto, muy probablemente en muchos lugares, durante el canto de vísperas de esa vigilia. Ya al día siguiente, en el propio día del Corpus, proseguía la celebración quizás desde bien temprano (canto de matutines); tenían lugar las horas y, después de tercia, la misa solemne (fiesta doble). Tras ella se realizaba la procesión llevando la custodia con el Santísimo Sacramento por las calles, en un cortejo triunfal que expresaba un gran fervor del pueblo relacionado con el afán de “ver a Dios” y estaba preludiando la puesta en escena *teatral* de la Iglesia contrarreformista en las centurias siguientes. Se ha puesto de relieve de modo suficiente la riqueza de elementos cívico-religiosos que contiene la celebración con sus derivaciones a lo popular, comunal, dramático, festivo, etc.

La fiesta del Corpus Christi se vio progresivamente enriquecida y solemnizada en la Edad Moderna; por ello, ha sido objeto especial de atención en esta época³, en particular a causa del gran florecimiento dramático que se produce

³ Por ejemplo, en el importante estudio de V. LLEÓ CAÑAL: *Arte y espectáculo. La fiesta del Corpus Christi en Sevilla en los siglos XVI y XVII*. Sevilla, 1975.

en el marco de la propia procesión a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Pero, como se ha dicho, también numerosos estudios la han explicado en su contexto en el Medievo, que es cuando nace, según datos bien conocidos (desde las visiones y milagros --Lieja, Bolsena-- hasta la institucionalización como fiesta universal por Urbano IV en 1264 y, tras olvidarse esto en cierto modo, su impulso desde 1312 por Clemente V --Concilio de Vienne-- y en particular bajo Juan XXII, que en 1317 incluyó tanto la bula inicial como la confirmación cinco años anterior en las Constituciones Clementinas del Corpus Iuris⁴.

En este sentido, hay que observar que, afortunadamente, se cuenta ya con un estudio sobre la fiesta del Corpus en Toledo en los siglos XIV y XV, cuyas novedades se deben a la consulta directa, como fuentes, de libros litúrgicos catedralicios (ya desde el siglo XIII): el testimonio litúrgico de la fiesta en las catedral toledana, y los autos, la procesión en general, la danza, la custodia, etc.,

⁴ Es la monja cisterciense Juliana (c. 1193-1258), de Monte Cornellión (o Juliana de Cornillon), pues sirvió en cierto hospital vinculado a la casa premonstratense de Mont Cornillon de Lieja; priora del Monasterio de San Martín en Lieja, tiene una serie de visiones donde el Señor le comunica su deseo de que se celebre una fiesta de la Eucaristía en la Iglesia de todo el mundo. Para M. Rubin, era una beguina prototípica de las comunidades de la región, cuya forma de vida intentaban encauzar los mendicantes, los confesores cistercienses y los obispos, al tiempo que, por otra parte, admiraban y apreciaban a estas mujeres, sus consejos y su vida espiritual, dejándose influir por su religiosidad cristocéntrica afectiva.- M. RUBIN: *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge, 1999.

Efectivamente, Clemente V confirma la bula de Urbano IV en el Concilio de Vienne de 1311-1312, y es entonces cuando se pone en vigor aquella prescripción sobre la celebración universal de la fiesta; Juan XXII no sólo confirmó y publicó todas las anteriores bulas en 1317, sino que dio a la festividad su forma definitiva, recordando que debía celebrarse el jueves siguiente a la Octava de Pentecostés (o fiesta de la Trinidad), y estableciendo que en todas las parroquias hubiera procesiones donde se sacase el Cuerpo del Señor por las calles para que todos pudieran adorarlo. La práctica de la procesión, ya documentada como asociada a la fiesta en Colonia en 1279, triunfó en seguida y se sigue documentando a lo largo de las primeras décadas del siglo XIV: en Francia, en 1320; y en Barcelona, Vich, Valencia y Lérida, respectivamente en 1322, 1330, 1335 y antes de 1340 para Lérida; parece que, en Gerona, desde comienzos de esta centuria había incluso representaciones dramáticas en la procesión (V. LLEÓ CAÑAL: *Arte y espectáculo: la fiesta del Corpus Christi en Sevilla...*, pp. 3 y ss.).

han sido atendidos por R. González Ruiz⁵; hay que agradecer al mismo autor la referencia a la música polifónica cultivada en la catedral de Toledo a partir de la escuela igualmente estudiada por él⁶.

Como se sabe, en principio la procesión no fue inherente a la fiesta. Ya antes, había procesiones en las que se sacaba a las calles el Santo Sacramento, a tono con el auge cobrado por la devoción a la eucaristía desde el siglo XII. Ocurría en solemnidades importantes del año litúrgico (por ejemplo, el domingo de Ramos, al parecer⁷), además de en situaciones de excepcional necesidad. Unidos después ambos elementos, la procesión eucarística de la fiesta del Corpus se documenta por primera vez en Colonia en 1279.

Algunos trabajos --recientemente--⁸ han hecho un especial hincapié en el clima religioso en el que se originó esta fiesta, en la ciudad de Lieja y en los medios femeninos de vida devota (beguinas y cistercienses; entre las últimas, la religiosa Juliana, a quien el Señor reveló en visiones su voluntad de institución de una fiesta en honor del Santo Sacramento). Igualmente, han analizado la transferencia posterior de estas ideas a los sectores cultos eclesiásticos, en el

⁵ R. GONZÁLVEZ RUIZ: "El Corpus de Toledo en los siglos XIV y XV", en *Memoria Ecclesiae, XX. Religiosidad popular y Archivos de la Iglesia. Santoral Hispano-mozárabe en las diócesis de España*. Actas del XVI Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España (Zaragoza, 11-15 sept. 2000), Primera Parte. Oviedo, 2002, pp. 211-240.

⁶ R. GONZÁLVEZ RUIZ: "Las escuelas de Toledo durante el reinado de Alfonso VIII", *Alarcos. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la batalla de Alarcos* (coords.: R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ). Cuenca, 1996, pp. 171-209.

⁷ P. JOUNEL: "El año", en "La liturgia y el tiempo", parte IV de A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 992-995.

⁸ Vid. M. RUBIN: *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge, 1999. Según Miri Rubin, probablemente la religiosa Juliana, con gran fama de santa ya en vida, tuvo su primera visión hacia 1208, pero guardó el secreto durante unos años antes de comunicarlo al propagador, su confesor Juan de Lausana, de la iglesia de San Martín.- *Ibid.*, pp. 170-171.

contexto ambivalente de la espiritualidad mística, los recelos frente a posibles herejías, las aspiraciones reformistas frente a tutelas laicas y los derechos de patronazgo de los notables...; además de las devociones cristocéntricas en las que convergían el recuerdo muy expresivo de la Pasión y la convicción sobre la presencia real del Señor en las especies consagradas⁹. En suma, conviven diferentes significados de la piedad eucarística, lo que se corresponde con una notable variedad de formas de expresión y, ya instituida la fiesta con su procesión, la misma variedad en cuanto a las dimensiones mentales y culturales.

En la Península Ibérica, Cataluña es la zona que, con el resto de la Corona de Aragón, parece que se adelantó a las demás en la celebración de la fiesta con procesión (desde 1322 en Barcelona). Pero en Castilla también hay procesión del Corpus desde el último cuarto del siglo XIV, al menos. Debemos el dato a José Sánchez Herrero, quien ha podido corregir las fechas que retrasaban hasta mediados del siglo XV la primera documentada en Castilla, pues se venía aceptando que la más antigua era la de Sevilla en 1454. En efecto, además de que en esta capital andaluza es seguro que ya desde 1400 se celebran la fiesta y la procesión (lo acredita documentación económica del concejo sevillano¹⁰), tal como apunta J. Sánchez Herrero en la ciudad de León (y toda la diócesis) ya tenían la fiesta “doble” en honor del Cuerpo y la Sangre de Cristo el primer jueves tras la octava de Pentecostés o “cinquesma” al menos desde 1318, año en que la prescribe el Sínodo de León; de la procesión leonesa se tiene noticia en 1378, y para Salamanca, en 1396¹¹. En general, es obligado remitir aquí a los estudios del

⁹ Recuérdese las representaciones iconográficas de los instrumentos del suplicio físico de Jesús junto a Él, coronado de espinas, tras el altar sobre el que la sagrada Hostia acaba de ser consagrada, caso de la “misa de San Gregorio”.

¹⁰ Son los *papeles del Mayordomazgo del siglo XV* del Archivo Municipal de Sevilla, cuyo *Inventario* se debe a F. COLLANTES DE TERÁN (Sevilla, 1968). Citado por J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la Edad Media andaluza”, en *Homenaje a Alonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, p. 297.

¹¹ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*. León, 1978, pp. 270 y 272.

citado autor para el conocimiento de la fiesta y procesión del Corpus Christi en Castilla en la baja Edad Media, en cuanto a su desarrollo en León, Salamanca, Palencia, y ciudades de Andalucía como Sevilla y Jaén¹².

En estas y otras obras, se ha destacado en particular la procesión con sus elementos simbólicos, carnalescos y lúdicos, dramáticos, místicos, etc., y toda la preparación material que implica. Los estudios se han centrado predominantemente en las grandes ciudades; algo lógico, aparte de la disponibilidad de fuentes, porque es en ellas donde la fiesta desenvuelve todas sus posibilidades. En efecto, en los núcleos peninsulares plenamente urbanos del final de la Edad Media, gremios de diversos oficios tienen su participación en la fiesta, las múltiples cofradías integran el cortejo con sus pendones, los concejos sufragán la limpieza y el adorno de las calles y contribuyen a pagar los gastos de los espectáculos, y nobles y caballeros engalanan las fachadas de sus casas y, ataviados con sus mejores galas, se suman a la comitiva que acompaña la custodia¹³. Son ciudades, además, catedralicias casi siempre, donde contribuye a un mayor esplendor de la fiesta y la procesión el cabildo eclesiástico en pleno, tanto económicamente como con la profusión de clérigos que dan brillantez a la liturgia y a procesión. Sirva el ejemplo de Palencia (mediados del siglo XVI) con sus vísperas solemnes el día anterior cantadas ante el Santísimo Sacramento expuesto y presididas por el obispo; la misa solemne de seis caperos el día de la fiesta en sí, previa a la procesión, etc.¹⁴. El cuerpo clerical más nutrido permite que desempeñen distintas funciones en el cortejo, revestidos al efecto con la mayor riqueza: capellanes con dalmáticas abriendo la comitiva, con acólitos con

¹² En los dos estudios referidos en las notas anteriores, respectivamente.

¹³ Cfr. las referencias de J. SÁNCHEZ HERRERO para Jaén, desde la década de 1460, según los “Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo” (Crónica del siglo XV) y según los estatutos de la catedral.- “Religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 298.

¹⁴ Noticias proporcionadas por J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, pp. 273-374.

sus incensarios y pértigas, mozos de coro, el cabildo entero con el palio, sacerdotes portando las andas, etc. Añádase, en las ciudades importantes, la existencia de una variedad de iglesias parroquiales, cuyos representantes participan, todas ellas, en la función solemne previa y en la procesión (los respectivos clérigos llevando cruces parroquiales). Y en los festejos tenidos con ocasión del día del Corpus, es en las localidades con vida urbana muy desarrollada donde plenamente se acusa la influencia de las celebraciones civiles solemnes (incluso asociadas a ceremonias regias), y donde pueden ponerse en juego una gran variedad de actores y elementos dramáticos festivos que influirán notablemente en el desenvolvimiento de los autos sacramentales. Cabalgatas, danzantes y músicos, mojigangas grotescas, escenas llevadas en soportes como carrozas o la “roca” con personajes inmóviles semejando apóstoles, ángeles o santos, cada uno con sus atributos distintivos (con disfraces completos o máscaras), o bien con auténticas representaciones de autos.

5.2. LA CELEBRACIÓN EN LAS TIERRAS DEL SEÑORÍO CALATRAVO.

En todas partes en la Cristiandad latina al final de la Edad Media, la que exaltaba la presencia real del *Corpus Domini* era una de las solemnidades más celebradas del año litúrgico (preludio de las fiestas del santoral de verano). Parece que su importancia formal, en la jerarquía establecida por sínodos y concilios, se situaba en un grado algo inferior a la de las tres Pascuas, la Asunción de María y Todos los Santos (por ejemplo, en los cánones de la provincia y archidiócesis de Toledo en los siglos XIV y XV¹⁵).

Pero de hecho debió de ser una de las más esperadas y populares, dadas sus peculiaridades: la procesión en sí misma, con el cortejo llevando visible el propio Cuerpo de Cristo; los aludidos elementos lúdicos, didácticos, musicales y teatrales que fue añadiendo para regocijo del pueblo, así como por las posibilidades que presentaba en cuanto a ostentación personal y de obras artísticas de los templos más ricos¹⁶, y por el hecho de servir como expresión de jerarquías, prestigio social e identidades corporativas entre otras cosas.

¹⁵ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, p. 146.

¹⁶ Piénsese en las ciudades importantes, con obispado y cabildo, y catedral con su “tesoro” artístico que se va configurando y del que forman parte ornamentos ricos, objetos de plata como cruces mayores obras de plateros afamados y, por supuesto, custodias con sus viriles de los ostensorios. *Vid.* referencias al respecto en M^a I. NICOLÁS CRISPÍN, M. BAUTISTA BAUTISTA y M^a T. GARCÍA GARCÍA: *La organización del cabildo catedralicio leonés a comienzos del siglo XV (1419-1426)*. León, 1990, bajo el epígrafe “Manifestaciones artísticas” (pp. 296-297). Igualmente, pueden verse descripciones de custodias como la de León (1378) y otra cierta custodia

En tierras del Campo de Calatrava, aparece considerada también formalmente entre las fiestas importantes en diversas ocasiones. Por ejemplo, a propósito de obligaciones de los presbíteros o clérigos de San Pedro; así, los que configuran una cofradía en Almagro ya en la década de 1530, deben asistir al completo al rezo solemne de las horas, con sus sobrepellices puestas, bajo cierta pena pecuniaria, en el día del Corpus entre otros:

“Ytem que en la vigilia de la Asçension¹⁷ y en todas las fiestas de Nuestra Señora la Virgen Maria, e visperas de Pasquas, e Corpus Christi e de los gloriosos Apóstoles San Pedro y San Pablo ... todos los saçerdotes del cabildo sean obligados a decir maitines solemnes y esten con sobrepellizes, so pena que el que no fuere a ellos no teniendo causa justa de enfermedad o ausencia, pague de pena medio real ...”¹⁸.

En otra ocasión, se sobreentiende la inclusión de la festividad del Corpus entre las fiestas principales a las que se alude a propósito del uso de una capa de seda que cierto templo ha de adquirir. En efecto, por un lado hay una referencia a las fiestas “de Nuestro Sennor”, y lógicamente se pensaría *también* en la del Corpus Christi; por otro lado, expresamente se prevé el empleo de la capa en las procesiones de tales solemnidades. Y, como se sabe, en la del Corpus se unen, con toda seguridad, procesión y celebración festiva importante:

muy característica: con copa (pie como un cáliz) y sobrecopa (ostensorio perpendicular), de plata dorada, con esmaltes, en la copa representación de árboles y follaje, y encima de la sobrecopa una cruceta; es de la parroquia de Santa Lucía de Zamora, documentada en 1443, en J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León*, p. 271.

¹⁷ Es la advocación a la que está dedicada esta cofradía o cabildo de clérigos seculares almagneños. En la constitución 13^a de las Ordenanzas se ha establecido el modo de celebrar la fiesta de la Ascensión: *a*) rezo solemne de vísperas en la vigilia o día anterior; *b*) misa mayor en la mañana de la fiesta propiamente dicha de la Ascensión, precedida de la procesión solemne alrededor de la iglesia de San Bartolomé; *c*) con nuevas y segundas vísperas solemnes en esa tarde, y *d*) misa de Requiem al día siguiente.

¹⁸ 1818, febrero 5, Almagro. Traslado notarial de las constituciones de la cofradía de clérigos de San Pedro de Almagro, aprobadas el 19 de febrero de 1543. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6065, s.n., fols. 5r-5v, Constitución 15^a. La cofradía nos es conocida desde la década de 1530.

“Y porque esta yglesia tiene neçesydad de una capa de seda que sea buena para que lleve el preste *en las proçesyones solenes* de los dias de Pasqua e fiestas prinçipales de Nuestro Sennor e de Nuestra Sennora, e para otros dias que se a de honrrar el culto divino...”¹⁹.

Otro indicio en el sentido de la importancia que se da en la práctica a la fiesta del Corpus lo constituye la existencia de libros específicos conteniendo su liturgia. El hecho es que no se prodigan mucho tales libros litúrgicos especiales conteniendo el ritual de una solemnidad. Más bien, son cuadernos (muchas veces, de pergamino, y escritos a mano seguramente). Tienen por objeto permitir seguir el oficio de fiestas determinadas con más comodidad --y seguridad--, pues presentan sus oraciones aisladas de un misal, oficio o santoral. Pues bien, cuando los hay se trata mayoritariamente de cuadernos conteniendo la festividad del Corpus Christi, como podrá comprobarse al final de esta exposición.

En suma, en esta fiesta y su procesión se manifiestan (y esto ya antes de la Reforma) la complejidad o, mejor, la riqueza inherente al hecho religioso no relegado a la esfera de lo privado sino todo lo contrario; y no sólo sostenido --por tolerado o asumido-- por la autoridad local, sino querido por ella como vehículo de expresión de identidad comunitaria.

En nuestro caso, para las reflexiones sobre el significado de las procesiones y su enorme aceptación popular (máxime la del Corpus Christi) podemos remitir a lo ya expuesto cuando se trata, en otra parte de este estudio, de las donaciones de las gentes relativas a objetos o vestimentas procesionales²⁰, algo

¹⁹ Si se consulta el capítulo dedicado a las “Vestiduras litúrgicas”, se encontrará la descripción precisamente de esta capa, que, según mandan los freiles visitantes, se confeccionará en Toledo y habrá de ser de terciopelo de grana “muy bueno”, con buena cenefa y capilla de imaginería; con bordados en oro y pectoral.- -1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. mayor Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 108r-108v.

²⁰ Vid. “Vestiduras litúrgicas”.

que puede completarse con las mandas y donaciones de tantos paños finos para uso eucarístico que se guardan casi siempre en los sagrarios.

Aquí nos limitaremos al comentario de datos expresamente obtenidos de nuestras fuentes, insuficientes como siempre puesto que en ningún caso aquellas tratan de relatar formas de expresión religiosa bien conocidas por los coetáneos, y por ello, aunque es ocioso indicarlo, en ningún momento contamos con un discurso ordenado sobre el desarrollo de la fiesta. Conviene notar que aportarán una información sólo muy parcial los listados de objetos contenidos en los inventarios de las iglesias parroquiales (en el caso de reseñar el uso, lo que no siempre ocurre), porque precisamente en la fiesta del Corpus Christi, en su procesión en particular, puede intervenir una serie larga de elementos materiales que o bien pasen desapercibidos en los inventarios o bien no figuren en ellos, por las razones siguientes:

a) Elementos decorativos de empleo común con otras celebraciones (y cuyo uso para la fiesta del Corpus no consta expresamente), tales como los tapices y alfombras que seguramente cubren con la mayor profusión posible el suelo y puertas de las iglesias parroquiales;

b) objetos para uso de las celebraciones litúrgicas no privativos de ésta, como los incensarios y las cruces mayores de cada templo;

c) elementos cuya procedencia sea externa al templo, como instrumentos musicales diversos, disfraces, carrozas o carretas, detalles ornamentales en las fachadas y los suelos de las calles (colgaduras diversas, tapices, juncia y ramos esparcidos por los vecinos, etc.).

d) Y pueden resultar muy relevantes elementos precisamente no materiales, acciones tales como el toque continuado de campanas y, en el terreno lúdico, juegos y danzas que tienen lugar sobre el terreno, de modo continuo y en el transcurso de la procesión, además de otras actividades como las comidas que en algunos lugares sufragan los concejos o bien los cabildos catedralicios.

Carecemos de un tipo de información que se ha revelado muy útil en otros estudios, como son ciertos tipos de cuentas (“cuentas de fábrica” por ejemplo, procedentes de archivos catedralicios) que recogen en detalle ciertos elementos de la procesión y de la fiesta en su conjunto, al haber generado gastos que afrontó un cabildo, anotados en partidas precisas por su contador²¹. Nótese que entre los citados desembolsos se encuentran, de manera natural, los efectuados a favor de los danzantes y realizadores de diversos juegos; esto llama la atención porque tanto los bailes como los juegos estaban prohibidos expresamente por sinodales ibéricas (aunque portuguesas, como es el caso de Braga)²². Desde luego, procesiones con danzas, y bailes realizados específicamente delante del Santísimo Sacramento al hilo de la marcha de la procesión, eran frecuentes en Castilla y León (recuérdese el Corpus sevillano y el baile de los seises²³), y en las tierras del Campo de Calatrava todavía hoy siguen realizándose²⁴.

²¹ Así, las “cuentas de fábrica” de las catedrales de León (1450) y de Salamanca (desde 1499) contienen gastos y pagos hechos con esta ocasión: a los que realizaban juegos de espadas, con danzas a la vez siguiendo la música de tambor y gaita, a personajes disfrazados de pastores y pastoras que hacen bailes con arcos, a los que hacen representaciones de momos y ciertos “autos”, etc.- J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, pp. 272-273.

²² A. GARCÍA Y GARCÍA: “Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (siglos XIII-XVI), pp. 42-43.

²³ Sánchez Herrero deduce que debía de producirse ya en la Edad Media aunque la primera noticia sea de 1508.- “Religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 292.

²⁴ Correspondería al terreno de la antropología cultural fijar desde cuándo se produce, por ejemplo, el baile de danzantes ante la custodia en la procesión del Corpus Christi en el pueblo ciudadrealeño de Porzuna, que aún en nuestros días puede contemplarse.

5.3. LA ORGANIZACIÓN DE LA FIESTA: CONCEJO, IGLESIA, COFRADÍAS DEL CORPUS CHRISTI.

La fiesta es una fiesta litúrgica por excelencia, por lo cual, en un principio, su celebración debería ser asunto de la iglesia parroquial en cada localidad. Sin embargo, como se aprecia también cuando se estudian otras dimensiones diferentes del culto eucarístico, éste trasciende el ámbito parroquial para alcanzar a la esfera de lo público concejil, como si de un voto local se tratara. Es cierto que no deja de ser artificiosa la separación pretendidamente nítida entre los dos ámbitos, pero creemos detectar que en este aspecto del culto religioso, el eucarístico, hay una implicación especial por parte de las villas y lugares como entes públicos, con sus autoridades al frente.

Organizaciones del tipo de la “limosna e demanda de la çera del Corpus Christi” que en tantos lugares hemos encontrado, tanto en el Campo de Calatrava como en el partido de Zorita, vienen a ser fracciones de tesorería concejil, en especial en la segunda de las zonas pero también en la cuenca central del Guadiana. Ya sólo el hecho de que los concejos asuman la responsabilidad de garantizar el alumbrado permanente del Sacramento (en la iglesia o fuera de ella) es significativo, aunque sea indirectamente, pues lo que hacen es establecer cauces (la recogida de la limosna, la designación y supervisión de su mayordomo, las garantías sobre la administración...). Pero además, una de sus actividades, al parecer, consiste en contribuir al realce de la fiesta del Corpus Christi; así lo entienden los visitantes calatravos, al menos, exigiendo en determinadas ocasiones a los oficiales concejiles y a los mayordomos de las citadas demandas

que sufraguen elementos necesarios para la procesión eucarística por excelencia (la capeta del rector y la custodia).

Por otra parte, muchos elementos materiales de realce de la festividad del Corpus habían sido supervisados --o eso esperaba la Orden de Calatrava-- por los concejos, en tanto que encargados por delegación de los templos, sus bienes, su funcionamiento y necesidades. Los oficiales concejiles recibían formalmente todos los mandamientos de los visitadores calatravos relativos a las necesidades de las iglesias en el Campo de Calatrava. Aunque se manejara dinero de los propios de la parroquia, o se recurriera a la demanda de limosnas, aquéllos resultaban encargados de gestionar las adquisiciones, velar por la calidad de lo adquirido y en plazos establecidos por los freiles inspectores; y éstos preveían penas pecuniarias diversas para alcaldes y regidores que fueran negligentes en cumplir lo ordenado. Así, piénsese que un elemento importante de la procesión del Corpus era el revestimiento adecuado del rector parroquial, que marchaba seguramente detrás o junto a la custodia; llevaría su capa pluvial más rica y, a veces, capetas no menos lujosas, como las llevadas para transportar el Viático sacado del templo para los enfermos. Pues bien, en cierta ocasión los freiles calatravos mandaron comprar --poniendo un gran interés en ello-- una capeta de terciopelo de grana con una buena guarnición, “para que la lleve el preste quando sale fuera con el Santisymo Sacramento a visytar los enfermos *e el dia de Corpus Christi*”; sobre cómo sea su factura podrían expresar su opinión el rector de la iglesia parroquial y los oficiales del concejo de la localidad²⁵. Otro objeto más imprescindible aún para la procesión, la custodia misma, es confiado a los alcaldes y regidores de cierto lugar para su reparación, con la orden de que esté lista para sacarla el día del Corpus Christi próximo; al caso concreto se aludirá más tarde al hacer referencia a estos recipientes eucarísticos.

²⁵ Se comprará con el dinero de la “demanda de la çera del Santisymo Sacramento”, pero si no bastase con lo que en ese momento se tiene por tal concepto, la iglesia parroquial de San Bartolomé deberá completar lo que falte.- 1539, enero 20, Valenzuela. Ibid., Leg. 6079, núm. 22, fol. 92v.

Además, algunos concejos daban “caridades” en esta fiesta del Corpus; sobre ello se tratará en uno de los apartados siguientes.

Y la responsabilización de las autoridades concejiles en relación con los actos procesionales religiosos en general era algo que no se cuestionaba (tanto más, con la del Corpus, que sería una de las más relevantes, si no la primera en importancia a lo largo de todo el año). Los visitantes calatravos impartían diferentes mandatos a los oficiales de los concejos en relación con las procesiones y los medios con los que ellos las han de facilitar, y lo hacen con la mayor naturalidad en el contexto de sus visitas “a las cosas públicas” de las villas.

Por ejemplo, en Valdepeñas los alcaldes y los regidores debían ocuparse de “expropiar” una edificación (casa y tienda) que estorbaba el paso de las procesiones:

“... vimos ser muy necesario un cuerpo de casa questa junto con la capilla de la yglesia para ensanchamiento de la calle y plaza asy para las proçesiones como para el paso de las gentes e carretas ...”²⁶.

Ordenaron que el cuerpo de la casa y tienda fueran apreciados por dos buenas personas, para compensar a sus dueños y poder derribarlo. Los oficiales concejiles, en el caso de no hacerlo desde el momento en que se les mandó, el mes de marzo, hasta el plazo de Santa María de Agosto, incurrirían en una pena de 5000 mrs., de cuantía alta (con independencia de su ejecución o no).

En este caso, era necesario dejar el paso expedito para las procesiones pero también se pensaba en otros usos del espacio del entorno de la iglesia, en el centro de la villa (además, parece que los visitantes tuvieron *in mente* la procesión de la fiesta de la Asunción de la Virgen en particular, o fijaron ese día como límite por resultar razonable²⁷).

²⁶ 1493, marzo 6, Valdepeñas, mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6075, núm. 17, fol. 239r.

²⁷ A la hora de prever una próxima procesión solemne, es preciso reconocer que la fijación del 15 de agosto como límite era más razonable que el día del Corpus, cuya procesión podría haberse considerado como horizonte pero que muy bien pudiera haber

Pero en otros, la atención de los visitantes se centra totalmente en las procesiones:

“Otrosy vimos que a la redonda de la dicha yglesia por la mayor parte está enpedrado por donde se suele salir e andar la procesyon en los domingos e fiestas, e esta muy bien hordenado y hecho, porque estando ansy esta muy llano e limpio, lo qual antes no solia estar. E porque detras de la torre de la dicha yglesia ay çierta parte por enpedrar, para que este todo enpedrado en torno de la dicha yglesia mandamos a vos, los dichos ofiçiales e mayordomo, que dentro de ocho meses hagays enpedrar de buena piedra e por buen maestro todo lo que ansy falta por enpedrar”²⁸.

Como puede apreciarse en el texto, existe un uso de hacer procesiones todos los días festivos, domingos y demás fiestas (o muchos, al menos); pero lo importante es la aceptación común de que la responsabilidad sobre la limpieza y facilidad con las que deben desenvolverse las procesiones recae de lleno sobre los oficiales del concejo. Se entiende así por parte, al parecer, no sólo de la jerarquía calatrava, sino de los propios alcaldes y regidores, y parece que la colaboración entre dichos oficiales y los rectores parroquiales, o los mayordomos de las iglesias mayores, debía de ser frecuente. Al menos, se tendrían como habituales unas relaciones fluidas, continuas (con independencia de su cualificación coyuntural, buenas o malas relaciones), que redundarían en la preparación conjunta de la celebración del Corpus Christi, igual que otras fiestas.

La conformación de un todo entre la fiesta religiosa y lo cívico (más aún si la primera tiene la dimensión expansiva al exterior del templo que presenta la solemnidad del Cuerpo y de la Sangre del Señor) es algo del todo lógico en la época. Se trata de la “honrra del culto divino”, concepto equiparable al del

rebajado el plazo en casi dos meses, demasiado corto entonces (si la fiesta del Corpus viniera a tener lugar en la primera quincena de junio, por ejemplo).

²⁸ 1537, noviembre 6, Argamasilla, mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fols. 110r-110v.

“serviçio” debido a Dios y otros semejantes. Y honrar y servir a Dios vienen a ser funciones de las comunidades medievales y también todavía en el tránsito a la Edad Moderna. Importantes ciudades castellanas reflejan lo mismo: el concejo sevillano hizo gastos generados por la fiesta del Corpus (por ejemplo, en los primeros quince años del siglo XV) que cubrían no sólo lo relativo al adorno del espacio físico urbano, como la limpieza de las calles y la juncia esparcida por todas ellas, sino también correspondientes a la procesión en sí misma, pues sufragó todas las luces que portaban los acompañantes, fueran hachas de cera amarilla o las cien candelas de cera blanca²⁹; además, fue el concejo el que pagó el banquete ofrecido al terminar la comitiva, ya en las casas del Cabildo.

Volviendo a lo significativo del fenómeno y a su constatación en las tierras del señorío calatravo, hay que advertir que encontramos también indicios de una cierta resistencia por parte de las autoridades locales a asumir por entero las responsabilidades religiosas que pretende para ellas la Orden militar (la Orden de Calatrava delegaba estas competencias en los concejos, como se repetía en las visitas para justificar las intervenciones en lo eclesiástico-religioso). Sin embargo, nótese el siguiente matiz: esta actitud la hemos detectado en la zona de Zorita y Almoguera. Y creemos que el fenómeno se debe precisamente al intento de la milicia calatrava de marginar el papel de las iglesias parroquiales en cuanto a una amplia serie de manifestaciones religiosas y, en cambio, sobrecargar por ello la misión de los oficiales concejiles en esos aspectos. Recuérdese que las iglesias caen dentro de la administración diocesana ordinaria del arzobispado de Toledo, al contrario que en el Campo de Calatrava. Así, son importantes las exigencias de la Orden para con dichos oficiales en cuanto a cofradías, ermitas, hermandades de bulas del Santísimo Sacramento, pecados públicos, etc. En esta zona, el esquema de autoridad en la vida religiosa de los fieles, a los ojos de los visitantes

²⁹ J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 297.

calatravos, pasa de forma inmediata por los concejos y, mucho menos, por el clero parroquial --puesto que queda fuera de la jurisdicción de la Orden--. Por ello, según nuestra hipótesis, tiene que darse, finalmente, un cierto desajuste entre las pretensiones de la milicia de responsabilizar a las autoridades municipales de aspectos religiosos, por un lado, y el margen de acción que los concejos están dispuestos a cubrir en ese terreno, por otro, dado que las iglesias parroquiales resultan ser, finalmente, el marco en el que se dan algunas manifestaciones religiosas que la Orden encarga supervisar y gestionar a alcaldes y regidores.

En la celebración de la fiesta del Corpus Christi confluyen elementos litúrgicos y extralitúrgicos; lo religioso ritual y lo cívico, con la procesión que hace mostrarse a Dios en las calles y, en definitiva, permite a la Iglesia reflejar la omnipresencia de lo sagrado en lo cotidiano. El “realismo sagrado” se materializa. Confluye también toda la carga de complejos sentimientos que pueden experimentar los cristianos (evitamos hablar del pueblo o la religiosidad popular) vinculados a la posibilidad de *ver* a Dios... En definitiva, es fiesta de liturgia (las horas, la misa mayor solemne, la procesión), de exhibición y escenografía que sale del templo (elementos procesionales, paramentos y ornamentos más ricos, presencia de la clerecía, solemnidad sacral), y también de lo lúdico muy posiblemente, si ocurre en las tierras del señorío calatravo lo que es habitual en otros territorios, como es de esperar.

Fiesta igualmente de reproducción de jerarquizaciones religiosas y civiles, dado el acompañamiento al Sacramento en comitiva: pueden estar todos los clérigos (presbítero, clérigos capellanes adscritos a la parroquia, sean uno y otros calatravos o seculares) y jerarquías de la Orden, eventualmente; las autoridades concejiles (con mayor razón aquí cuando ya simplemente para las misas mayores se les reservan los primeros bancos, hecho que nos consta); y pueden formar

compañía privilegiada los cofrades de diversas cofradías, en especial las *cofradías del Corpus Christi*.

Lo último, además de constituir un supuesto lógico, ha podido ser documentado para algún caso. Las cofradías del Corpus Christi aparecen, según las fórmulas estereotipadas de las visitas, desarrollando como actividades “vigilias e misas” y “otras cosas” o “cosas pias” para servicio de Dios, utilidad de la cofradía, honra del pueblo, etc. Es decir, en apariencia se dedican a lo mismo que otras cofradías bajo advocación mariana o de diversos santos. Pero en alguna ocasión ha cambiado el esquema de la inspección y encontramos referencias interesantes. Así, al visitar la cofradía del Corpus Christi de Argamasilla en el Campo de Calatrava³⁰ se alude a la procesión de la fiesta eucarística por excelencia, la procesión del Corpus. Se sobreentiende que los cofrades acompañan a la custodia en esta procesión, y parece que lo hacen portando velas. Lo que los visitantes ordenan es que además de las “candelas pequennas” se hagan dos hachas o blandones para utilizar en esa ocasión.

Las dos “hachas” abrirían el cortejo, y en todo caso la luz como elemento de realce y honra a la eucaristía desempeña, como no podía ser de otro modo, un importante papel en la vistosidad de la procesión. Por ello, es necesario garantizar el suministro de cera y, al menos en el caso de la cofradía antes nombrada de Argamasilla, recurre esta hermandad a solicitar limosna en la iglesia parroquial mediante un bacín especial pasado entre los fieles presentes en las misas mayores los días de domingo y fiesta. Hay que decir que en este caso el concejo parece asumir el “patronazgo” de la cofradía, aunque no se exprese así; los visitantes le atribuyen la responsabilidad, y los oficiales de la institución local la comparten con el cura en cuanto a la contabilidad de las limosnas (han de apuntar el total

³⁰ La visita engloba conjuntamente las cofradías y ermitas de Corpus Christi y Santa María del Espino. Y se dirige a los oficiales concejiles, en lugar de a los respectivos “cabildo e cofrades ...”.- 1510, marzo. Argamasilla. Ibid., Leg. 6076, núm. 12, fols. 238r y ss.

recaudado cada vez, después de la misa) y de los gastos. En suma, es una cofradía eucarística que parece constituida (u organizada así al menos durante esta visita de 1510) expresamente para sostener y realzar la fiesta y procesión del Corpus Christi bajo dirección concejil y parroquial³¹.

Tal como se ha indicado en el capítulo anterior correspondiente, al tratar de las cofradías del Corpus Christi y la información (escasa) sobre su participación en la fiesta del Corpus, al menos en algún caso podemos afirmar que un capellán propio concelebraría la misa solemne en la iglesia parroquial con el cura y los eventuales capellanes restantes, a no ser que este cabildo eucarístico proporcionara las vestiduras litúrgicas necesarias al propio rector parroquial; nos referimos al dato preciso, para la cofradía eucarística de Valdepeñas, de la inclusión en su inventario de casulla, alba, estola y manípulo ricos (en carmesí con cenefa de hilo de oro, el alba de lienzo con guarnición)³². Aún caben otras interpretaciones sobre el uso de este equipo de ornamentos al que se añade un cáliz y patena de plata propios³³.

En la procesión del Corpus Christi, participarían todas las cofradías de cada localidad portando sus pendones, pero en especial las de tipo eucarístico. Seguramente salían ya componiendo una comitiva desde la casa del respectivo mayordomo, provistos con las velas adecuadas. Recuérdese el pendón que lleva

³¹ Puede verse un comentario al respecto en el apartado referido a estas cofradías del Corpus Christi, en el contexto de las formas de organización colectiva de la devoción eucarística. La de Argamasilla aparece en 1510 sin responsables propios escogidos por el cabildo (mayordomo, priostres, posibles alcaldes...); pero no es la única en la localidad: también la de Santa María del Espino depende del concejo y obtiene limosna en la iglesia parroquial durante la misa mayor (lo que requiere el concurso del cura), a pesar de estar vinculada a una ermita de la misma advocación mariana, donde desarrolla su culto.

³² 1537, septiembre 3, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 127r.

³³ Aludíamos, en el apartado correspondiente, a la posibilidad de que la cofradía tuviera *sus propias* celebraciones de misas relacionadas con la festividad del Corpus, en la víspera, por ejemplo, o durante el octavario posterior o en el mismo día en que cumple esa Octava.

“pintado el Santisymo Sacramento” de la cofradía eucarística de Valdepeñas³⁴. Los cofrades llevan candelas encendidas, enmarcando el paso de la custodia; las han tomado del muñidor, quien las va sacando de un arca pequeña pintada “para dar a los cofrades”. Todo sugiere orden y solemnidad. Pero, como sabemos, junto a las velas pequeñas, en las procesiones del Corpus se procura que haya hachones o blandones para abrir todo el cortejo³⁵.

El encabezamiento de la procesión podría ser éste, cofrades del Corpus Christi (en este caso³⁶, cometidos para ello por el concejo o la iglesia parroquial) con sus hachas o grandes ciriales, o bien muchachos o niños con su sobrepelliz llevándolas, y quizás la cruz mayor de la iglesia parroquial, como es lo habitual en toda procesión, llevada por el sacristán o un capellán... En todo caso, bien diferente al despliegue de clérigos, vestiduras y objetos que abren el cortejo en ciudades catedralicias como Sevilla (mozos de coro llevando hachas de cera, pértigas de plata o incensarios, y los más de veinte cantores con órganos portátiles...³⁷). Y con todos los cofrades configurando el acompañamiento del Cuerpo del Señor (además de las gentes que lo hicieran por voluntad propia³⁸), finalmente, la propia custodia lo más ornamentada posible, en andas y bajo palio.

³⁴ 1537, septiembre 3, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 127r.

³⁵ 1510, marzo, Argamasilla. Ibid., Leg. 6076, núm. 12, fol. 238r.

³⁶ Es el caso especial de la cofradía del Corpus *sui generis* en Argamasilla, que nos aparece carente de autonomía y dependiente, por el contrario, de los oficiales concejiles y de la parroquia.

³⁷ Desde 1454 en adelante.- J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 297.

³⁸ Caballeros y nobles, por ejemplo, se suman a ese acompañamiento: el condestable Lucas de Iranzo, en Jaén, “desque avia oydo misa, yva con las andas en la procesion”.- Cit. J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular...”, p. 298.

5.4. PROCESIÓN Y LITURGIA.

La fiesta constituye una de las mayores solemnidades; ello implica la vistosidad y riqueza de los paramentos empleados.

5.4.1. La procesión.

No siempre los elementos reseñados en los inventarios de los templos parroquiales se relacionan con una procesión, o con la del Corpus en particular, pero podemos identificar los objetos que sirven en este tipo de actos a través de indicios aislados y testimonios para otras zonas.

Así, constituye la infraestructura básica para la procesión el conjunto siguiente de objetos:

a) Lo necesario para llevar el Santísimo Sacramento expuesto: andas, custodia y palio (o *pañó* rico con caídas o flecos, con mención de *varas*).

b) Todo lo relativo a la iluminación. Así, la cera; las arcas para guardar la cera del Sacramento se mencionaron a propósito de la iluminación del sagrario, pero pueden servir para las velas en esta procesión. Igualmente, candelas, hachas, hachones, ciriales y cetros. Pueden proceder de las cofradías las velas y algunas veces, las hachas. Pero normalmente siempre son aportación de las iglesias los

pesados y decorados cetros o ciriales, en madera o en metal, con varas y con cubetas de hoja de lata, etc.

c) Los elementos representativos de las entidades eclesiásticas y religiosas: cruz mayor sobre vara, de la iglesia parroquial, pendón de la iglesia parroquial; pendones de las cofradías.

d) Las vestiduras y paramentos de tela más ricos, pero teniendo en cuenta el uso especial de algunos: llevan sobrepellices como prenda básica todo clérigo o niño haciendo de acólito, que salga en la procesión; capas ricas, los presbíteros rectores o curas; a veces, los mismos se revisten con capetas ricas (más frecuentes para sacar el Viático); eventualmente, van con dalmática uno o dos capellanes, *vestidos de* diácono y subdiácono. Y hay que añadir una amplia variedad de paños finos y lujosos para cubrir las andas o tapar parcialmente la custodia.

Como se ha dicho, puede reconstruirse el esquema común de los elementos anteriores como constitutivos de la procesión del Corpus a través, no sólo de lo conocido para otros lugares, sino, con más seguridad, de las referencias más expresivas que aparecen de vez en cuando en inventarios de iglesias calatravas y entonces vienen a iluminar las menciones más escuetas, que son las que mayoritariamente encontramos en estos listados de bienes de templos parroquiales o (menos veces) de cofradías. Así, de los pares de andas inventariados, en ocasiones no se especifica nada pero en otros casos se señala que un par de andas es para los difuntos y otro, para el Santísimo Sacramento o para las procesiones. De los cetros, cirios o ciriales, tampoco se suele aclarar el uso, pero ha podido comprobarse que, si los candeleros se asocian con el servicio del altar, los primeros son objetos procesionales. Por ejemplo, un mandamiento calatravo a determinada iglesia se refiere a cómo el templo “tiene neçesidad de dos çetros que

sean muy buenos dorados para los tales días [ha aludido antes a las fiestas principales] *e proçesyones solepnes*”³⁹.

Desde luego, se advierte que, en lo posible, las iglesias procuran proveerse uno o más conjuntos de estos soportes que se llevarán abriendo vistosamente las procesiones (para el templo parroquial de Puertollano son descritos en 1502 un par de ciriales dorados para fiestas y otro par de ciriales nuevos, por ejemplo), y también los fieles los tienen en cuenta entre sus donaciones y mandas testamentarias.

- En el apartado anterior, a propósito de la participación de las cofradías eucarísticas en la procesión del Corpus Christi, se ha hecho referencia al **encabezamiento de la comitiva** y al **acompañamiento** de los cofrades portando velas. En muchos lugares, no hay cofradías eucarísticas; serían los elementos materiales y humanos de la iglesia parroquial los que realzarán la comitiva. La abrirían muchachos con sobrepelliz, llevando los grandes ciriales y cetros (a veces, de madera ornamentada con pintura, y no son infrecuentes los pintados de rojo, o cetros “blancos con copas doradas”, o cetros dorados con sus varas; se citan también ciriales de madera que tienen sus copas de talla), así como la cruz procesional o mayor de plata colocada sobre su vara (mencionada en inventarios detallados⁴⁰), y quizás niños o el sacristán con un incensario. Acompañando propiamente la custodia, el rector parroquial (revestido con su capa) y los capellanes, con dalmáticas éstos si las había; por lo demás, los oficiales concejiles, alcaldes y regidores, sin duda participarían en el cortejo, y quizás se

³⁹ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 108v.

⁴⁰ Por ejemplo: entre candeleros, ciriales, atriles y campanillas se menciona “una vara para la cruz” al final del inventario de la iglesia parroquial de Santa María, de Valdepeñas.- 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. mayor Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 227v. Hacia el comienzo de esta misma relación se citaba la “cruz de plata, grande”, con 12 marcos de plata (la cruz pequeña sólo pesaba un marco y dos onzas; entre dos y tres marcos, los cálices; la custodia, sobredorada, con tapa y vidrieras, 13 marcos menos cuatro onzas).

añadirían las gentes que espontáneamente lo quisieran hacer llevando velas suministradas por la iglesia o por la institución municipal, en especial si había una “demanda de la çera del Santisymo” instituida en el lugar.

- En cuanto a las **vestiduras** clericales, además del más que probable uso de las vistosas *dalmáticas* cuando se poseyeran⁴¹ y, en general, de los *ornamentos más suntuosos, conjuntados* entre sí y complicados en aplicaciones (por ejemplo, acompañando a las mejores casullas llevarían *sobrepellices finas*, y en particular las *albas* ricamente guarnecidas en bocamangas y redropiés), el cura o rector de cada iglesia parroquial revestiría la *capa* procesional, pluvial (no negra, que sería para oficios funerarios). Pero también podría usar las *capetas* que llevan los presbíteros de las iglesias del Campo de Calatrava puestas estrictamente cuando conducen el Viático por las calles. En efecto, los datos sobre esas prendas, de factura rica por la decoración, elementos (capilla), tejidos, etc.⁴², apuntan mayoritariamente a su empleo en esa ocasión. Pero en algún caso hemos documentado cómo también justamente el día de la procesión del Corpus Christi las revisten los rectores que van, es de suponer, presidiendo o cerrando la comitiva junto a la custodia portada en andas:

“Vos mando que dentro de quatro meses primeros se haga e conpre una capeta de terçiopelo de grana guarneçida de la manera que mejor paresçiere a vos el dicho rector e ofiçiales, para que la lleve el preste quando sale fuera con el Santisymo Sacramento a visytar los enfermos *e el dia de Corpus Christi*”⁴³.

⁴¹ *Vid.* lo relativo a los ornamentos --vestiduras litúrgicas-- y estas vestimentas que, propias de diácono y subdiácono (dalmática y *tunicela*, realmente, pero conocidas ambas como “dalmática”) forman parte de los equipos mejor dotados.

⁴² Pueden encontrarse los datos descriptivos en el apartado sobre vestiduras litúrgicas.

⁴³ 1539, enero 20, Valenzuela, igl. San Bartolomé. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 22, fol. 92v.

Respecto a los colores, tal como se reseñó al hablar de las *vestiduras litúrgicas* en general, no es posible adjudicar uno fijo al día del Corpus Christi⁴⁴. En esta fiesta se habría de emplear el blanco (otros usos la asociaban al rojo) según el tratado *De sacro altaris mysterio*, lo que abarcaría a los ornamentos de la misa y de la procesión. Pero como sabemos, a la hora de seleccionar las vestimentas para las fiestas importantes el criterio empleado es su riqueza: la capa pluvial más lujosa del ajuar (las encontramos de distintos colores, y no se suele tener más que una, igual que las capetas), las dalmáticas que se hayan podido recibir en donación o comprar, a juego con casullas ricamente confeccionadas, etc.

- En cuanto al modo de llevar el propio Sacramento expuesto, con toda la reverencia y solemnidad posible, conocemos el uso de **andas** para llevar la custodia en procesión el día de esta fiesta y de **paños para adornar las andas y la custodia**. Creemos poder afirmar, también, que se tiende a recubrir todo el conjunto con **palio**. Y en todas las iglesias, incluso las más modestas en lugares pequeños, ya al final del siglo XV y comienzos del XVI tendrían sus **custodias** para llevar la Santa Hostia expuesta a la adoración del pueblo. Lo contrario --otros recipientes sin ostensorio-- resultaría excepcional.

Las menciones de *andas para el Sacramento* son frecuentes en los inventarios, y en ocasiones se refleja cómo van cubiertas con paños ricos que las adornan. Sólo a veces se incluye la referencia explícita sobre su uso en la festividad que tratamos:

⁴⁴ A este respecto, recuérdese que --sin poder distinguir si se trataba de la conducción del Viático o de procesiones eucarísticas, la del Corpus principalmente-- en distintas ocasiones se pudo documentar el *rojo* en los paños para portar y cubrir el Sacramento, y tonos rojizo-amarillentos en la capeta del presbítero que lleva la eucaristía. Pero también los velos blancos y aún paños de otros colores se asocian a la solemnización de la salida del Santísimo Sacramento, y al culto eucarístico en general.

“unas andas para llevar el Santísimo Sacramento *el dia de Corpus Christi*”⁴⁵.

“Una capeta de carmesy que ponen ençima de las andas del Santísimo Sacramento *el dia de Corpus Christi*”⁴⁶.

En principio, de toda referencia a las andas para el Sacramento en procesiones, puede suponerse el uso en la fiesta del Corpus (al hablar de llevar el Viático, las fuentes nunca usan el término *procesión*, sino las expresiones “salir” el Sacramento o “sacarlo” para llevarlo a los enfermos, aunque en la práctica se constituyan tales comitivas procesionales con ese motivo). Así en la mención de “unas andas nuevas para el Cuerpo de Nuestro Sennor en las proçesyones”, recogida en el inventario de la iglesia de Puebla de don Rodrigo en 1495, añadida respecto al inventario de 1493. Sin embargo, el uso del plural para referirse a las *procesiones* deja la duda de que no se trate sólo de la procesión eucarística por excelencia en la fiesta del Corpus, sino de otras tenidas fuera de ese día (en domingo de Ramos y otras solemnidades, o por motivos impetratorios) en las que también se muestra el Santísimo Sacramento.

Las andas, en efecto, pueden ir cubiertas con paños u otras prendas, como la *capeta* antes mencionada. Como éstos, otros *paños ornamentales* recubren la propia custodia, pero seguramente sólo de modo parcial en esta ocasión solemne donde es fundamental la ostensión, y en todo caso se trata de velos muy finos, tocas, paños de cendal u holanda, etc.

Éste es el lugar para recordar todo lo indicado a propósito de la salida del Viático, donde se estudió la gran variedad de paños que los inventarios mencionan (puede decirse que de modo creciente desde el final del siglo XV y los comienzos del XVI) relacionados con la salida del Cuerpo del Señor⁴⁷. Citados, por ejemplo,

⁴⁵ 1539, febrero 18, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 473r.

⁴⁶ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nuestra Señora del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fols. 10r-10v.

⁴⁷ Los inventarios señalan que cubren las custodias cuando se saca el Santísimo Sacramento. Al tratar de la conducción del Viático hemos comentado ya el uso de estos paños, pues en ocasiones conocemos con certeza que la ocasión es ésta. Cfr. el apartado correspondiente, donde se estudian tales paños que, por un lado, *cubren* el recipiente

como “un panno de seda pintado para quando lievan el Corpus Christi”⁴⁸. O, en la misma iglesia, el paño colorado morisco “para llevar el Corpus Christi” con caberas de hilo de oro que donó un hombre (Juan de Rosales), y el “tocado delgado” que donó otra persona para “poner ençima la custodia quando lievan el Corpus Christi”⁴⁹.

Como se ha repetido, el uso es ambiguo ya que no se especifica en los inventarios si se trata de la fiesta del Corpus; *también* el Viático es llevado en custodias y, desde luego, *también* la salida del Sacramento desde el templo para llevarlo en comunión se realiza con solemnidad, rodeado el Cuerpo de Cristo de paños que, de hecho, identificábamos de dos tipos, los que podían recubrir la custodia o recipiente que fuera, y aquéllos con los que el presbítero tomaba el Sacramento.

En todo caso, parece más adecuado identificar con la procesión del Corpus Christi referencias como el almaizar para comulgar ... “ques para velo sobre las andas”⁵⁰ dado el transporte sobre andas de la custodia en esa procesión solemne. El almaizar, velo o ligera toca de gasa, se repite en el mismo contexto, en relación con el Sacramento, como en el caso del almaizar “en que” llevan el Corpus⁵¹ (aquí debe de tratarse del Viático portado directamente por el clérigo).

Hay ocasiones en que es el conjunto de los objetos descritos el que lleva a deducir que su uso es en particular el de la procesión del Corpus (aún sin descartar también su empleo para llevar el Viático). Así, el grupo siguiente enumerado en el listado de una misma iglesia: una custodia de plata con una cruz pequeña, un almaizar en el que llevan el Corpus, una toca de seda, cuatro ciriales de pino pintados y cuatro varas para el paño (palio) *el día del Corpus Christi*. Es

eucarístico (sea custodia o no) y, por otro, son usados por los presbíteros para tomar con sus manos el Sacramento.

⁴⁸ Iglesia de Bolaños, 1495.

⁴⁹ Iglesia de Corral de Caracuel, 1502.

⁵⁰ 1502, marzo 8, Puertollano, igl. Santa María La Mayor. *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 10, fol. 75r.

⁵¹ Iglesia de Santa Cruz de Mudela, 1502.

inevitable aplicar retrospectivamente la última indicación expresa sobre la fiesta a todos los demás elementos citados antes⁵².

Es difícil, desde luego, orientarse entre los registros de los inventarios. Pero de lo que no cabe duda es de la realidad siguiente: la eucaristía ya sólo dada en comunión, y con mayor razón “sacada” del templo, es venerada con toda unción, al menos a base de elementos materiales consistentes en ricos y delicados paños de manos, para cubrir, para poner debajo o envolver, que los templos parroquiales buscan tener y los donantes tienen en cuenta. Inventarios que recogen almaizares como los reseñados citan también paños como uno “de París nuevo con orillas de oro por medio y al cabo, para comulgar”; se menciona entre el velo sobre las andas y la campanilla de comulgar, por lo que se deduce se llevaría al ir a la casa del moribundo para administrarle los últimos sacramentos. Todo esto indica que, con independencia de la dificultad de identificar la ocasión precisa en que se emplean los paños finos y ricamente guarnecidos con los que “sale” el Sacramento, o “para llevar el Corpus” (como la toca de seda para el Corpus con flocaduras en una cierta iglesia pobre⁵³; y los ejemplos podrían multiplicarse), el hecho es que éstos existen, y sin duda cada vez más. Se dedican, reservada y exclusivamente, a “sacar” o “llevar” el Santísimo Sacramento, y son de gasa, de seda de zarzahán, tocas de seda, velos, blancos del todo o con aplicaciones de hilo de oro, flecos u orillas de otros tonos, etc.

Y de modo acorde con el respeto y la veneración a las sagradas especies, se otorgaba una gran importancia a la oportunidad de *ver* la eucaristía. Así que, al margen de las ocasiones en que saliera como Viático, se pondrían todos los medios posibles para celebrar la procesión del Corpus con el mayor despliegue de brillantez y fastuosidad (y ello incluye los paños finos y ricos) en el entorno inmediato del Sacramento.

⁵² Iglesia de Santa Cruz de Mudela, 1502. El mismo inventario registra un cuaderno para el día del Corpus Christi entre los libros litúrgicos. El templo no tenía la custodia en 1491.

⁵³ Iglesia de Tirteafuera, 1502.

Parece que el uso de los *palios*, en este contexto, está más que justificado.

El palio, que a menudo tienen las parroquias en sus inventarios, del cual se ha hablado a propósito de la salida de la eucaristía como Viático (recuérdese que lo más frecuente es que las fuentes no distingan la ocasión de su uso, aunque sí que se lleva con el Sacramento cuando sale⁵⁴), lo podía aportar también una cofradía eucarística, como se ve en Villarrubia: sus cofrades, seguramente, sostendrían las cuatro varas sobre las que se ponía el paño “de seda morisca ... con una cruz de terciopelo negro para llevar el Santísimo Sacramento”.

En algunos casos, parece que puede identificarse como tales palios los paños que tan a menudo se citan de forma ambigua, sólo indicando los inventarios que son “para llevar con” el Santísimo Sacramento y, por lo tanto, sin especificar la colocación relativa del paño en relación con la eucaristía transportada --si va cubriéndola directamente, o como palio, o debajo, o bien en las manos del clérigo...--, ni tampoco si se trata de procesiones eucarísticas o bien de la conducción del Viático. Ocurre lo mismo con tantos paños registrados por los inventarios así: “para llevar el Corpus Christi”.

Por ejemplo, podría ser un palio sobre andas para la custodia en esta procesión de la fiesta del Corpus un cierto “pañó de raso azul e verde con sus flocaduras blancas e coloradas y en medio las çinco plagas, que *lievan con* el Santísimo Sacramento”⁵⁵. Llama la atención este paramento con el motivo iconográfico de las cinco llagas de Cristo en la cruz (que podría, por lo mismo, enarbolarse como estandarte, pues nada impide suponer este uso según la expresión “que lievan con el Santísimo...”), pero nos consta la existencia en muchas iglesias de abundantes paños ricos, con flecos o flocaduras, “cabos” o

⁵⁴ Las menciones en los inventarios pueden ser directamente de palios o bien, después de citar genéricamente paños que tiene el templo sin indicar el uso, podemos encontrar apuntes como las “quatro varas nuevas para llevar con el Sacramento”.-1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. mayor Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 227v.

⁵⁵ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nra. Sra. del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 10r.

“caberas” (por ejemplo, uno de damasco morado con cabos de seda, donado *para llevar con el Sacramento*⁵⁶) y, en suma, colgaduras, que son algo propio de los palios, y además de dimensiones suficientes, cuando éstas se indican. Podría tratarse de palios empleados para conducir la custodia procesionalmente en esta ocasión de la fiesta del Corpus Christi (entre otros usos⁵⁷).

Así, parece clara esa utilización en el paño de damasco “que llevan en las varas sobre el Santísimo Sacramento”⁵⁸, o las seis varas pintadas que “se ponen en” el paño del Sacramento⁵⁹ (se entiende que el paño se aplica sobre ellas, que quedan verticales sosteniendo un palio, o bien puede tratarse de varas de andas que van cubiertas con el citado tejido; en todo caso, es un modo de llevar con realce la eucaristía, a todas luces en la fiesta del Corpus)

En cuanto a los recipientes eucarísticos con su ostensorio, hay muchas noticias sobre *custodias* ricas, de plata, en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava; a menudo, tienen una más grande, de plata sobredorada o bien de plata blanca, que sería la sacada con ocasión de esta procesión del Corpus, y otra más pequeña. A veces la suministraba una cofradía eucarística, como ocurriría en Valdepeñas, cuya cofradía del Corpus tenía una custodia dorada “con quatro angeles e con sus andas”⁶⁰. No se prodigan las descripciones detalladas de las custodias: suelen ser de plata sobredorada, con “tapadero”, “tapador” o “cobertor”, y cruceta encima (“una custodia buena de plata dorada con su tapador y una cruseta”⁶¹, es un registro bastante habitual), en ocasiones mejoradas por el añadido de la plata sobrevenida de alguna donación⁶². A veces los inventarios mencionan algunas más especiales:

⁵⁶ 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 226v.

⁵⁷ Vid. lo relativo a la conducción del Viático.

⁵⁸ En el inventario de 1537 de la iglesia de San Jorge de Aldea del Rey.

⁵⁹ En el inventario de 1537 de la iglesia de Argamasilla.

⁶⁰ 1537, septiembre 3, Valdepeñas. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 127v.

⁶¹ 1491, abril 8, Daimiel, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 180v.

⁶² Por ejemplo, el inventario de la iglesia de Santa María en Calzada reseña “una custodia de plata con su tapadero” y, después, “una taça de plata que pesa un marco”; al

“Una custodia grande con sus pilares al derredor e seys apóstoles con luna e cruxeta, toda dorada”⁶³.

Y a propósito de la necesidad de reparar otras, alguna visita contiene datos más expresivos, como el que para la iglesia de Santa Ana de Granátula muestra claramente la importancia que tiene la ostensión del Cuerpo de Dios en la procesión del Corpus, de manera que se pueda contemplar con toda nitidez; los visitantes dejan el mandamiento siguiente a los alcaldes y regidores del concejo y al mayordomo del templo parroquial. So pena de 500 mrs. de multa a cada uno, deben hacer

“reparar la custodia de plata porque estan desoldados los ochavos della, y se le pongan dos vedrieras, una contraria de otra, *para que se vea el Santo Sacramento* quando sale fuera, y esto se haga de aqui a en fin de mes de março primero que verná, porque *para el dia de Corpus Christi* este fecha”.

Se habrá de emplear para ello la cantidad de 2.488 mrs. que está el poder del “mayordomo de la demanda de la çera del Santisimo Sacramento, pues es para honrra del culto divino”⁶⁴. También hay custodias más elaboradas como la de la iglesia de El Viso, que es de plata, con ocho apóstoles, con sobrecopa y cruz encima, todo dorado⁶⁵.

- Sobre **otros elementos** que integraran sucesivamente la procesión del Corpus, de carácter didáctico bíblico, o simbólico, o lúdico y teatral, poseemos pocas noticias.

margen de esto último aparece anotado lo siguiente: “esta se echo en la custodia”.- 1491, febrero 22, Calzada, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 5, fol. 84r.

⁶³ 1491, marzo 17, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122r.

⁶⁴ 1539, enero 27, Granátula, igl. Santa Ana. Ibid., Leg. 6079, núm. 24, fol. 182v.

⁶⁵ 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nuestra Señora del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 9v.

Alguna de ellas, dudosa, como el “tabernáculo pintado” que en 1510 mandan los visitadores calatravos que se compre para la iglesia de Torralba⁶⁶: ¿se trata de un sagrario? ¿es *el tabernáculo* por excelencia, sinónimo de Arca de la Alianza, que puede aparecer en la comitiva de la procesión como en otros lugares se hacía --con ángeles, profetas y otras figuras del Antiguo Testamento--?

Por otro lado, sabemos que en un templo parroquial poseen unas figuras exentas de ángeles: “dos angeles sobredorados que traxo Alonso Mendez”⁶⁷. No podemos asegurar, pero tampoco descartarlo, que se sacaran en la procesión del Corpus.

Sí resulta de gran valor, como testimonio casi único, la referencia a la *sierpe* en la iglesia de Aldea del Rey. Tras mencionar dos ciriales y dos varas para las cruces (elementos procesionales, potencialmente al menos sin duda), el inventario de la parroquia de San Jorge registra literalmente

“otra vara para la syerpe con tres casquillos”,
y no inmediatamente pero sí después del “candelero de las velas de las Tinieblas que sigue a la sierpe, menciona “unas andas de Corpus Christi”⁶⁸.

Creemos que se debe de tratar de la “sierpe” o “Tarasca” que en las procesiones castellanas del Corpus no era infrecuente al final de la Edad Media⁶⁹: un artilugio articulado, especie de monstruo que se movería como una culebra o sierpe (cuyos gestos, al parecer, causaban gran sorpresa y regocijo entre el

⁶⁶ Los freiles ordenaron que se vendieran en almoneda pública las ropas de la imagen de la Virgen, y con lo obtenido, se encargara hacer dicho tabernáculo pintado.- 1510, febrero 6, Torralba. Ibid., Leg. 6076, núm. 14, fol. 201r.

⁶⁷ Esta persona también donó a la misma iglesia un cierto frontal de guadamecí nuevo.- 1537, agosto 14, El Viso, igl. Nuestra Señora del Valle. Ibid., Leg. 6079, núm. 6, fol. 11r.

⁶⁸ 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 106v.

⁶⁹ La menciona entre los ingredientes más populares y que servían de entretenimiento J. Sánchez Herrero al sintetizar una serie de datos aportados por estudios sobre los orígenes del teatro para introducir su excelente exposición sobre la fiesta del Corpus en las tierras de los obispados leoneses.- *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, p. 270.

público, particularmente cuando alargaba el cuello y alcanzaba a algunos de los menos avisados⁷⁰), y que en Aldea del Rey tenía “tres casquillos”, probablemente tres anillos o abrazaderas de metal entre las distintas piezas de la madera, que permitirían su movilidad. Así que también en el Campo de Calatrava (en algunos lugares, al menos), formaban parte de la procesión del día del Señor, con la custodia, otros ingenios, quizás también los gigantones, momos y mojigangas, personajes grotescos disfrazados, etc., además de, tal vez, los que representaban santos, profetas y apóstoles, de lo que nada podemos decir. En buena parte, como se advirtió, por la dificultad de que dejen huella alguna en inventarios de objetos permanentemente tenidos en las iglesias⁷¹.

También la *exhibición de reliquias*, donde las hubiera y el uso se diera, debía de constituir uno de los elementos muy esperados en la procesión del Corpus. Contamos con testimonios, aunque muy tardíos, procedentes de las “Relaciones” de Felipe II, de que al menos en la localidad de Almodóvar del Campo (villa muy importante del Campo de Calatrava) existía la costumbre de sacarlas en dicha comitiva eucarística. En efecto, de las reliquias tenidas en la iglesia parroquial se dice que “se tienen en mucha veneracion y se sacan *los dias de Corpus Christi a la proçesion* y otros dias principales...”⁷². Hay que reconocer, sin embargo, que no sería tanta la expectación si sólo se podían *ver pasar* en la procesión y las gentes no podían contemplarlas de cerca y aún besarlas o tocarlas. Quizás durante o al final de la misa solemne en estas fiestas principales, incluida la festividad del Corpus Christi, se hiciera esto último, antes de disponer las reliquias en sus relicarios o urnas para integrarse en el recorrido procesional. Es el

⁷⁰ Ibid., n. 50.

⁷¹ No descartamos la posibilidad de que nos hayan pasado desapercibidos algunos elementos tenidos en las iglesias dedicados a componer las escenas con personajes bíblicos y religiosos (apóstoles, mártires, santos). Nos referimos a la gran variedad de ropas que muchos inventarios contienen, si bien lo cierto es que, habitualmente, resulta muy clara la adscripción de estas vestimentas a las imágenes de bulto de los templos.

⁷² 1575, diciembre 19, Almodóvar del Campo, respuesta 51.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*. Madrid, 1971, p. 76.

uso que consta en otro lugar del Campo de Calatrava, Fuencaliente. El dato corresponde igualmente al siglo XVI, avanzada la centuria, a partir de la misma fuente antes citada. Aquí se tiene como reliquia principal de la iglesia parroquial (un templo con mucha fama a causa de sus aguas curativas --con fama de milagrosas-- al cual acuden muchas personas en romería el día de la Virgen de Septiembre) la cabeza de una de las Once Mil Vírgenes. Parece que es mostrada a la veneración de los fieles de un modo muy cercano:

“... una cabeza de las once mil virgenes, se le tiene mucha devoción y veneración, la cual *algunas fiestas principales se muestra al pueblo*, y todos *tocan* en ella las cabezas, ojos y bocas y cuencas y otras cosas por devocion”⁷³.

Podemos suponer que al terminar la misa mayor los feligreses tenían la oportunidad de aproximarse ordenadamente a la reliquia sostenida por el clérigo (si era el rector, aquí se trataba de un “prior” calatravo), y se les permitía no ya tocarla, sino incluso pasar por ella su propia cabeza o rasgos u órganos de la cara (boca, ojos) que se supone querían preservar de enfermedades o curar. Y sabemos que esto se hacía en las solemnidades más importantes, y no sólo el día de la advocación de la propia iglesia parroquial (el 8 de septiembre, Natividad de María, la “Virgen de Septiembre”). Es decir: quizás también en la fiesta del Corpus, y quizás también, entonces, el día del Cuerpo y la Sangre de Cristo había acto de adoración de reliquias dentro del templo, antes de salir éstas en la procesión, o al regreso de la misma.

- Con estos elementos, otros que no pueden atestiguarlos si no hay un relato propiamente dicho del desarrollo de la fiesta y procesión (de lo cual carecemos), son los perecederos que contribuyen a adornar las calles, y la iglesia de forma continua durante el evento, y también en especial aún más al paso de la procesión: nos referimos a los ramos y plantas aromáticas esparcidos por el suelo en templos

⁷³ 1575, diciembre 20, Fuencaliente, resp. 51.- C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*, pp. 253-254.

y calles (como se sabe que se hace en lugares cuyas cuentas concejiles lo han reflejado, o para los que algunas crónicas lo recogen), y que podrían intensificarse justo al paso de la custodia --pétalos de flores arrojados en el momento--.

Al menos, cabe desde luego la posibilidad de que nubes de incienso en el entorno del Sacramento fueran esparciendo su olor periódicamente (grandes incensarios, en muchas ocasiones de plata, se tienen en todos los templos). Y en esta misma línea, tan difícil de documentar, quizás haya que tener muy en cuenta la mención de cierto objeto que resulta raro: es un “perfumador de barro amarillo”⁷⁴ que tiene la iglesia mayor de San Jorge en Aldea del Rey, y que además es citado en el inventario justamente después de lo que sin duda es el palio procesional del Corpus (un paño de damasco “que llevan en las varas encima del Santísimo Sacramento”).

5.4.2. La celebración litúrgica.

Como se ha advertido, carecemos de información precisa sobre el desarrollo secuenciado de la liturgia en la fiesta del Corpus Christi (incluyendo la víspera) en las tierras del señorío calatravo, tanto en el Campo de Calatrava como en el partido de Zorita. Para ello, remitimos a lo conocido para otros lugares teniendo en cuenta su condición de grandes ciudades castellanas, según se refirió en los apartados iniciales de este capítulo (rezo solemne de las horas vespertinas

⁷⁴ 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 103v.

en el día anterior, horas en el día mismo del Corpus, misa solemne según el ritual de la fiesta doble, horas canónicas de nuevo en la tarde...). Únicamente podemos aludir al uso, en la villa de Almagro, del rezo o canto solemne, coral, de la vigilia en la víspera, y los maitines y vísperas en el propio día de la fiesta. Pero contamos con datos relativos a la ornamentación material de los templos parroquiales, y también a libros o cuadernos litúrgicos específicos.

A) ELEMENTOS MATERIALES Y ORNAMENTACIÓN.

Durante la festividad del Corpus Christi, seguramente desde la tarde anterior, el templo parroquial se arreglaría con toda la fastuosidad posible, en particular en la zona del presbiterio y el altar mayor. Todos los paramentos de los mejores tejidos y los objetos de plata se sacarían para decorar este espacio de modo permanente o para utilizarlos en su momento durante la misa mayor solemne. Piénsese en las cruces mayores con sus mejores mangas (algunas, donadas, muy finas, como velos), con las que quizás después continuara la cruz instalada sobre su vara en la procesión; en los más vistosos frontales en el altar y todo el resto del revestimiento a los pies del altar y por detrás, en el retablo; los mejores candeleros y los cálices y patenas más preciosos, con los paños de servicio de altar finos, casi transparentes algunos, y otros con ricas guarniciones de telas costosas; el brillo de la plata de la custodia, en blanco o sobredorada, quizás sobre el altar con el Sacramento expuesto durante las horas canónicas y tal vez incluso durante la misa; el repicar incesante de campanas⁷⁵ y el aroma del

⁷⁵ En Salamanca, como ordenaba el Sínodo de 1396, según J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, p. 272.

incienso, la música de los órganos cuando se tenían, etc. Con todo ello, los ornamentos más lujosos de los clérigos. Al terminar la misa mayor y formarse la procesión, dentro y fuera del templo se añadirían las filas de cofrades con sus velas, los pendones, etc.

Algo de todo esto podemos entrever en función de datos generales que poseemos para nuestras iglesias calatravas, sus vestiduras y objetos litúrgicos u ornamentales, y no sólo por su descripción, sino también por las referencias a los usos de muchos de ellos en días festivos; en función, además --salvando las distancias, por supuesto-- de lo conocido para la celebración de la solemnidad del Corpus Christi en ciudades importantes con iglesia catedral, en León y Castilla.

Y así mismo, sugerencias sobre el despliegue de la mayor fastuosidad dentro del templo se contienen en cierto relato de un hecho tenido como milagroso en la villa de Manzanares. Ocurrió cuando ya había pasado el día de la fiesta pero aún permanecían sin guardar los atavíos puestos en escena para la celebración ⁷⁶. Aunque la fecha del acontecimiento resulta tardía, 1571 (se incluye ocho años más tarde en las “Relaciones” de Felipe II), puede suponerse que los usos y costumbres que refleja sean los tradicionales desde varias décadas atrás. Ocurrió que se produjo un incendio el día 15 de junio de ese año en el interior de la iglesia mayor o parroquial; fue en la madrugada del día siguiente a la fiesta del Corpus. Lo que se vio como milagro fue que hubo fuego durante dos horas sobre todo en el altar mayor, y, habiéndose quemado todo el retablo, los bancos, los órganos, los altares colaterales, los objetos de plata, etc., sorprendentemente el relicario donde estaba el Santísimo Sacramento no fue alcanzado, y las sagradas formas pudieron ser sacadas de dentro limpiamente y consumidas por un fraile. Pues bien, al hilo de este relato podemos entrever algunos de los elementos que se habían utilizado el día anterior durante la fiesta del Corpus, y que habían quedado en la iglesia mayor aún sin guardar. El redactor de la respuesta de las

⁷⁶ 1579, enero 20, Manzanares, resp. 37.- C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*, pp. 298-299.

“Relaciones” alude, refiriéndose a lo alcanzado por el fuego tanto en el altar mayor como en los altares colaterales, a los

“muchos paños de oro y seda, piezas de plata y ornamentos que estaban colgados por ornato de la fiesta precedente alrededor del altar mayor y lo demas”;

también hace referencia a los órganos, en plural (órganos portátiles eran sacados en procesiones del Corpus junto a los cantores, así en la de Sevilla⁷⁷); y a la plata echada a perder, derretida en una pasta informe, de “custodias y calices y patenas que habian quedado en el altar mayor debaxo”. Menciona “las andas donde el día de antes [el Santísimo Sacramento] se habia traído en procesion, que estaban en el altar mayor con la custodia, aunque el Santísimo Sacramento se habia quitado de ella y puesto en el Sagrario en su relicario”. La eucaristía en su custodia, portada en andas, iba bajo “palios de brocado”, y en la procesión habían intervenido “pendondes de las Cofradías”.

Incluso hay una estimación de la cuantía de las pérdidas:

“Consumieronse en esta quema mas de seis mil ducados, todos los ornamentos que tenia la iglesia ...”.

Puede verse que, quizás por la premura de la falta de tiempo, ya de noche, si se han celebrado vísperas solemnes de nuevo en la tarde de la fiesta, o por otro motivo, se han dejado sin guardar una serie de elementos ricos, incluida la propia custodia, que permaneció depositada en el altar mayor aunque se había extraído de ella el Sacramento. Lo último sugiere que quizás se celebraron las horas de vísperas con el Sacramento expuesto, según lo estuvo durante la procesión; o que hubo durante esa tarde un tiempo o acto de adoración o bendición... Las cofradías habrían estado presentes aún en este acto, ya que habían dejado sus pendones en el presbiterio en lugar de llevarlos a guardar a las respectivas casas de sus priostes o mayordomos, o a “casas del cabildo” si las hubiere.

⁷⁷ J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 297.

Parece claro, en todo caso, que la celebración en la calle sólo termina plenamente en el interior del templo, con toda la compañía que había integrado la comitiva escoltando al Sacramento, y quizás cerrando la fiesta con las horas, o adoración; o exposición, cantos y bendición al menos. Y por último, hay un detalle quizás significativo: la referencia a “un fraile agustino que se halló en esta villa”, quizás casualmente de paso por Manzanares o quizás llamado para intervenir con sermón especial para dar realce a la liturgia del día del Corpus.

B) LIBROS LITÚRGICOS.

Otro indicio de la celebración cuidada del día del Corpus Christi lo constituye la posesión por parte de las iglesias parroquiales de libros o cuadernos especiales conteniendo lo necesario para guiar la liturgia de la misa, o bien el oficio de las horas y su vigilia, en la citada fiesta. En muchos casos, en efecto, aparecen incluidos en los inventarios de los templos parroquiales recogidos en las visitas.

No significa esto que en las demás iglesias, carentes de tales cuadernos, dejara de celebrarse litúrgicamente la fiesta, puesto que en los misales al uso podría figurar, e igualmente en los libros de horas que compendian el oficio para el desarrollo del año litúrgico con sus fiestas (“officium proprium de tempore”). Sin embargo, el contar con libros o cuadernos pequeños para las celebraciones de determinados días festivos (por ejemplo, aparte de la del Corpus, podía tratarse de fiestas marianas: “un quaderno con la fiesta de la Visytaçion”, aunque lo más corriente es aislar la del Corpus), igual que ocurría para algunos sacramentos (“un quaderno en questa la estremaunçion”) o bendiciones (“un quaderno de la

bendición de la pilla”)⁷⁸, facilitaba extremadamente a los clérigos el desarrollo de la liturgia, pues no se veían limitados por el difícil manejo de los grandes y pesados libros misales --no siempre “de mano”-- u oficios en más de un cuerpo. Los cuadernos con el ritual de la fiesta aparte, en la medida en que hubiera que introducir variaciones en la misa y el oficio, aseguraban que, en efecto, la liturgia se desarrollaba con corrección. El hecho de tenerlos en un templo, cuando en realidad no eran imprescindibles (los visitantes sólo ordenan comprar misales y otros libros generales y, en alguna ocasión en que faltan, salterios, pero no hacerse con libros o cuadernos impresos o copiados que contuvieran sacramentos ni fiestas aislados), pero precisamente por ello, revela el interés que el clero parroquial había puesto en la correcta celebración de la fiesta o el rito, haciéndose con copias manejables que lo contuvieran.

Así, en la iglesia mayor de San Bartolomé de Almagro había “un quaderno con la fiesta del Corpus Christi” en 1491⁷⁹, además de los objetos ya aludidos en otros apartados, asociados al mismo día de fiesta --es de suponer-- como cierta custodia rica y de gran volumen (la “custodia grande con sus pilares al derredor e seys apóstoles con luna e cruxeta, toda dorada”⁸⁰). No debemos mezclar estas referencias con las de otros objetos litúrgicos mencionados en los inventarios aunque incluyan también la expresión “Corpus Christi”, pero que aludan a la reserva perpetua del Sacramento⁸¹ o a la administración de la comunión.

⁷⁸ Todos los ejemplos han sido extraídos del mismo inventario, el de la iglesia de San Bartolomé de Almagro (1491), parroquia que presenta una gran riqueza y variedad en sus libros (igual que en sus ornamentos). Pero en modo alguno se trata de casos excepcionales; la coincidencia es casual.- 1491, marzo 17, Almagro. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 123r.

⁷⁹ 1491, marzo 17, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 123r.

⁸⁰ Ibid., fol. 122r.

⁸¹ Por ejemplo, en el mismo inventario, el “cofre para ençerrar el Corpus Christi” que entendemos como el relicario o recipiente eucarístico donde se guarda la eucaristía en el templo, dentro a su vez del sagrario.

Similar “quaderno para el día del Corpus” tenían en el templo parroquial de Santa Cruz de Mudela⁸²; y otro “quaderno con la fiesta del Corpus Christi” en la iglesia parroquial de Santa María de Daimiel, en inventarios sucesivos conservados de 1491, 1493, 1495 y después⁸³. También hay “un quaderno de pergamino en questa la fiesta del Corpus Christi” en Santa María la Mayor, en Villarrubia, citado en inventarios de distintos años⁸⁴.

Igualmente, en la pequeña iglesia de Santa María en la aldea de Gargantiel: esto llama la atención porque acredita que aún en pequeñas poblaciones, con iglesias semiparroquiales y pocos habitantes, se celebraba la fiesta del Corpus. Por ejemplo, en ella no habría rezo regular de las horas, pues aunque poseía un salterio tenía su oficiero “prestado a la yglesia del Almaden” (villa de la que dependía Gargantiel); pero sí se celebraban misas y sacramentos, a tenor de la inclusión de un misal (además del “Te igitur” en pergamino, aparte), un evangelistero y dos “bautisterios”, y se celebraba también la fiesta del Sacramento, pues no faltaba el citado “quaderno con la fiesta del Corpus Christi”⁸⁵.

En otras ocasiones, no se refiere el cuaderno o librito en conjunto a *la fiesta* del Cuerpo del Señor, sino a alguna de las partes que conformaban su estructura litúrgica; por ejemplo, en la iglesia mayor de Mestanza tenían “un

⁸² 1502, enero 3, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 29r.

⁸³ 1491, abril 8, Daimiel, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 9, fol. 181v. / 1493, marzo 9, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 18, fol. 275v / 1495, junio [4], Daimiel. Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 185r / 1502, enero 20, Daimiel. Ibid., Leg. 6075, núm. 27, fol. 144v.

⁸⁴ 1502, enero 22, Villarrubia. Ibid., Leg. 6075, núm. 29, fol. 174v. / 1539, febrero 18, Villarrubia. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 472r. Aquí se cita como cuaderno “para el día” del Corpus Christi.

⁸⁵ 1493, febrero 1, Gargantiel, igl. (y cofradía) de Santa María. Ibid., Leg. 6075, núm. 14, fol. 96v.

quaderno *del ofiçio* del Corpus Christi”⁸⁶; en la de Abenójar, un *misal* “con la fiesta del Corpus Christi”⁸⁷ (aunque hay que decir el término *misal* se aplica en los inventarios de este templo con tanta amplitud --aparecen cinco misales, pero uno es un manual para *dar los sacramentos*-- que bien pudiera contener ese libro tanto las oraciones de la misa como las del oficio de las horas para la fiesta eucarística).

A veces algún templo posee más de un ejemplar: se nombran en plural los “quadernos en questa la fiesta de Corpus Christi” en la parroquia de Pozuelo⁸⁸. Y expresamente aparecen indicados los dos existentes en Miguelturra: “dos quadernos del Corpus Christi”⁸⁹.

Puede ocurrir que el ritual para celebrar esta festividad comparta el mismo libro o cuaderno con otras fiestas, como pasa en cierto libro de la iglesia de Valenzuela, descrito como un “manual que tiene el Aviento y Corpus Christi e San Blas en una regla, de pergamino”⁹⁰; nótese que se mezclan, aleatoriamente, un tiempo litúrgico como el Adviento con una fiesta en honor de Jesucristo y otra de un santo determinado. En otro inventario del mismo templo, algo posterior, al citarse este libro hay una ligera variación que parece aludir al rezo de las horas: “otro manual de pargamino de una regla que tiene el Aviento e el Corpus Christi e la ystoria de San Blas” (la lectura de la vida o “ystoria” del santo forma parte de las horas canónicas en su fiesta), aunque hay otras posibilidades⁹¹, pero en todo caso parece una extraña reunión de elementos litúrgicos la de este “manual”.

⁸⁶ 1493, febrero 23, Mestanza, igl. San Esteban. Ibid., Leg. 6075, núm. 15, fol. 198v. Parece que la iglesia parroquial comparte los objetos y libros que posee con las ermitas de San Alfonso y de San Cristóbal.

⁸⁷ 1495, junio 20, Abenójar, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6109, núm. 40, fol. 221r. Lo mismo en 1502, abril 2, Abenójar. Ibid., Leg. 6110, núm. 14, fol. 139v.

⁸⁸ 1495, junio 5, Pozuelo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6109, núm. 39, fol. 191r.

⁸⁹ 1502, abril 21, Miguelturra. Ibid., Leg. 6075, núm. 33, fol. 371r.

⁹⁰ 1495, mayo 15, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6109, núm. 35, fol. 70r.

⁹¹ Podría ser la “vida” en particular, aislada, de este santo, para suministrar materia de sermón en la misa festiva que lo conmemora (3 de febrero). Es decir, de ser

Por otra parte, a menudo pueden encontrarse entre los libros de las iglesias los “procesionarios”, como el “proçisionario cantado” de San Juan, en Pozuelo, y muchos otros. Quizás se emplearan también para la procesión del Corpus, cuando no se especifica nada acerca de la ocasión (en cambio, alguna vez parece que se trata de otra salida procesional festiva, como cuando se citan seguidos en cierto inventario “un quaderno para el dia de Ramos e otro para quando van en proçesyon”⁹².

así, ni siquiera tendría que ver el texto con una “lectura” litúrgica propiamente dicha (o “lección” en el oficio). 1502, marzo 22, Valenzuela. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 316r.

⁹² 1502, enero 3, Santa Cruz de Mudela, igl. Santa María la Mayor. Ibid., Leg. 6075, núm. 23, fol. 29r.

5.5. OTROS ASPECTOS DE LA FIESTA: *CARIDADES* Y *COLACIONES*.

Las *caridades* son un ingrediente de muchos festejos religiosos, a tenor de las respuestas originadas en muchos de los pueblos del Campo de Calatrava a la pregunta 52ª incluida en las “Relaciones” de Felipe II sobre los “votos” de fiestas que se guardan en ellos en honor de santos, santas o advocaciones marianas, con motivos diversos. Por ejemplo, en la villa de Calzada, probablemente desde bastante antes de 1500⁹³, se guarda así el día de San Simón y San Judas (28 de octubre):

“Hay costumbre en esta villa de *dar caridad de pan y vino*, [se] da por voto todos los años y se dice que de antiguo tiempo, tanto que memoria de hombres no es en contrario (...) e se dice que se votó por hambre e por pestilencia y gusano y langosta que estruía los sembrados de la tierra”⁹⁴.

⁹³ Al referir otras fiestas que se guardan por voto en el pueblo, y los motivos, se fijan las fechas: por ejemplo, en 1526, el 29 de abril se votó ir todo el pueblo en procesión a cierta ermita de la Virgen, la de la Yunquera, en la dehesa homónima (¿debe leerse “Zuqueca”? *Vid. infra*). En cambio, en el caso de San Simón y San Judas, se dice que el voto es tan antiguo que no hay memoria de que no se celebre. La respuesta es de 1579: la gente viva entonces, incluso los ancianos, no recuerdan época en que *no* se hiciera, y tampoco, a lo que se ve, lo han oído de sus padres. Así que interpretamos que esta devoción debe datar, al menos, de la segunda mitad del siglo XV.

⁹⁴ 1579, marzo 21, Calzada [1ª reunión: 23 de diciembre de 1575], resp. 52. C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*, p. 162.

En el otro extremo, las fiestas “votadas” pueden celebrarse con ayunos⁹⁵. Pero más que estos, no resulta nada infrecuente el reparto de comida y bebida bajo el concepto de la *caridad* entre los pobres con ocasión de la fiesta⁹⁶, o entre las gentes que han acudido hasta determinada ermita en procesión en el día fijado⁹⁷. Ahora bien, se trata de votos de los concejos; es decir, fiestas establecidas en una determinada localidad como acción de gracias, normalmente, para recordar el favor concedido en su día por determinado santo a la comunidad cívica, salvándola de algún peligro.

⁹⁵ Con abstinencia y ayuno celebran en parte en Fuencaliente *desde antiguo* la fiesta de San Sebastián y la de la Conversión de San Pablo. En sus vísperas “no se come carne y son días de ayuno”; se deduce que no ayunan en “sus días propios”, cuando “los guardan y huelgan por voto que hicieron por la pestilencia que en algun tiempo hubo en el pueblo”.- 1575, diciembre 20, Fuencaliente, resp. 51. C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*, p. 257.

⁹⁶ Véase algún ejemplo más. En Cabezarados guardan el voto de Santa Quiteria “por la rabia, el cual voto es muy antiguo”. Lo hacen “con mucha devoción e hacen procesion solemne e se da de comer a todos los pobres que se hallan en esta dicha villa, y comen todos los del pueblo en casa del Piortre aquel día pagando a escote”. La costumbre de guardar el voto y la celebración de la fiesta del modo devoto que se ha indicado se vieron reavivados desde que ocurriera cierto suceso, en torno a 1530-1535, precisamente en el día de la fiesta. Estaba asociado con el pecado de no guardarla, y venía a representar un castigo: apareció un lobo rabioso que mordió a un mozo vecino que se encontraba trabajando en la dehesa boyal (finalmente murió).- 1575, diciembre 21, Cabezarados, resp. 52. C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*, p. 144.

⁹⁷ Así, en la villa de Calzada nombrada antes: cuando acude el pueblo el procesión a Nuestra Señora de la Yunquera, que queda a una legua de la localidad en la dehesa de la Yunquera, “en la ermita se da caridad de pan a la gente que va en procesion”. Se hizo el voto el 29-IV-1526, a tenor de cierta escritura que, se dice, se guarda en el archivo de la villa, “por necesidad de agua y salud”.- 1579, marzo 21, Calzada [1ª reunión: 23 de diciembre de 1575], resp. 52. C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*, p. 161. Manuel Corchado clara, transcribiendo el texto, que debe entenderse *Zuqueca* en lugar de *Yunquera*. El topónimo de Zuqueca corresponde con una dehesa a una legua de distancia de Calzada, en la que está una ermita mariana.- M. CORCHADO SORIANO: *Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava*. Parte III: *Los pueblos y sus términos*. Ciudad Real, 1982, p. 162.

La diferencia con la fiesta del Corpus es evidente: es una fiesta de la Iglesia, instituida por ella y celebrada por su mandato. Pero la implicación de los concejos en su organización y desarrollo, como ya se dijo, es profunda.

En efecto, al menos en ciertas localidades del partido de Zorita, los concejos reparten la “caridad del Corpus Christi”, consistente en cantidades de trigo que se detraen de las rentas mismas del lugar; ha quedado constancia de ello en alguna “esaminación” o toma de cuentas concejiles por parte de visitantes calatravos. Es el caso de Escariche, y se refiere al año de 1516: la visita realizada dos años más tarde recoge, como una de las partidas de la “data”, la suma de 28 fanegas y 10 celemines de trigo que el receptor gastó en nombre del concejo y por mandado de los oficiales

“en senbrar el pegujar del conçejo y en el cavar del prado del mesegar, y en la caridad de Corpus Christi y en el terradgo de la mesa maestral y en el diezmo del dicho pegujar y en otras cosas...”⁹⁸.

Estas caridades son habituales entre los conceptos de gastos de los que da cuenta el receptor o tomador “de los propios y rentas” de cada concejo --cargo anual y cambiante el día de San Miguel-- en las provincias de Zorita y Almoguera (aparte de ello, otras sumas que se examinan en las inspecciones calatravas proceden de lo reunido por otros cogedores o receptores: del servicio, de la martiniega, de las alcabalas, “de las demandas”...⁹⁹). Las caridades suelen consistir en repartos de trigo o cebada, aunque se han documentado también en dinero.

⁹⁸ 1518, mayo 21, Escariche. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6108, núm. 4, fol. 280v.

⁹⁹ En algunos lugares, la variedad en la gestión administrativa es más amplia, por haber más vías de ingreso para la institución concejil; en otros, ésta se limita a tener dos “receptores”, el de los propios y rentas del concejo y el de las alcabalas (por ejemplo sólo hay esta división binaria en Moratilla.- 1518, mayo 5, Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fols. 207ss.).

Además de las del Corpus Christi, en otros lugares del mismo territorio conocemos caridades de San Antonio, en Albares (9 celemines de trigo, según las cuentas de 1506 a 1507)¹⁰⁰; la caridad de San Agustín en Fuentenovilla (2 fanegas y 9 celemines de trigo, según la cuenta de 1509-1510, más otra 1,5 fanega de trigo, más 5,5 cántaros de vino¹⁰¹); la de la Concepción en Berninches (“pan de la Conçeption”), y otras muchas de las que no se especifica cuándo se hacen. Por ejemplo, en el mismo Berninches se trata de *tres* caridades al año (en total, han sumado 27,5 fanegas de trigo en el año de San Miguel de septiembre de 1516 al mismo día de 1517), y, algo interesante, se expresa en el texto que proporciona el dato que se trata de “las caridades del conçejo [en las que] *tiene su devoçion*”¹⁰². En Moratilla la referencia es también genérica, sólo a “las caridades” anuales¹⁰³. Y hay lugares (Yebra, como más abajo se indica) donde se hacen tales caridades a propósito de las fiestas celebradas por cada cofradía, y se denuncia que los cabildos las realicen a costa de los bienes concejiles.

En general, parece que, a ojos de los visitantes calatravos, los concejos gastan demasiado al celebrar las fiestas locales, y no sólo cereal sino también dinero (“muchas contias de maravedis de las carydades”). Hay referencias a corridas de toros, novilladas (por San Antón, por ejemplo), y a gastos excesivos en comidas y caridades (la conexión puede darse entre los dos últimos conceptos,

¹⁰⁰ 1510, noviembre 19, Albares. Ibid., Leg. 6108, núm. 2, fol. 134v.

¹⁰¹ En este caso, parece que el propio concejo considera escasa la cantidad nuclear de la “caridad de santagustin” (las 2 fanegas y 9 celemines de trigo), y añaden, de un lado, la fanega y media del trigo que el concejo obtiene por el arrendamiento de cierta tierra, y de otro el vino “que se tomo para la caridad de Sant Agustin” y que en realidad fue aportado por un tal Pedro de Torres, cogedor de las alcabalas, a quien por lo tanto el concejo debe ahora pagar los citados cinco cántaros y medio.- 1510, noviembre 10. Fuentenovilla. Ibid., Leg. 6108, núm. 2, fols. 125v-126r.

¹⁰² 1518, abril 12, Berninches. Ibid., Leg. 6108, núm. 4, fols. 145v y 147r.

¹⁰³ En la data del pan hecha por el receptor de los propios y las rentas del concejo, figura un gasto bastante elevado “en las caridades e en pagar los terradgos”, consistente en ciertas cantidades de trigo (40 fanegas y 3,5 celemines) y cebada (23 fanegas y 3 celemines de cebada).- 1518, mayo 5, Moratilla. 6108, núm. 4, fol. 208v.

o también vincularse “toros y caridades”¹⁰⁴). Los freiles de la Orden prohíben tales comidas sufragadas con los bienes de propios (que en realidad se prodigaban excesivamente con cualquier pretexto cuando debían reunirse los oficiales concejiles) pero en el caso de las caridades mandan que se financien con aportaciones de todos:

“Por tanto vos mandamos que de aqui adelante no se gasten maravedis algunos ni otra cosa de los propios del dicho concejo en las dichas caridades, salvo que se reparta por el pueblo lo que asy se huviere de gastar, so pena de dos mill maravedis de los ofiçiales en cuyo tiempo se gastare, e demas que lo que se gastare no le sera Reçebido en cuenta”¹⁰⁵.

En otras ocasiones, la queja de los visitantes se centra en la mala contabilidad referida a estas muchas caridades que el concejo tiene (ascienden a sumas altas, como en el caso de Yebra para el periodo de un año: 34 fanegas y 2,5 celemines de cereal). Pero quizás lo interesante de esta recriminación es que, además, denuncian el hecho siguiente: las hermandades o cofradías detraen las caridades que reparten en sus fiestas de tales bienes de propios municipales. Deducen los freiles inspectores de la Orden, a pesar de las dificultades derivadas de una muy deficiente anotación de los gastos municipales, que son “muchos cabildos e votos” los que recurren a los propios concejiles, cuando en realidad los mayordomos de las cofradías no deberían hacerlo (“se recresçe sospecha contra los mayordomos de los dichos cabildos”). Incluso parecen contar con la

¹⁰⁴ 1495. Almoduera. “Declaración de a quién pertenece llevar los maravedís que se gastan en toros y caridades”. Es una referencia a un documento desaparecido, o no localizado, incluido en un cierto *Inventario* elaborado probablemente a fines del siglo XIX, el “Inventario de los títulos, privilegios y demás de que se componía el archivo de Ayuntamiento de esta villa de Almoduera digno de leerse”.- P. BALLESTEROS SAN JOSÉ y O. GONZÁLEZ MANTECA: “Almoduera. Catálogo de documentos medievales de su Archivo Municipal”, *Wad Al-Hayara* (1981), núm. 8, p. 239.

¹⁰⁵ Expresan esta disconformidad en relación con las cuentas de 1506-1507.- 1510, noviembre 19, Albares. *Ibid.*, Leg. 6108, núm. 2, fols. 137-137v.

connivencia de unos receptores de rentas concejiles poco interesados en llevar cuenta y razón de todo ello; no la hay, “salvo unos quadernillos de papel y en ellos hechos los alcançes y demas...”¹⁰⁶, por lo cual parece que existe una manifiesta desviación de fondos públicos, probablemente más por negligencia o poca consciencia del yerro que por mala fe. La benevolencia implicada en el fenómeno del don con ocasión de la fiesta, y la “devoción”¹⁰⁷ a la que en este caso aluden las fuentes, lo justificarían.

En definitiva, las caridades que hace el concejo en la villa de Escariche acompañando la celebración de la fiesta del Corpus Christi no son privativas de esta solemnidad ni obedecen a la significación particular de la liturgia en tal día; no, por lo tanto, a un sentimiento de fraternidad especialmente asignado a la celebración eucarística por excelencia. Aquí el sentido de la prodigalidad hacia los

¹⁰⁶ 1510, noviembre 15, Yebra. Ibid., Leg. 6108, núm. 2, fols. 112r y 116v.

¹⁰⁷ Desde los trabajos de G. Duby, en concreto su *Guerreros y campesinos* (Madrid, 1978) y sus reflexiones sobre el “tomar, dar, consagrar”, no son tan obscuras las actitudes mentales en relación con los intercambios de bienes durante la Edad Media. Es bien conocido cómo el gran medievalista francés puso el acento en la importancia de la prodigalidad, la afición al gasto y la generosidad por encima de otras valoraciones sobre las realidades económicas, comunes además a todas las capas sociales y relacionadas de forma compleja con el mundo suprasensible; los sociólogos de las sociedades primitivas como Marcel Mauss inspiran ese análisis del “don” tal como se vive y se siente. (Cfr. la glosa a propósito de “El ejemplo del impuesto” en Ph. ARIÉS: “La historia de las mentalidades”, en J. LE GOFF et alii, dirs.: *La nueva historia*, Bilbao, 1988, pp. 470-471.) No sólo al enfrentarse con la muerte se tiene en cuenta la redistribución de la riqueza; también ocurre en relación con lo religioso, pero en la fiestas y con su sentido público por excelencia. Las rentas de los propios del concejo, derivadas de los pobladores del lugar, revierten en sus miembros necesitados. La práctica institucionalizada de las “caridades” recoge a la vez todo ello, y evidencia muchos aspectos, ya en las primeras décadas del siglo XVI, de dicha mentalidad que acepta con naturalidad la obligación de dar en el poderoso, la asunción de dicho deber por las autoridades locales, su vínculo con la creencia religiosa y las fiestas, etc. Algo que no debe minimizar la importancia de la “devoción” (como piedad afirmativa, de adhesión a Dios) que también está en la base de las citadas caridades concejiles; es la idea del mérito espiritual conseguido por obras caritativas asistenciales, que constituye una dimensión de lo “devocional” distinta pero complementaria de otras facetas que hemos constatado: también es “devoción” poner los medios para un mejor “servicio” a Dios, honrándolo con gestos y objetos...

menesterosos asociado a la fiesta religiosa parece ser, simplemente, el genérico. Por otra parte, basta la somera encuesta anterior, a modo ilustrativo, para apreciar el carácter institucionalizado de la limosna (*limosna ritual* que en este caso no tiene como artífice al testador preocupado de *mostrar* su generosidad bienhechora en el día y momento del entierro, por ejemplo, sino hecha desde el poder local, de los bienes y rentas de propios). El gusto por dar, asociado al de consumir y celebrar lúdicamente, coincidiendo en una determinada celebración litúrgica, no hace sino confirmar la importancia de la fiesta concreta.

Aún reconociendo que el testimonio sobre las caridades del Corpus es aislado, pone de manifiesto la relevancia de esta celebración además de, como siempre, su carácter público-comunitario, reforzado en este caso por la naturaleza solemne de la procesión en tal día. Puede relacionarse, además, esta práctica, con los banquetes o agasajos sufragados el día de la fiesta del Corpus Christi en ciudades muy importantes de Castilla, tales como Sevilla: el concejo, ese día y después de la procesión, daba un “agasajo en las casas del Cabildo” catedralicio¹⁰⁸. Nótese que, con independencia de los gastos sufragados por obispo y cabildo para la fiesta (lo suponemos así, pues en otras ciudades con obispado era la catedral la que debía encargarse de los pagos relacionados con la festividad y procesión del Corpus, según el mismo autor reseña para localidades leonesas en el siglo XV), y también con independencia de la existencia de cofradías del Corpus sevillanas, que sin duda habría, es la institución concejil la que se encarga de ofrecer el refrigerio aludido, igual que ocurre en pequeñas localidades de Zorita, donde pasa el banquete por ser una de las “caridades” asociadas a los festejos religiosos.

¹⁰⁸ J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 297.

Otros banquetes, esta vez --en principio-- para un sector reducido y muy concreto de la feligresía, son las “colaciones” que celebran las cofradías del Corpus. Como cualquier otra hermandad, tienen sus actos de cohesión y fraternidad, con comida incluida, el día de su fiesta, seguidos a continuación o en días siguientes de la reunión anual del cabildo en la que se toman cuentas y se renuevan cargos. Quizá la única novedad es que sabemos que estas comidas las hacen también en la víspera, aún la misma cofradía, y que, al parecer, se trata de invitaciones abiertas, colaciones “que dan” al resto de los vecinos de la villa probablemente, que debe de ser lo que genera los excesos en los gastos (“en la colación que *davades* la bispera e día de la fiesta se hazia mucho gasto exçesivo e desmoderado...”), hasta el punto de que los visitantes llegan a prohibirlo a determinada cofradía salvo que --dicen-- “si alguna colación quisieredes *dar*, sea de vuestros propios bienes”. Parecería lógico admitir que, si se trata de la comida anual de la propia hermandad, limitada a sus miembros, pudiera sufragarse con los bienes de la cofradía; pero aquí se trata de “dar” colación y entonces los freiles calatravos mandan que “no gasteys ni mandeys gastar” en ella “cosa alguna de los bienes de la dicha cofadria”¹⁰⁹.

A veces parece que los oficiales concejiles hacen comida propia en días festivos, vinculada aquélla a procesiones, a costa de la iglesia parroquial. Había sido prohibido, infructuosamente, a los del concejo de Miguelturra, en el Campo de Calatrava:

“Otrosy halle por las dichas cuentas que por razon que por visytaçiones pasadas os está mandado a vos los ofiçiales del conçejo que *no gastasedes maravedis algunos en comer el dia que yvades en proçesyones de los bienes de la yglesia* so pena de los pagar de vuestros bienes”.

¹⁰⁹ 1549, octubre 26, Villarrubia. Ibid., Leg. 6080, núm. 3, fol. 52r.

Lo denuncia un visitador de 1538 pero hace referencia a un periodo anterior que puede resultar dilatado fácilmente en varios años, quizás hasta una década¹¹⁰. Por otra parte, quizás resulta más acorde con el texto la ocasión de las procesiones hechas a ermitas en el contexto de romerías. Hay más quejas de los freiles visitadores en la misma línea, relativas también a comidas relacionadas con fiestas religiosas y procesiones¹¹¹, además de las denuncias continuas por los gastos que hacen los oficiales de los concejos en sus colaciones, a costa de la parroquia cuando toman cuentas al mayordomo de la iglesia mayor o cuando rematan la venta de las primicias, o bien a costa de los propios del concejo cuando examinan la contabilidad al mayordomo del mismo ayuntamiento.

¹¹⁰ El visitador se hace eco de una prohibición anterior; de la posterior constatación, por parte de un juez, del incumplimiento por los oficiales concejiles (el juez es la autoridad de la Orden, presumiblemente el gobernador del Campo de Calatrava) y la consiguiente multa que les impuso. Se trataba de satisfacer a la iglesia el importe de lo gastado en las comidas: 859 mrs. Continúa la secuencia de los hechos, todo ello antes de la visita de 1538, con la actuación benevolente del juez, quien rebajó la pena a sólo 300 mrs. Finalmente, el visitador al que nos referimos ha comprobado que tampoco esta última cuantía ha sido satisfecha al mayordomo de la iglesia, y ordena hacerlo.- 1538, diciembre 31, Miguelturra. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 21, fol. 36r.

¹¹¹ Tardíamente, pero en los mismos términos que para Miguelturra en la década de 1530: 1550, abril 30, Corral de Caracuel. *Ibid.*, Leg. 6080, núm. 17, fol. 1 bis r. Se refieren a la iglesia de San Sebastián, de Picón.

5.6. OTRAS MANIFESTACIONES DE LA DEVOCIÓN LAICA A LA FESTIVIDAD DEL CORPUS.

Además de la intervención de los fieles en los actos del día de diversos modos, con una participación muy activa los cofrades de hermandades eucarísticas, y con la más que probable implicación de todos en las solemnidades litúrgicas y en la procesión --como espectadores devotos, y también atentos a las posibilidades de diversión--, el pueblo supo encontrar otras formas de manifestar su devoción a la eucaristía, asociada precisamente a su fiesta por excelencia. Sin duda, con una fe intensa en la presencia del Verbo encarnado en las sagradas especies; así como con la convicción sobre los beneficios que dispensaba el contemplarlas; pero también, como se verá, desde la piedad que impulsaba a la veneración de por sí merecida por el Verbo.

5.6.1. Elección de esta fiesta para conmemoraciones funerarias *pro anima*.

La devoción laica hacia la fiesta del Corpus Christi puede apreciarse en el hecho de que algunos testadores establezcan capellanías donde la liturgia *pro anima* debe celebrarse en relación con dicha fiesta.

Por ejemplo, contamos con el testimonio de que un cierto Juan de Padilla, vecino de Aldea del Rey (sabemos de él que su mujer es hermana de un clérigo calatravo), había dejado una disposición así en su testamento, referida en este caso a la víspera de la fiesta del Corpus:

“Yten mando por mi anyma un marco de plata labrado de los dichos mis bienes para un relicario donde este el Santisymo Sacramento en la iglesia de Sennor Sant Jorge [de Aldea del Rey], con que tenga cargo el mayordomo de la dicha yglesia y el cura que es o fuere de la dicha yglesia de desir en cada un anno la bispera de Corpus Christi una vigilia cantada de tres liçiones, e para esto encargo la conçiencia del dicho mayordomo e el cura que a la sazón fueren, e a los alcaldes e regidores que fueren de la dicha villa que lo hagan cunplir”¹¹².

No cabe duda de que este hombre, Juan de Padilla, era un gran devoto de la eucaristía. Además de asociar de por vida la intercesión por su alma a la celebración en honor del Cuerpo del Señor (encomienda que los oficios por él se hagan en la víspera del Corpus, pero litúrgicamente, en ese momento ya ha empezado la festividad, pues se trata de la tarde o noche --vigilia), la manda que deja de sus propios bienes tendrá que revertir en el recipiente perpetuo de la reserva eucarística en el sagrario. No busca santos intercesores. Muestra una particular adhesión espiritual al Sacramento (una fe emotiva, diríamos), de la que sin duda formaría parte la fe en la presencia real de Cristo en el pan, y quizás en el sentimiento religioso de este hombre se producía la relación entre eucaristía y Pasión, como era bastante común (y está muy claro que es la Pasión de Cristo la que redime, la que aboga por el hombre colocado en el Juicio ante sus pecados: “Señor Jesús, Hijo de Dios vivo, pon tu Pasión y tu Muerte entre el juicio y mi

¹¹² 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 18r.

alma”¹¹³). Pues bien, dicha adhesión se traduce también en la cercanía física: el lugar donde se alberga el propio Dios escondido habrá sido el relicario donado por Juan de Padilla.

Hay que advertir que aunque la reproducción literal del testamento habla sólo de “vigilia”, otras referencias de la narración donde se inserta mencionan “misa e vigilia” y “çiertas misas e ofiçios”.

El texto pudiera muy bien corresponder al final del siglo XV o los inicios del XVI¹¹⁴. Cuestión distinta es que, aún poseyendo ya la iglesia el citado relicario, no se cumplía la voluntad del difunto y “no se dezia la dicha misa e vigilia”, según testimonian los visitadores, quienes pretenden subsanarlo con mandatos al cura (diga estos oficios anualmente), al mayordomo (pague al cura lo acostumbrado) y a los alcaldes (vigilen que todo se cumpla así), y con la orden de que se incluya, anotándola, la referencia de tal celebración litúrgica de funeral “en la tabla de las memorias que mandamos poner en la dicha yglesia”.

¹¹³ Francis Rapp reproduce esta jaculatoria que, al final de la Edad Media, se incluía en una obra piadosa muy popular. Insiste este autor en que el auge del culto al Cristo doloroso y la compasión reviviendo el drama de la Pasión, tan difundido desde el siglo XIV, no se explica sólo por la angustiosa situación socioeconómica de la centuria, sino también por la reflexión sobre cómo Dios se había encarnado en la humanidad y Cristo, con su sacrificio, había redimido a los hombres.- *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona, 1973, p. 104.

¹¹⁴ Se reproduce literalmente esta cláusula del testamento al hilo del relato de los visitadores calatravos de 1537 cuando inspeccionan los bienes de la iglesia de Aldea del Rey. Ahora bien, ni siquiera es ese testamento el que directamente ha motivado su intervención, sino el de la esposa. Fallecida ésta, deja una viña a la iglesia de San Jorge, en parte para que le digan misas a ella misma y en parte para reforzar la obligación del cura de cumplir la misa y vigilia encargadas por su difunto marido a cambio de la plata para el relicario que dejó; oficios que, según ella expresa en el testamento, no se celebran. La mujer, María de Villaverde, ha dejado como albacea a su hermano, cura de la iglesia de El Moral, el calatravo frey Nicolás de Villaverde. Lo último constituye el núcleo del asunto que preocupa a los visitadores (hacen comparecer a este albacea, con el testamento de su hermana que contiene, a su vez, parte del testamento del marido...). Al parecer, hacía ya tiempo que todo lo relativo a la entrega de la viña a San Jorge de Aldea del Rey debía haberse resuelto. Téngase en cuenta la sucesión de todos estos plazos, añadiendo el hecho de que sólo cuando los visitadores hacen acto de presencia en el lugar es cuando toman resoluciones para solucionar estos problemas de las voluntades testamentarias sin cumplir. En consecuencia, puede retrotraerse la voluntad del difunto Juan de Padilla, y la consiguiente devoción a la fiesta del Corpus, varias décadas antes de la visita.

Este incumplimiento no hay que verlo, sin embargo, como una muestra de indevoción clerical hacia la fiesta del Corpus, sino como un exponente más de la negligencia tan extendida de los clérigos frente a sus deberes litúrgicos para con las memorias encargadas por los feligreses en sus testamentos.

Por otro lado, en este caso concreto se nota que existe la conciencia de que el establecimiento de una memoria anual o capellanía debe estar bien pagado (podía ser uno de los obstáculos para el cumplimiento de los encargos, además del desinterés y, finalmente, el olvido de la memoria de misas y oficios). En efecto, la esposa del difunto devoto de la fiesta del Corpus, ya fallecida también al ser visitada la iglesia, ante el incumplimiento de la voluntad de su marido decidió incrementar la donación al templo con una cierta viña. Esta donación es lo que motiva la intervención de los visitadores calatravos cuando revisan los bienes parroquiales en su inspección de 1537.

Hay algunos casos más en la misma línea, ya más tardíos. Así, en Almagro cierta dama, doña Catalina de Cañizares, había fundado una capellanía dotada con una huerta y que tenía como “carga” el que le dijeran una misa rezada el día de la Ascensión del Señor y *otra misa el día del Corpus Christi*, después de la procesión; y al parecer aquello se había cumplido durante bastantes años¹¹⁵. En este caso, se trata de una devoción indudablemente cristocéntrica; y se busca vincular la intercesión por la propia alma con celebraciones litúrgicas de gran relieve y de celebración clerical comunitaria, aunque aquella mujer sabe que, si

¹¹⁵ Llama la atención el hecho de que todavía en 1818 existe memoria de esta capellanía, de la que se dice que se fundó en 1552. No nos atrevemos a afirmar que se había cumplido la voluntad de la testadora puntualmente cada año, sin cesar, desde mediados del siglo XVI hasta casi terminada la segunda década del siglo XIX, pero el caso es que permanece nítida la vinculación entre la propiedad (de la iglesia de San Bartolomé) de la huerta y el origen *pro anima* que había tenido, con la “carga” o contraprestación bien definida.- 1818, febrero 11, Almagro. Ibid., Leg. 6065, s.n., s.f.

quiere que en esos días digan la misa por ella, habrá de tratarse de misas privadas añadidas a la propia de la fiesta, en un momento diferente a la misa cantada solemne. La que encarga para el día del Corpus tiene la particularidad de quedar especificada para “después de la procesión”; cabe preguntarse si no se estaría buscando una misa con el Santísimo Sacramento todavía expuesto (quizás podía demorarse el volver a reservarlo en el sagrario, teniendo en el altar mayor actos de bendición, y mientras los capellanes dirían sus misas privadas, rezadas, en altares secundarios), o aquella mujer pretendía simplemente asegurar el momento, dado que la mañana quedaba llena con el rezo solemne de las horas canónicas que enlazaban con la misa (después de ésta se hacía la procesión), y en la tarde seguramente también habría vísperas cantadas con cierta solemnidad.

5.6.2. Donaciones de elementos de realce.

Otro signo de devoción eucarística, pero seguramente relacionado específicamente con la fiesta del Corpus Christi, o al menos con las procesiones eucarísticas, son las donaciones de diversos objetos y elementos hechas por feligreses de la iglesia parroquial correspondiente, que se llevarán realzando y adornando el Sacramento cuando salga del templo expuesto triunfalmente por las calles de la propia localidad. Así, el

“tocado delgado que dio una persona para poner encima la custodia quando llevan el Corpus Christi”.

En el mismo templo, poseían un cierto paño “que dio Juan de Rosales” rojo, morisco, con “caberas” o extremos de hilo de oro “para llevar el Corpus Christi”¹¹⁶. Pero éste último podría consistir en el paño de manos con el que se envuelve parcialmente el recipiente (incluso paño humeral).

En todo caso, son tan frecuentes las donaciones de los fieles a las iglesias parroquiales, en un flujo continuo de mandas y regalos de pequeño o de mayor valor, que sin duda muchos de los objetos ornamentales, vestiduras litúrgicas, etc., sacados en la procesión podrían ser identificados por los feligreses como aportación propia o de familiares y conocidos suyos.

Además de ello, recuérdese que son las gentes las que habitualmente sufragan toda la cera que, convertida en velas, va iluminando el paso del Santísimo Sacramento.

No faltan, por lo tanto, suficientes vías de involucración del pueblo, que -- pensamos-- no puede dejar de verse comprometido en la fiesta de adoración de la eucaristía, de modo que resultaría improbable que durante la procesión en particular se desentendieran, dedicados a otros entretenimientos y actividades como sabemos que muchos hacían los domingos y fiestas de guardar, dejando de acudir a los oficios divinos. Sin olvidar que no sólo hay que entender la festividad, como todas, como algo propuesto desde arriba por la jerarquía, sino también generada por la piedad de las gentes; máxime en el caso de la veneración al Cuerpo visible del Señor, que tan claramente se corresponde con la demanda laica.

¹¹⁶ Ambas menciones, consecutivas, en 1502, marzo 28, Corral de Caracuel, igl. Santa María de la Paz. Ibid., Leg. 6110, núm. 13, fol. 125v.

5.6.3. Creencias en milagros eucarísticos relacionados con la fiesta.

En cuanto a la documentación sobre creencias en milagros eucarísticos ocurridos en el territorio calatravo que estudiamos, aunque no faltaban modelos -- ya desde el siglo XIII-- sobre los que apoyarse para el caso de que algún relato de ese tipo cobrara forma¹¹⁷, no hemos detectado huellas al respecto, quitando el caso tardío ya mencionado, para el Campo de Calatrava, del “milagro que fue Dios nuestro Señor servido de hacer” en la iglesia mayor de Manzanares en 1571 (el 15 de junio, al día siguiente de la fiesta del Corpus Christi).

A propósito de las tierras de Zorita, carecemos de testimonios semejantes, sin que esto signifique, por supuesto, que sus gentes, como en todas partes, no participaran de los conocimientos comunes sobre la existencia de prodigios obrados por la eucaristía en otros lugares, más o menos cercanos. De hecho, la “Relación de casos notables” del cronista de Almonacid Escudero de Cobeña, que narra sucesos relativos en su mayor parte a las tierras alcarreñas, incluye uno de estos milagros, pero sucedido en un monasterio femenino de Pamplona. Y no está relacionado específicamente con la fiesta del Corpus, sino con la personalización

¹¹⁷ El pan y el vino manifiestan cualidades corpóreas (transformación en carne y sangre, frente a clérigos o monjes cuya fe vacila) o se llenan de sangre manteles o corporales en el altar (así, el milagro de Bolsena, en Orvieto, que impulsó a Urbano IV, ya como arcediano de Lieja, antes, muy familiarizado con la solemnización especial del misterio eucarístico); o visiones asociadas a la eucaristía representan la Pasión y los instrumentos que torturaron físicamente a Jesús, etc. En particular, en las líneas de refrendar la fe en la presencia sacramental de Jesús en las sagradas especies, y de recordar que la eucaristía es *re-presentación* (hacer presente-de-nuevo) del sacrificio de Cristo. Remitimos a M. RUBIN y su síntesis de las narraciones sobre hechos milagrosos en el contexto del estudio sobre los significados de la eucaristía, y sus reflexiones sobre el papel didáctico, a propósito del sacramento explicado al pueblo, que desempeñaron las narraciones de milagros incluidas en las colecciones de sermones en Occidente (sobre todo, en el siglo XIII, debidas aquéllas a cluniacenses y cistercienses): *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval culture*. Cambridge, 1999, pp. 108 ss.

de las sagradas especies que actúan, aquí no para estimular la fe de un incrédulo, sino como castigo a los autores de crímenes cometidos contra mujeres consagradas a Dios y de saqueos sacrílegos¹¹⁸. En todo caso, refleja los hechos portentosos que debían de difundirse con rapidez y de forma oral entre las gentes; es decir, milagros que integraban el acervo de las creencias comunes.

Volviendo a la villa de Manzanares en el Campo de Calatrava, es en 1579 cuando el redactor de las “Relaciones” hechas por mandato de Felipe II narra por escrito el milagro citado con bastantes detalles y una gran viveza.

Tal como arriba se ha referido, al tratar de los elementos materiales para la ornamentación del templo y para la procesión en la fiesta (pues el relato del milagro incluye datos al respecto), el núcleo del suceso consistió en que, habiéndose producido un gran incendio junto al altar mayor, que hizo unos estragos enormes en el transcurso de tres horas en las que nada se pudo hacer, cuando todo acabó se comprobó con gran sorpresa que las santas hostias consagradas habían quedado totalmente indemnes, guardadas en su relicario dentro del sagrario. El relicario estaba “como si no hubiera pasado el incendio dicho” a pesar de que custodias, cálices y patenas de plata quedaron reducidos a una pasta informe. La reacción del pueblo fue adorar la eucaristía y alabar a Dios, en contraste con la dramática situación vivida en las horas anteriores, cuando desesperaron de salvar algo “con hartas lagrimas e solozos”. Y, desde luego, tener este hecho notable por un gran “milagro que fue Dios nuestro Señor servido de hacer”. La narración dice que

¹¹⁸ En el año 1507, don Juan de Navarra hace un asalto a Pamplona. Unos tudescos (alemanes) y unos franceses entran en un monasterio de monjas en las afueras de la ciudad. Cometan actos de violación, maltrato y saqueo. Unos tudescos toman la custodia del Santísimo Sacramento, y ocurre el milagro: “y el que la tenía, reventó allí. Y el otro quedo tan atonito que no supo parte de sí alguna ... Fue tenido por milagro que Nuestro Señor obro”.- F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO (ed.): *Relación de Casos Notables ocurridos en la Alcarria y otros lugares en el siglo XVI, escrita por el cronista de Almonacid de Zorita MATÍAS ESCUDERO DE COBEÑA*. Guadalajara, 1982, Capít. 188: “De un misterio que pasó en un monasterio de monjas de Pamplona”, p. 119.

“... a las tres de la mañana, se halló arder con la mayor furia que se puede decir el altar mayor de la dicha iglesia juntamente con los altares colaterales con muchos paños de oro y seda, piezas de plata y ornamentos que estaban colgados por ornato de la fiesta precedente [*la del Corpus Christi, el día anterior, jueves 14 de junio de 1571*] alrededor del altar mayor y lo demas. Era tan grande el fuego que en mas de dos horas como se vio no se pudo, aunque con toda diligencia posible, sacando agua de un pozo que tiene la dicha iglesia y de las casas mas cercanas, apagar ni llegar sino de muy lexos al cavo de tres horas que consumio y quemó todo lo que pudo hasta los organos y escaños sin dexar señal de retablo ni otra cosa. Que con la mucha agua se pudieran matar las brasas y entrar hasta la parte del altar mayor, con hartas lagrimas y solozos del pueblo se comenzo a desvolver los carbones, y habiendo desvuelto gran pedazo, se hallaron algunas pastas derretidas de plata de custodia y calices y patenas que habian quedado en el altar mayor debaxo. De todo fue Nuestro Señor servido, *que se hallo el relicario de plata donde habia quedado el Santisimo Sacramento*, que era redondo, donde cabia la hostia de llano y de tres dedos de altura, *tan sano, limpio y entero como si no hubiera pasado el incendio dicho*, y dentro del *se hallo el Santisimo Sacramento que habia quedado en sola una hostia y siete formas, algo tostadas, empero enteras y sanas*, las cuales consumio luego un fraile agustino que se hallo en esta villa, *adorándola [a la eucaristía] la mayor parte del pueblo*”¹¹⁹.

5.6.4. Gestos personales de devoción a la Eucaristía asociados a la fiesta.

¹¹⁹ 1579, enero 20, Manzanares, resp. 37 (a la pregunta sobre los sucesos notables ocurridos en el pueblo).- C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*, pp. 298-299.

Únicamente poseemos un indicio de que los feligreses manifestaban *también* de forma personal su piedad emotiva hacia el Santísimo Sacramento con ocasión de la celebración de la fiesta del Corpus Christi. Indudablemente, la festividad con sus elementos de exaltación estimulaba dicha devoción, pero ésta tenía que existir previamente. El dato, recogido casualmente, procede precisamente del relato incluido en el apartado anterior sobre el milagro eucarístico sucedido en la iglesia parroquial de Manzanares en la madrugada del día siguiente al Corpus de 1571. Y es que, según explica el redactor de la respuesta a las “Relaciones”, la causa del incendio

“se entendió haber sido que una devota muger dio al sacristan una vela grande, que dexase encendida aquella noche delante del Santisimo Sacramento”¹²⁰.

El sacristán ató la vela a las andas que el día del Corpus habían llevado la custodia en procesión, y que estaban en el altar mayor con la custodia todavía, aunque ya el Sacramento se había sacado de ella y guardado en el sagrario. Razonó el sacristán que la vela “no se gastaría mucho por ser larga y recia”, y la dejó allí hasta el día siguiente. El resultado fue que se consumió, quemó las andas y desde allí se propagó el fuego por todo el retablo y el resto del presbiterio.

Nótese que el gesto de esta persona, al entregar al sacristán una vela para que la encendiera ante el Santísimo y quedara luciendo toda la noche, es deliberado y no producto de un impulso; no se trataría de una vela ya usada en la procesión, sino de una vela nueva, preparada y reservada al efecto, grande, “larga y recia”. Se trata de una iniciativa personal y particular de esta mujer devota. No es realizada en el seno de una genérica feligresía que adora a la eucaristía al serle presentada en las calles, o en el seno de una cofradía cuyos estatutos, usos y costumbres ya prevén qué modos de expresar devoción, y casi de sentirla, tendrán

¹²⁰ 1579, enero 20, Manzanares, resp. 37.- C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*, p. 299.

los cofrades el día del Corpus Christi. Su piedad encuentra una vía personal, íntima y cercana de acompañar espiritualmente al Cuerpo de Cristo; es como si esta mujer velara con Él durante la noche. Con independencia de los favores, en su caso, que pudiera pedir al Verbo encarnado, parece claro que aquí la devoción se desliga del hecho de *ver* directamente la sagrada Hostia para así resultar agraciada con los beneficios que se entendiera que podían emanar de la eucaristía.

Y por otro lado, se trata de una piedad eminentemente emotiva, y relacionada con lo *ya vivido* en la fiesta del Corpus Christi. ¿A modo de acción de gracias? Nótese que resulta mucho más común, y litúrgico propiamente, celebrar la vigilia *previa* al jueves festivo del Cuerpo y la Sangre del Señor, que la noche posterior, cuando ya se entiende finalizada la fiesta (igualmente, cuando se trata de la arraigada costumbre --al final de la Edad Media y aún hoy-- de ir a velar las gentes a las ermitas de cuyo santo o Virgen es la fiesta, esto se hace en la noche de la víspera).

Posiblemente este gesto devoto hay que verlo como resultado, tal como se ha dicho, del estímulo que la sensibilidad religiosa de las gentes recibe en la fiesta del Corpus, con su clima de exaltación y de adoración reverente al Dios que se hace hombre y deja instituido el Sacramento por el cual se hace permanentemente presente en el mundo, unido a ello el recuerdo de la Pasión salvífica tan representado en el Cuerpo entregado y la Sangre derramada. Todos los elementos sensoriales, música, cantos, fastuosidad, incienso, custodia portada en andas, incluso el jolgorio intrínseco a la fiesta y a la propia procesión que seguramente habría --pero separado del momento en que se adora el Sacramento que pasa--, invitaría al acrecentamiento de la fe y del sentir-con-Dios, que podemos intuir que subyace bajo el gesto gratuito y personal de la mujer de Manzanares. Provocó involuntariamente aquel grave incendio, pero Dios, con el milagro de la preservación de las santas Hostias, premió su acción devota, mostró su poder y refrendó la importancia de la fiesta en honor del Santísimo Sacramento.

* * *

Para terminar, cabe recordar que, según lo conocido para otras partes, la implicación popular en los actos propios de la fiesta del Corpus era muy intensa. Si hay autores como J. Sánchez Herrero que se refieren a ella como la “fiesta eclesial de exaltación y prestigio” por excelencia, desde luego ambas señas de identidad se desenvuelven plenamente.

Una simple prueba de ello está en el hecho de que en una cierta villa del Campo de Calatrava, El Moral, precisamente el día del Corpus del año 1497, 2 de junio, se fundó la cofradía bajo esta advocación¹²¹. La *exaltación* religiosa relacionada emocionalmente con el hecho de que es el propio Dios el que sale a las calles y se le puede ver y adorar reverentemente, y también el *prestigio* de la Iglesia, dieron su fruto --espontáneo o estimulado quizás por el clero-- entre las gentes de la localidad. Quisieron constituir una hermandad del Corpus Christi que, como en otros lugares, contribuyera al servicio de Dios, la veneración de la eucaristía y la honra del pueblo, todo ello manifestado ostensiblemente en la procesión donde los cofrades con sus candelas y encabezados por su pendón se significaran como tales devotos del Cuerpo del Señor.

Aparte de este dato, es ocioso recordar lo que una procesión supone en cuanto a la implicación de las gentes en la Edad Media; en especial una procesión de este tipo, con su sentido de triunfo, publicidad, cohesión e identificación social en torno a *su* Dios que pasea por las calles entre los hombres en *su* pueblo (viéndose aumentada la honra del pueblo en proporción a la honra que se le dedique al *Corpus Domini*); con la posibilidad, además, de que las gentes

¹²¹ La referencia a la fecha de creación, en 1502, enero 8, El Moral. Ibid., Leg. 6075, núm. 26, fol. 106r. La identificación del 2 de junio de 1497 con el día del Corpus en ese año, según nuestros cálculos.

adornaran sus casas y calles al paso de la custodia; con la posibilidad de divertirse --a la vez que venerar reverentemente el solemne paso del Señor-- con mojigangas burlescas, quizás, o admirarse con representaciones sobre escenas bíblicas reconocibles, gozar con la habilidad de danzantes, o con sorpresivas explosiones de ingenio profano emergiendo de artilugios extraños.

Y para los integrantes de una cofradía del Corpus Christi, como se ha venido viendo, por modesta que fuera su participación en las funciones litúrgicas y en la procesión, la fiesta suponía sin duda un hito especial en el año. En su caso, en efecto, se añadían a la celebración los actos propios de la hermandad, fueran de tipo organizativo --con la posibilidad de resultar nombrado mayordomo-- o lúdicos, tales como comidas, corridas de toros u otros entretenimientos. Parte de estas actividades, realizadas en unas “casas del cabildo”, un espacio particular como también son particulares los actos de la cofradía, que contribuyen a la afirmación de identidad de un grupo definido fraternamente dentro de la genérica sociedad cristiana.

5.7. OTRAS PROCESIONES EUCARÍSTICAS.

Como se ha advertido ya, las noticias de nuestras fuentes a menudo hacen difícil diferenciar las “procesiones eucarísticas propiamente dichas” de la conducción solemne del Viático (que viene a asimilarse a estas procesiones aunque tiene su razón de ser en la administración del sacramento de la comunión), puesto que aquéllas se refieren genéricamente a la “salida” del Sacramento o del Corpus Christi a la calle, cuando explicitan las funciones de algunos objetos u ornamentos. Pero además, limitándonos a las primeras, encontramos indicios de que debían de existir ocasiones de actos procesionales eucarísticos fuera de la festividad del Corpus Christi.

En efecto, entre las procesiones eucarísticas no sólo hay que tener en cuenta la del Corpus Christi el día de la fiesta de este nombre. Ésta es, desde luego, la más importante, y la procesión solemne por excelencia donde la eucaristía se muestra al pueblo en todas partes del occidente cristiano durante la baja Edad Media, aunque, como se sabe, en principio no le era consustancial. Sin embargo, hubo también otras procesiones con el *Corpus Domini* que ya precedieron a la anterior y después proliferaron en algunos países durante fiestas señaladas.

Carecemos de datos al respecto para las iglesias de nuestra zona, pero puede sospecharse que se prodigaron las salidas con la custodia exponiendo el Santísimo Sacramento a la adoración de todos, en cortejo o procesión triunfal, y también, seguramente, hubo procesiones eucarísticas de carácter votivo o impetratorio o votivo. Parece que se insinúa lo primero (procesión triunfal con el Sacramento en ocasiones aparte de la festividad del Corpus) en alusiones aisladas

como la que sigue, contenida al registrar la custodia en el inventario de la iglesia parroquial de San Bartolomé en Valenzuela: es una custodia de plata

“con sus vedrieras para sacar el Santísimo Sacramento *en las fiestas solennes que se deve sacar*”¹²².

Obsérvese que no se cita, como tantas otras veces, la ocasión de llevar el Sacramento a los enfermos, o bien el día del Corpus Christi; se refiere el texto a “fiestas solennes” en plural.

Y en segundo lugar, en efecto, aunque no tenemos noticias de que se celebraran en los lugares del señorío calatravo, no hay que descartar otras procesiones eucarísticas realizadas ocasionalmente quizás con motivo de peligros o desastres naturales (sequías, tormentas, incendios). Podemos llamarlas impetratorias o votivas. Ha habido ya ocasión de referirse a ello, a propósito de las posibles exposiciones de la reserva sacramental. Tales procesiones eran algo acostumbrado al final de la Edad Media y en el tránsito a la Edad Moderna¹²³, y son una manifestación de las aspiraciones piadosas del pueblo acogidas por el clero local, a pesar de sus ingredientes mágicos que se intentan depurar: una fe en los efectos automáticos del pan consagrado, receptáculo del poder divino, equiparable a la que se tiene en las reliquias por su potencia intrínseca¹²⁴.

Existe un acto procesional eucarístico bien enmarcado litúrgicamente; se trata del traslado del Sacramento, realizado dentro de la iglesia, en la fiesta del **Jueves Santo** o *Jueves de la Cena*. La fiesta seguramente sería celebrada con toda

¹²² 1549, noviembre 30, Valenzuela, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6080, núm. 4, fol. 58r. Por supuesto, es una custodia que se tiene a buen recaudo guardada dentro del sagrario, sólo para emplear en estas ocasiones en que se expone la sagrada Hostia. La reserva sacramental habitual se tiene, dentro del sagrario también, en un relicario de plata con cobertor y cruz del mismo metal encima, una cruz “de la ynsignia de la horden de Calatrava”.

¹²³ Vid. *supra* en b) *Veneración a la eucaristía fuera de la misa* el Capítulo II (“Las actitudes frente al Sacramento reservado”) en su apartado 1: “Actos de culto sistematizados en el templo”.

¹²⁴ J. PAUL: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*. 2: *El despertar evangélico y las mentalidades religiosas*. Barcelona, 1988, p. 481.

solemnidad, con las mejores vestiduras litúrgicas y con la ornamentación del templo no sólo más suntuosa (objetos de plata como la cruz mayor, con sus mangas ricas, frontales de fiesta, etc.) sino también pedagógicamente adecuada¹²⁵ o, en todo caso, específica para el día (como cierto “velo negro para el Jueves de la Cena”¹²⁶), como lo serían también los cantos. Tras la misa, la eucaristía es llevada desde el sagrario hasta el “monumento” (se emplea el término en nuestras fuentes, sobre todo en los inventarios de las iglesias), identificado como una caja, un arca o un cofre¹²⁷, recipientes decorados con pinturas o herrajes. Hay testimonios de que al menos en algunas iglesias parroquiales calatravas la eucaristía se llevaba entonces bajo palio (se identifican paños ricos con bordes o caídas, sobre varas)¹²⁸. El monumento se podía proteger con verjas de hierro¹²⁹, y

¹²⁵ Existen motivos iconográficos alusivos en genéricos “paños” que quizás se colocarían como frontales en el altar mayor, caso del “panno que tiene pintada la ystoria de la çena del Sennor”, citado como viejo y roto ya en 1549.- El Moral, igl. S. Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2 bis r.

¹²⁶ 1539, febrero 18, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 471v.

¹²⁷ Además de las referencias indicadas en las notas siguientes, cierto inventario describe un “arca en que esta el Santisymo Sacramento para el monumento”.- 1549, noviembre 15, **El Moral**, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2 bis v.

Mucho antes, inventarios menos explícitos consignan recipientes reservados aparte y no citados con las cosas del sagrario, como cierto cofre “para ençerrar el Corpus Christi” en la iglesia de San Bartolomé de Almagro; lo suponemos destinado a monumento por la expresión *ençerrar* que, además de aludir al acto de *llevar* el Sacramento allí y *guardarlo*, se repite en otras ocasiones en el contexto de este ritual del Jueves Santo.- 1491, marzo 17, **Almagro**. Ibid., Leg. 6075, núm. 7, fol. 122v.

También sin especificar que se trate de dicha celebración del “Jueves de la Cena”, lo sugiere la mención de cierta “arca pyntada pequenna con dos çerraduras en que ençierran el Santisymo Sacramento”. Esta arqueta no es la habitual para albergar la eucaristía; de hecho es citada fuera del sagrario, pero el dato decisivo es que la iglesia a la que pertenece tiene la reserva permanente del Cuerpo del Señor no allí, sino en su cofre de marfil sobre ara y cubierto de paños, dentro del tabernáculo.- 1539, febrero 18, **Villarrubia**, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 26, fol. 473r.

¹²⁸ Un inventario cita juntos el “cofre pintado en que se ençierra el Santo Sacramento el Jueves Santo” y un paño que se coloca sobre varas para llevarlo: “un paño de damasco colorado e morado e las *caydas* de damasco amarillo con franjas de seda e colorado, para llevar el santissimo sacramento *sobre sus varas*”.- 1550, mayo 19, Pozuelo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6080, núm. 16, fol. 2 bis r. En la iglesia de San Jorge de Aldea del Rey tienen, en 1537, cuatro varas para “el paño del monumento”; se

aparecía como un conjunto realzado por algún paño amplio o cortinaje sujeto con un bastidor¹³⁰, que presumiblemente sería corredizo, con lo que el Santo Sacramento podría recibir la veneración de los fieles en este día de un modo especial en correspondencia con el sentido litúrgico de esta fiesta y con la serie de elementos de honra especiales destinados a subrayar el sacramento de la comunión. Para todo ello, aparecía dispuesta la eucaristía en su recipiente ornamentado seguramente colocado en un sitio alto (¿el altar mayor u otros? ¿estrados?); a este respecto, cierto inventario recoge juntos los objetos siguientes:

“Quatro varas para el panno del monumento / dos tocados en tirante, fechos *gradas para el monumento / siete escalones* de tirantes doblados”¹³¹.

El Sacramento quedaba ofrecido a la adoración y, a la vez, “encerrado”, mostrado como centro del misterio cristiano y paralelamente enmarcado por cortinas y verjas que lo separan de los fieles.

De otras posibles procesiones podemos decir que una amplia serie de elementos materiales utilizados para “sacar” la eucaristía podían emplearse entonces; al menos, no deben de referirse, según deducimos en casos concretos, al traslado del Viático, y no necesariamente se aclara que su utilización sea exclusiva de la festividad del Corpus Christi. Pueden servir en general para procesiones con la Sagrada Hostia expuesta. Así, las reseñas de pares de “andas

entiende que son varas que lo sostienen como palio. En otro caso, encontramos “un arca herrada en que se pone el Santisymo Sacramento en Jueves Santo”, citada poco después de las “quatro varas nuevas para llevar con el Sacramento”.- 1537, septiembre 6, Valdepeñas, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6079, núm. 9, fol. 227v.

¹²⁹ “Una verja grande de hierro para el monumento”, en el inventario de Santa María la Mayor de Miguelturra. En esta iglesia, la eucaristía se colocaba para ofrecerla en adoración en un “cofre tunbado para ençerrar el Santo Sacramento el Jueves de la Çena”.- 1538, diciembre 29, Miguelturra. Ibid., Leg. 6079, núm. 21, fol. 22v.

¹³⁰ “Un bastidor para el monumento”.- 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel, igl. Sta. María de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 258v.

¹³¹ 1537, octubre 15, Aldea del Rey, igl. San Jorge. Ibid., Leg. 6079, núm. 3, fol. 106r.

para el Santísimo Sacramento”¹³²; igualmente, paños como la “cortina de seda morisca con vivos a los cabos de seda de colores para llevar el Santísimo Sacramento”¹³³.

Andas “para las procesiones” y otras cortinas con flecos y colores combinados se citan desde la última década del siglo XV¹³⁴, pero los inventarios de entonces no aclaran el uso. Quizás son colocadas algunas de estas cortinas a modo de palio sobre la custodia (los flecos que tienen caerían adecuadamente por los lados de la cubierta sujeta sobre las varas), pero hay, como sabemos, referencias más explícitas a este elemento, el palio. No contamos con indicaciones de la fiesta o el ritual en el que se emplean, pero sí aparecen, desde luego, reservados “para sacar el Santísimo Sacramento”¹³⁵. Los palios se podrían acomodar sobre la custodia, llevada ésta en andas por las calles en la fiesta del Corpus Christi; o ir cubriendo el recipiente con el Corpus --sea cual sea, ostensorio o bien cáliz y relicario opacos-- en procesiones eucarísticas de carácter rogativo, si las había; también podría emplearse el palio dentro del mismo templo para la *procesión* o traslado del Sacramento al monumento el Jueves Santo; y por último, como ya sabemos, seguramente cubriera el Viático portado en las manos por el sacerdote en muchos lugares.

Además, como también ha sido ya expuesto, en los sagrarios se guarda una gran variedad de paños ricos asociados a la manipulación, sostenimiento o cubrición del recipiente eucarístico. Entre ellos, quizá los paños siempre finos y

¹³² Por ejemplo: 1537, diciembre 2, Corral de Caracuel, igl. Sta. María de la Encarnación. Ibid., Leg. 6079, núm. 1, fol. 258v. 1549, noviembre 15, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 2 bis v.

¹³³ 1549, noviembre 15, El Moral, igl. San Andrés. Ibid., Leg. 6080, núm. 10, fol. 1 v.

¹³⁴ Por ejemplo: 1495, mayo 24, Manzanares, igl. Sta. María La Mayor. Ibid., Leg. 6109, núm. 37, fols. 131v-132r.

¹³⁵ Así, el “pañó de carmesí terçiopele y azul y colorado con caídas de damasco colorado” (lleva también franjas de distintos colores) “con quatro varas de madera de pino pintada”.- 1538, octubre 25, Malagón, igl. Sta. María Magdalena. Ibid., Leg. 6079, núm. 18, fol. 19v.

ligeros, con cordones¹³⁶, sirvieran para recubrir la custodia en las procesiones o permanecieran velando un sagrario semiabierto en el “monumento” del “Jueves de la Cena”. Las posibilidades al respecto son muy variadas.

La misma adscripción genérica a “procesiones eucarísticas” al margen de la de la fiesta del Corpus Christi y de las procesiones de hecho formadas al llevar el Viático, cabe asignar a la costumbre, existente en localidades calatravas, de que el pueblo sufrague la luz que acompañará específicamente al Sacramento en sus salidas del templo; recuérdese las demandas permanentes instituidas con ese objeto en diferentes lugares, a cargo del mayordomo de la iglesia, pero bajo la responsabilidad no del cura sino de los oficiales concejiles. Por ejemplo, en las villas de Almodóvar o en Puertollano.

Permítase que insistamos en la responsabilización de los concejos en lo que atañe a las salidas de la eucaristía en procesión, y en cómo a través de estas “demandas” el pueblo entero, en los cauces que establecen sus autoridades municipales, puede sentirse involucrado --y legítimamente orgulloso-- en la honra que se presta al Sacramento cuando sale llevado en triunfo o cuando se le ruega por alguna necesidad colectiva, también en procesión. Que las limosnas de este tipo son de institución y gestión concejil queda muy claro en la “esaminación de cuentas de la limosna y demanda de la çera del corpus christi” que se incluyó en la visita al concejo de Puertollano, en 1537 (aunque este sistema existía al menos desde 1533¹³⁷). Como toda la actividad económica, es objeto de un estricto control, tanto por parte de las autoridades calatravas de la región (el alcalde mayor de la “provincia” o “partido”) como por el propio concejo, y en este caso la

¹³⁶ Entre otros muchos: el “almayzal nuevo morisco ... con unos cordones questa en el sagrario”.- 1502, marzo 22, Valenzuela, igl. S. Bartolomé. Ibid., Leg. 6075, núm. 31, fol. 315r.

¹³⁷ Los visitadores de 1537 mencionan las inspecciones anteriores, como es habitual, pero remontándose sólo a la última visita, la de 1534. Refieren cómo estos otros freiles habían visto el libro con las cuentas para aprobarlas; y puesto que estas inspecciones son anuales o bianuales, hay que deducir que tal “limosna y demanda” para el Sacramento existe desde 1533 por lo menos.

práctica seguida respondió a los ideales, pues las cuentas de esta limosna fueron objeto de un seguimiento anual continuado¹³⁸. Hay un mayordomo específico para esta *demanda*, elegido cada dos años por los oficiales concejiles¹³⁹. Aquél lleva el libro correspondiente que pasa la revisión de estas autoridades locales, recauda el dinero y lo gasta en cera u “otras cosas para la honrra o servicio del santísimo sacramento”. Cada cantidad desembolsada, si pasa de los 100 mrs., debe ir autorizada por los alcaldes y regidores, “con su parecer e libramientos (...) e tomando carta de pago e theniendolo todo por escrito en el libro claro e bien hordenado”¹⁴⁰.

Es posible que en esta ocasión el destino de la limosna no se limitara a alumbrar al Sacramento en las procesiones¹⁴¹. En cuanto al volumen de la

¹³⁸ Los alcaldes y regidores habían examinado las cuentas coincidiendo con el cambio de mayordomo, el 24 de octubre de 1535, para “darle el alcance” o monto resultante de descontar los gastos de los ingresos. Al año siguiente de 1536, el 25 de octubre, las inspeccionó el licenciado Francisco de Arévalo, alcalde mayor de la provincia. No habían pasado otra revisión desde entonces, algo lógico porque sólo había transcurrido precisamente un año cuando los visitadores generales de la Orden giraron su visita; así que, puesto que no existía una inspección reciente, procedieron a realizarlo ellos, como solían hacer en relación con cualquier género de cuentas (de iglesias, de cofradías, ermitas, etc.).

¹³⁹ El actual, Mingo Hernández, ocupaba el cargo desde octubre de 1535, y en el momento de esta visita, octubre de 1537, se espera la designación de otro mayordomo.

¹⁴⁰ 1537, octubre 20, Puertollano. *Ibid.*, Leg. 6079, núm. 5, fols. 227r-228v.

¹⁴¹ O al llevarlo a los enfermos. No se hace la referencia a su salida de la iglesia que encontrábamos en Almodóvar (*vid. supra*, en el Capítulo II: “La organización colectiva de la devoción al Sacramento”, el punto 1: “Demandas de limosnas para la cera del Corpus Christi”). También puede tratarse de la luz que arde ante el sagrario, en el templo, aunque para ello se solían emplear lámparas de aceite, y esta iglesia de Puertollano poseía dos de latón (1502, marzo 8, Puertollano. *Ibid.*, Leg. 6110, núm. 10, fol. 75v). Por otra parte, se mencionan “otras cosas para la honrra o servicio del santísimo sacramento” a las se podía ayudar con esta limosna, pero no conocemos cuáles eran; podrían multiplicarse las suposiciones (¿contribuir a las eventuales reparaciones de la custodia que tiene la iglesia?, ¿alumbrar ciertos actos de culto al Santísimo expuesto sobre el altar, ya frecuentemente practicados conforme avanza el siglo XVI?), pero serían gratuitas.

limosna, es reducido pero cubre con holgura las necesidades que se quiere atender, incluso con superávit¹⁴².

Este tipo de limosnas y demandas constituyen una manifestación de la devoción eucarística, pero encauzada, asimilada y fomentada por la institución concejil con el respaldo de la autoridad calatrava, sin que la iglesia parroquial desempeñe otra función que la receptora. La institucionalización de la limosna demuestra el arraigo de la devoción, pues no se trata de una imposición por parte de la autoridad civil con misiones religiosas, ni tampoco de la autoridad eclesiástica. Por otra parte, no contamos muchos indicios sobre el grado de vehemencia y fervor del pueblo hacia el Sacramento sacado en procesión, o expuesto o escondido en el sagrario (si es que la cera se empleaba también en ello), pero éste es uno de ellos. Efectivamente, lo cierto es que la respuesta de la población alcanza un nivel al menos suficiente, lo que indica que sus sentimientos religiosos se implican también suficientemente en los momentos concretos de culto que se les ofrecieran. Los fieles que colaboraban en la mayor honra de la eucaristía no permanecerían indiferentes cuando ésta se les mostrara alumbrada con sus limosnas.

* * *

¹⁴² Desde octubre de 1535 hasta el final de septiembre de 1537 se recibieron 1.899 mrs; pero a esta cantidad se pudo añadir la procedente del alcance del mayordomo anterior: 3.809 mrs. que no se habían gastado, lo que sumó 5.708 mrs. De ellos, sólo se emplearon 2.893 mrs. “en çera labrada e por labrar para alunbrar el santo sacramento del cuerpo de nuestro sennor”, con lo que el balance seguía siendo positivo: quedaban 2.725 mrs. que pasarían de alcance al siguiente mayordomo.- 1537, octubre 20, Puertollano. Ibid., Leg. 6079, núm. 5, fols. 227v-228r.

II. RELIGIOSIDAD POPULAR Y LITURGIA

Capítulo 1

LA DEVOCIÓN POPULAR Y LA LITURGIA

La liturgia no se limita a las oraciones dichas en latín por el celebrante. Además de la estructura básica de un oficio, con sus gestos, silencios, cantos, posturas corporales en cada caso, etc., que ya de por sí pueden contribuir a involucrar a las gentes y favorecer que puedan seguir el ritual, ha de añadirse otros elementos que también se integran plenamente en la liturgia y que es de suponer que sintonizarían bien con la religiosidad popular y su necesidad de expresividad.

Precisamente en los capítulos correspondientes se ha intentado estudiar la vivencia litúrgica en las iglesias del Campo de Calatrava¹ desde la perspectiva de la doble dirección de los ritos y actos de culto: la misa, las Horas y los sacramentos en tanto que *dados* desde la parroquia, y de otro lado, en tanto que *percibidos, vividos y recibidos* por el pueblo.

El pueblo fiel, en efecto, ha estado muy presente en el análisis de los objetos litúrgicos y su disposición y uso dentro de las iglesias, igual que en el análisis del desarrollo de los ritos, las Horas y, en particular, la misa. Nos ha interesado conocer tanto de qué libros podía disponer habitualmente el clero para officiar la eucaristía como la vivencia *diferenciada* de las partes de la misa, con sus distintos estímulos para el pueblo.

Es decir, se ha pretendido examinar la relación entre, por una parte, el marco general posibilitado por los templos y los clérigos (elementos del ajuar que intervienen en el oficio y en la misa; elementos fijos que configuran el espacio sagrado de un determinado modo, las vestiduras y resto de ornamentos, los libros

¹ *Vid.* la primera sección, “A) La Liturgia: oración, celebración y vida sacramental”, de esta Segunda Parte del trabajo: “Fe y práctica religiosa”.

litúrgicos, etc.), y por otra parte, la experiencia que de todo ello tienen los fieles laicos: tanto la propia percepción que pueden tener del lugar sacro, captando su atención ciertos objetos e imágenes, y siendo receptores de unos mensajes determinados –un mensaje *dogmático* preferentemente², como se expuso–, como su propia intervención al respecto: téngase en cuenta la importancia de las donaciones de objetos y paños del altar, de prendas para las imágenes..., que ayudan a una comprensión más afectiva de las necesidades y los usos de la propia parroquia, y que también pueden contribuir pedagógicamente a enseñar el sentido de la liturgia.

Con todo, no hemos de olvidar concepciones negativas y reduccionistas del culto que actúan como disuasorios para el laicado, tan inmerso precisamente en el mundo de la aceptación de la norma religiosa, y que conducen al absentismo de muchos –total o parcial, hasta que llegara la Consagración–, sobre todo si se trataba de la misa mayor dominical sin más aditamentos ni celebrada en lugares especiales como las ermitas. Por ejemplo, nociones que fueron puestas de relieve al analizar las noticias sobre la asistencia e inasistencia de los fieles³: la concepción clerical de la misa que parecen manejar todos, laicos, clérigos y autoridad calatrava; así como la idea de la misa mayor dominical como un deber exigido por la Iglesia pero no esencial para salvarse –según se desprende de los modos de asistencia e inasistencia–. la noción formalista, y de precepto social que los propios visitantes calatravos fomentan (de modo que la inasistencia termina semejando una infracción al orden y a la moral públicos...)

Remitimos, pues, a lo ya estudiado a propósito de los ritos y actos litúrgicos. Sólo cabe aquí hacer hincapié en esa serie de factores y conductas religiosos que están presentes también en el terreno de las devociones del pueblo aunque las ocasiones, cauces y modos de expresión sean los más prototípicamente

² Vid. el epígrafe “Las imágenes: variedad de soportes iconográficos y mensajes religiosos”, en el capítulo 2 sobre *La configuración del espacio sagrado para el culto*, de “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”.

³ Consúltese “III: La Misa mayor”, capítulo 1º: “La asistencia a la misa mayor”.

litúrgicos. Recapitularemos consideraciones y conclusiones ya expuestas a lo largo de exposiciones precedentes, pues, espigando ciertos comportamientos o modos de entender lo litúrgico por los seglares, que forman parte de la piedad popular. Y en el siguiente epígrafe, se considerará –en lo posible– el modo en que parecen resultar privilegiadas en las preferencias celebrativas y del pueblo ciertas fiestas del ciclo litúrgico; las *fiestas* en un sentido más amplio se irán tratando en los siguientes capítulos, al hilo del estudio de devociones a la Virgen y a los santos, sobre todo (fiestas votadas, con su variedad de componentes, relación con el ciclo agrícola, las fiestas promovidas o *hechas* por las cofradías, el sentido de las devociones a diversos santos...).

1.1. LAS CONDUCTAS DE LOS FIELES DURANTE LOS ACTOS DE CULTO.

En la introducción inmediata a este epígrafe, se insistía en la estrecha relación existente entre la devoción del pueblo y las celebraciones de carácter litúrgico.

El marco de las celebraciones litúrgicas es también en muchos casos el de la piedad más genuinamente devocional o extralitúrgica (el templo preparado de un modo concreto, las imágenes, los altares secundarios, el sagrario decorado y alumbrado, etc.). Y además, cuando las devociones cobran una forma organizada suelen integrar componentes litúrgicos –por ejemplo, el voto de una fiesta para propiciar la protección de un santo puede incluir la procesión pero también la misa en su ermita–, o incluso individualmente había devotos de algún santo que le encargaban misas como gesto piadoso⁴.

En cada celebración litúrgica se conforma un escenario con sus símbolos, acciones y gestos conocidos. Forzosamente, en ese contexto habrá diálogo entre el pueblo, de una parte, y el clero oficiante y los ritos, de otra. Propiciarán el juego de comunicaciones, canales de mensajes y códigos, la serie de elementos ya analizados a lo largo de páginas precedentes: el “templo vestido”; el sagrario y el altar centrando la atención, y, por todas partes, las imágenes y los signos iconográficos en general –con sus mensajes–; la apariencia de los clérigos con sus

⁴ *Vid.* “III: La Misa mayor”, su capítulo 1 sobre “la asistencia”, en lo referido a “noticias positivas sobre la concurrencia de los fieles a la liturgia de la misa”.

vestiduras y el resto del altar mayor adornado a juego –frontales, cortinajes, paños para atriles–, realzado el altar también por las gradas, con sus alfombras, y por detrás, con los retablos o palias pintadas, incluso con “cielos” por arriba, etc.

Y en la dinámica misma de las celebraciones, también una serie de acciones y elementos puestos en juego contribuirían a hacer más intensa la “participación” del pueblo, tal como hubo ocasión de exponer⁵.

Así, entre ellos, recuérdese, en las misas, la serie de gestos de los clérigos oficiantes –¿interpretados por la mayor parte de los fieles como alegorías de la Pasión?–; las invitaciones a intervenir el pueblo con breves respuestas, dispersadas en el transcurso del culto; la música, los toques de campanillas y, muy en particular –como se acaba de estudiar, a propósito de la devoción eucarística–, la consagración y la elevación del Santísimo Sacramento, al que se puede mirar y venerar, nítidamente recortada la forma sobre un fondo negro de contraste. Añádase también a todo ello el momento de hacer las ofrendas, mezclándose los clérigos con los seglares –inoportunamente a veces–; las aspersiones con el agua bendita, que se consideran una especie de “sacramental” y para las que los clérigos se ponen una estola especial; el encendido de luces; las incensaciones; el rito de la paz con el portapaz, a modo de sucedáneo de la comunión igual que el reparto del pan bendito, por más que esto último sea una adición extralitúrgica; y ocasionalmente, los besos dados a la cruz –al menos por las mujeres–, etc.

Todos estos resultarían ser elementos que, además de eventuales representaciones dramáticas –cuya huella, si las había, no nos ha llegado–, gustarían a los fieles. Les harían percibir fragmentariamente la liturgia, es cierto (pudo verse que incluso los freiles calatravos manejan esta noción fragmentada de la misa, dividida en momentos importantes⁶), y también desviadamente en cuanto

⁵ Vid. la parte dedicada a *La Misa Mayor*, en especial el capítulo 5º: “La vivencia de la liturgia de la misa mayor”.

⁶ Vid. en III: “La Misa Mayor”, la cuestión de las concepciones y actitudes respecto a ese acto de culto y deber para los cristianos, también en cuanto al clero y la

a su sentido genuino; pero –tal como se razonó al reflexionar sobre el supuesto obstáculo de la lengua latina para la comprensión popular del culto⁷– contribuirían a fomentar una “participación” a su manera: con sustitutivos de la comunión, con oraciones y gestos, o con el simple recreo de la mirada en las imágenes y escenas repartidas en el templo, con adiciones paralitúrgicas... y en definitiva, con una suerte de comunicación con Dios o con la Virgen o los santos que de ningún modo puede descartarse, pero cuyos mecanismos internos en la mente y la lógica de las gentes son tan difíciles de conocer. Si además se trataba de fiestas solemnes y había sermón, los fieles acudían masivamente con sus propias sillas, y entonces se les instaba incluso a ocupar el coro, y esto en iglesias importantes como la parroquial de San Bartolomé de Almagro, que sería bastante espaciosa; más aún habría una afluencia realmente generalizada con la consiguiente saturación del espacio en otros templos. La concurrencia era también multitudinaria con ocasiones de aniversarios y entierros, al parecer.

Al tratar del oficio canónico, hubo ocasión de estudiar cómo existen testimonios de que los laicos gustaban de acudir a las Horas –es de suponer que vinculadas a la misa, en las fiestas–, a pesar de que no se les exigía hacerlo en el Campo de Calatrava; y se examinaron indicios que prueban la familiarización de los seglares con algunas partes del oficio, al menos⁸.

Téngase en cuenta todo esto a la hora de abordar el tema de las “devociones populares”. También en la religiosidad o devoción popular se integra la liturgia, porque hay muchos elementos sensoriales y gestuales, así como objetos sagrados, susceptibles de fomentar la piedad del pueblo.

jerarquía calatrava, en el capítulo 1º: “La asistencia a la misa mayor”; las admoniciones y los castigos impuestos por los freiles denotan sus concepciones al respecto.

⁷ Vid. el capítulo “El pueblo y el ritual: lengua, espacio y tiempo sacros” (cap. 1) de “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”, primer grupo de temas dentro de la sección “A) La liturgia: oración, celebración y vida sacramental”.

⁸ En “Asistencia del pueblo y vivencia laica del oficio”, capítulo 2 de “II: La liturgia de las Horas”.

Aunque esta piedad adopte una orientación no plenamente coincidente con el propio sentido de la celebración en cada uno de sus momentos⁹, y se puedan perder dimensiones propiamente litúrgicas de la espiritualidad –como la eclesial y la cristológica–. En cambio, el sentido de la salvación y la implicación emotiva en los medios para alcanzarla, y el sentido de la presencia de Dios, sí se verían favorecidos¹⁰.

Pero la vivencia de la liturgia adquiere idéntica complejidad que la experiencia vital misma. Con todo lo anterior, también es importante el sentido del orgullo por la opulencia del templo parroquial y de su ajuar, identificado como expresión de “honra del pueblo” a la vez que signo de un mayor servicio a Dios¹¹.

No ha de olvidarse tampoco que, según hemos analizado también, las gentes parecían integrar en su cotidianidad los espacios sagrados, sin separación tajante con los espacios profanos¹². Esta familiaridad, y todos los factores antes apuntados, propiciarían que los fieles quedaran envueltos en las celebraciones,

⁹ *Vid. supra*, en el capítulo “El pueblo y el ritual: lengua, espacio y tiempo sacros” (cap. 1) de “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”, las páginas dedicadas a profundizar en el sentido de la *participación* en sí, tal como parece que ha de ser comprendida para la asistencia del pueblo al culto en la Edad Media (al final del epígrafe: “El sentido de la participación del pueblo en los oficios litúrgicos. La lengua latina, ¿un obstáculo?”). El modo esperable de “estar en comunión con el misterio y el sacramento” celebrado, es un modo diferente al que en los tiempos presentes la Iglesia pretende extender catequéticamente a los fieles.

¹⁰ *Vid.* a propósito de “La vivencia de la liturgia de la misa mayor” (capítulo 5º de “III: La misa mayor”), los epígrafes donde se sistematizan los “Factores de distracción para los fieles” y los “Factores de concentración de la atención”. En relación con estos últimos, se advertía que conseguirían favorecer la función *religiosa* de las ceremonias (en el sentido etimológico de *religare* o unir a los hombres con Dios), aunque quizás sólo con un sentido difuso de lo sagrado y no centrando las actitudes internas en los objetivos de cada celebración, según el tiempo litúrgico o la fiesta, o la intención del día.

¹¹ Se insistió en ello al analizar el significado de “Los ornamentos: las vestiduras litúrgicas y su contribución al conocimiento de la religiosidad” (*vid.* el epígrafe final de las conclusiones sobre las nociones religiosas que los tipos de prendas y sus usos sugieren), capítulo 3 de “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”.

¹² *Vid. ibidem*, el epígrafe “La sociedad local y el espacio sagrado”, también en el capítulo 1: “El pueblo y el ritual: lengua, espacio y tiempo sacros” de “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”.

lejos de limitarse a asistir pasivamente a ellas como espectadores. Ellos mismos, muchos de estos fieles o familiares suyos, han colaborado al mayor servicio y honra de Dios mediante sus donaciones y limosnas: de objetos, de paños, de terciopelos para cubrir andas o imágenes, de mangas de la cruz y cortinas, de cera para la iluminación del altar, del sagrario...: hay que deducir que ello les ayudará a reconocer el espacio del templo como propio.

Conocemos conductas seguidas a veces por los laicos durante los actos de culto o relacionadas con otros ritos y sacramentos, que motivaron la reprobación de los visitantes. Son formas semiprofanas adoptadas por la religiosidad popular, o englobadas en ella, como modos de expresión de la relación con Dios y lo sagrado. Se trata de comportamientos que para las gentes son compatibles con la asistencia a los oficios divinos. Así, la celebración de colaciones, bailes y banquetes en las iglesias o sus inmediaciones, con ocasión de bodas¹³, por ejemplo.

Y también, compatible con la ocasión de reunión social que supone la misa –y que es aprovechada para tales ejercicios de sociabilidad–, hemos documentado alguna actitud individualista de uso particular del culto como ocasión de oficio de difuntos: es lo que hemos llamado arriba “la misa adaptada como oficio funerario por las mujeres”, de modo que la participación de estas devotas es activa, no de distanciamiento del oficio pero sí dándole un sentido específico, el de las conmemoraciones por los difuntos cuyas circunstancias externas ellas quieren reproducir: mesas sobre las sepulturas, “tumbas” o túmulos sobre ellas, y velas, son colocadas a modo de cumplimiento por los allegados finados, con independencia de la misa concreta que se esté celebrando. En la misma línea de buscar aplicaciones privadas, se hizo notar el gusto de muchas personas por acudir a misas votivas –por intenciones *particulares*– en detrimento de la misa mayor. Es decir, junto a la ocasión de reunión y acto colectivo para las gentes de un pueblo, con todo lo implicado en esta yuxtaposición de gentes con jerarquías distintas,

¹³ *Ibid.*

hemos hecho notar la minimización del carácter *comunitario* parroquial de las misas mayores.

Como ya se dijo, no hay que imaginar el desarrollo de las ceremonias litúrgicas marcado por la expectación reverencial. Formaban parte del modo de estar en ellas la espontaneidad, la búsqueda del contacto con lo sacro (echarse “de pechos” en los altares y en las pilas de agua bendita, besar cruces), el movimiento con ocasión de las demandas de limosnas y la aportación personal como ofrenda y el buscar un lugar adecuado para divisar claramente la sagrada Hostia elevada por el sacerdote... Y el pasear y conversar durante los oficios divinos, a veces esperando sentados a que terminara el canto largo de cierta plegaria (el *Gloria*, el *Credo*), así como el buscar ocasiones y modos de mezclarse hombres y mujeres. Sabemos que incluso “dentro” de la capilla mayor –entendida a partir del arco que marca el inicio del presbiterio– se colocaban los fieles. Los visitantes denunciaron que en Villamayor lo hicieran las mujeres, pues lo correcto era que allí se sentaran los hombres, y ellas detrás¹⁴. Y había iglesias donde la gente acostumbraba a sentarse en las gradas del altar mayor, algo que también es visto como forma de desacato y deshonesto.

Pero de ese movimiento y bullicio, y de la misma cercanía, participaban también los clérigos oficiantes, que bajaban indebidamente del altar mientras se desarrollaba el culto, se entretenían con los seculares, se dedicaban a enviar al sacristán a espiar las conductas de la gente, o interrumpían el curso del ritual para hacer admoniciones recriminatorias a sus feligreses. A veces, la difusión de noticias y mandatos era de índole puramente civil. Y también, en otro orden de cosas, los capellanes contribuían a dispersar la atención de la gente cuando se dedicaban a decir sus misas votivas encargadas en altares secundarios, y ello paralelamente a la celebración de la misa mayor, que era la de obligada asistencia para el pueblo.

¹⁴ *Vid.* “El templo vestido. La ornamentación del altar y su entorno”, en el Capítulo 2 sobre “La configuración del espacio sagrado para el culto”, de la misma parte “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”.

También cuando acudían a oír las Horas se mezclaban hombres y mujeres en algunos lugares, lo que causaba murmuraciones y escándalos, o bien había hombres que se sentaban de lado en relación con el altar, mirando hacia las mujeres¹⁵. Incluso se daba la situación de estar algunos clérigos con los seglares entretenidos en conversaciones y murmullos mientras se decían las Horas, y hubo que prohibir que la gente subiera a la propia tribuna a presenciar –además de escuchar– el canto de este oficio canónico, en iglesias como la de Granátula. Pero a la vez, hay testimonios de que existían personas que sabían “ayudar” al rezo del oficio. Igual que muchos niños y adolescentes de la mayor parte de los pueblos acostumbraban a actuar como acólitos o “mozos” que colaboraban asistiendo a las celebraciones litúrgicas, lo que sin duda era un poderoso factor de socialización en la comunidad cristiana y un medio catequético.

En suma, no sólo en los actos y culto extralitúrgicos se expresa y encauza la religiosidad popular, sino también en la liturgia. Cabría añadir también a lo anterior la asistencia de las gentes a los ritos de sacramentos como el bautismo –se cuida cada vez más lo que rodea al sacramento, incluida la conformación de un auténtico “recinto” que tiene como eje central la pila de bautizar, tal como se vio–, donde la participación de padrinos y madrinas se deja notar en las anotaciones que han de hacerse cada vez más prolijas; en las velaciones o matrimonios, que provocan la asistencia masiva de gente al templo según algún testimonio; e incluso, probablemente en tiempo de Cuaresma y Pascua, las aglomeraciones de fieles en torno a los confesonarios para recibir el sacramento del perdón...

No podía dejar de tener un lugar destacado en la vivencia religiosa del pueblo la liturgia, cuando una parte de las competencias de los concejos son de tipo religioso, o así lo quieren los señores calatravos, y el despliegue periódico de la vida litúrgica es concebido como precepto que cumplir –con la consiguiente

¹⁵ *Vid.* “II. La liturgia de las Horas”, capítulo 2: “Asistencia del pueblo y vivencia laica del oficio”.

obligación de intervención correctora por parte de alguaciles, alcaldes y regidores—. Y cuando la parroquia única concentra aspiraciones, expresiones y posibilidades de relación con lo sacro, jerarquizando como tal centro unos modos de religiosidad que después se despliegan también en ermitas, cofradías y hospitales, pero sin contradicción con la vida sacramental de la propia iglesia parroquial, que es sede de los hitos vitales de individuos y comunidad, y nudo de relación social de las villas y lugares.

De otro lado, los rituales extralitúrgicos pero incorporados a las fiestas, como las *procesiones*, debían de resultar muy importantes. En ellas se mostraría plenamente la *vitalidad de la iglesia local*, con las autoridades, el clero, las cofradías, y el mejor despliegue posible de imágenes, ornamentación y signos. Las procesiones serían la expresión acabada, visual y más ampliamente sensorial – también intervendrían el perfume del incienso, la plegaria y el canto, las luces y el olor a cera de las velas–, además de una expresión lúdica, eventualmente, de la comunidad eclesial del lugar. Una comunidad que aquí, en el desfile procesional, aparecería integradora de elementos materiales y espirituales, y manifestada en todos sus miembros, clero y fieles. La procesión desplazándose a una ermita en las afueras de la localidad, presidida por las autoridades del concejo, tendría como participantes activos a los fieles en general; de otro modo, participarían igualmente como espectadores. La intención, laudatoria por una fiesta, o de acción de gracias o de impetración ante una calamidad –rogativas– haría cambiar el tono del ritual.

Se aludió a las procesiones a propósito de la fiesta del Corpus Christi; y también, al estudiar la devoción eucarística, a propósito de la conducción del Viático. Del mismo modo,

puede remitirse a las consideraciones apuntadas sobre las procesiones como escenario de una fe que se expresa con una doble dirección de comunicación, entre feligreses e iglesia¹⁶.

Sabemos que las cofradías hacían procesiones con sus santos patronos, sacando a la calle sus pendones; es de suponer que en las otras fiestas locales de celebración parroquial solemne también acudirían las hermandades para realzar la procesión. Sabemos que en los templos parroquiales había libros litúrgicos conteniendo ritos procesionales. Del mismo modo, al tratar de las vestiduras litúrgicas hubo ocasión de ponderar la trascendencia que debían de tener sin duda las procesiones, pues como se vio, las iglesias procuraban hacerse con *capas*, prenda que consideraban imprescindible y es eminentemente procesional; y, si era posible, con *dalmáticas*. Además, muchas de las prendas más suntuosas que los visitantes ordenaban reservar, en lugar de prodigar su uso, se empleaban precisamente en las procesiones de las fiestas más solemnes (así, ciertas capas pluviales con bordados en plata, pectoral, cenefa de imaginería), en particular las Pascuas, las fiestas de Jesucristo y las fiestas de la Virgen. Se intentaba a toda costa que los clérigos no tuvieran que ir con simple sobrepelliz, aunque sí podrían llevarlas puestas los mozos. Las cruces procesionales, las andas para sacar imágenes en procesión, las hachas, los abundantes gastos en cera, etc., son indicios de lo mismo.

No puede dejar de notarse, pues, siquiera sólo como referencia, la relevancia de este componente de las fiestas en cuanto a su relación con la religiosidad popular. Más abajo se verá que las fiestas “votadas” de santos incluyen muy a menudo la realización de procesiones: van las gentes hasta una ermita, con los oficiales del concejo a la cabeza; o recorren el pueblo llevando la imagen del santo que está en la iglesia parroquial.

¹⁶ *Vid.* el análisis final sobre las “Vestiduras litúrgicas” en el epígrafe de las “Conclusiones generales al estudio de las vestiduras litúrgicas en las parroquias del Campo de Calatrava: tipos, usos y nociones religiosas”.

Las procesiones condicionaban la estructura urbanística de las localidades, tratando de dejar espacios diáfanos en torno al templo parroquial. Para conseguirlo, si era necesario, se llegaba recurrir a expropiaciones de casas –o al menos, era esto lo que los visitantes decidían; ignoramos si fue cumplido–, como la de un tal Marcos Casado en Piedrabuena, cuyo “cuerpo de casa que esta junto a la dicha yglesia” es la causa de que no quede “lugar por donde pudiere *andar la proçisyon alderedor de la yglesia*”, pues “enbaraça la calle al esquina de la puerta de la dicha yglesya”. Visto esto, los visitantes ordenaron que, tasada la casa, a pagaran a los propietarios de los propios del concejo, la derribaran y limpiaran el solar, de modo que quedara sitio “desenbaraçado para proçesyon”¹⁷.

Sirva, por lo tanto, esta alusión a unos actos de tanta relevancia para el pueblo, las procesiones, como reflexión para cerrar este epígrafe donde se ha querido hacer hincapié en la relación entre el pueblo y su religiosidad y la liturgia, pues las procesiones, que son actos extralitúrgicos, no serían posibles sin la infraestructura litúrgica que finalmente es la razón de ser y el centro de referencia de la fe de estos pueblos.

¹⁷ 1510, julio 27, Piedrabuena. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 32, fol. 192v. En la misma visita, los inspectores calatavos dispusieron que, por estar el hospital en lugar muy apartado, el concejo lo trocase por las casas del mismo Marcos Casado –cuya vivienda acababan de ordenar derribar–, “porquestan çerca de la yglesya y en lugar donde los pobres podran ser mas vysytados”.- Ibid., fol. 195v. Aparentemente había una contradicción entre los dos mandatos: es de suponer que no se colocaría finalmente el hospital en el cuerpo de casa que, pegado a la iglesia, impedía las procesiones, pero sí quedó claro que convenía trasladar a un lugar más céntrico el centro de beneficencia.

1.2. LAS FIESTAS LITÚRGICAS DE OBLIGADA CELEBRACIÓN: ¿EN SINTONÍA CON LA DEVOCIÓN DEL PUEBLO?

Para poder hablar después de las devociones populares, previamente, es oportuno recordar cuáles eran las fiestas religiosas de obligada celebración. Servirán como telón de fondo y de contraste, en su caso, a la hora de indagar en las devociones del pueblo.

Bajo este epígrafe, van a ser expuestos algunos planteamientos generales con objeto de recordar la existencia de un marco dado para las devociones, que era el de las festividades oficiales, y proponer algunas cuestiones sobre su sintonía con la piedad popular. Ese marco es el del ciclo litúrgico, con sus diferentes tiempos, y las fiestas concretas cristológicas, o marianas, o de santos. No son muchos los datos con los que contamos en relación con las celebraciones de los grandes tiempos (las tres Pascuas, sus respectivos periodos penitenciales en la de Navidad y Resurrección), y no nos detendremos en cada fiesta del año para contrastar su condición de *oficial* (fiesta “de guardar”) con la aceptación popular de esa devoción. Pero en apartados posteriores, al tratar sobre las devociones rastreadas, se podrá recordar su coincidencia o no con la solemnización litúrgica hecha por la Iglesia para distinguir misterios de la fe, de la Salvación, modelos de santidad, rasgos de la Virgen María, etc. Para ello, consideramos necesario este punto de partida.

También hemos de remitir aquí a aspectos ya tratados. Por ejemplo, puede consultarse lo expuesto a propósito de las vestiduras litúrgicas y los ornamentos,

particularmente a las consideraciones finales, a modo de análisis conclusivo, sobre las nociones religiosas y litúrgicas que refleja el uso de aquéllas¹⁸. Entre los ciclos litúrgicos que parecían destacar estaba la Cuaresma, por el empleo diferenciado de paramentos, pero sobre todo se reservaban los ternos más ricos y suntuosos para las Pascuas y las fiestas de Jesucristo, la Virgen y los apóstoles. Los ritos eucarísticos, como quedó dicho, se acompañaban de una gran profusión de paños y vestimentas –primando los tonos rojizos–, más aún si era la conducción del Viático o la procesión del Corpus. Pero además, como se explicó, el Jueves Santo había una procesión eucarística más –interna, en el templo–, la organizada al llevar el Santísimo Sacramento desde el sagrario hasta el monumento montado y decorado para la adoración.

No es posible la generalización en cuanto a cómo la celebración oficial de fiestas de especial solemnidad litúrgica podía recoger, intentar imponer o responder a un cierto grado de arraigo e intensidad de determinados cultos en la vivencia de las gentes. No por ser más solemnes o importantes ha de considerarse que las fiestas se distancien del sentir popular. Pero tampoco lo contrario: no necesariamente ambas líneas han de coincidir. Tales solemnidades serían vividas de modos diferentes por el pueblo según el sentido propio que aquéllas tuvieran y también según las costumbres celebrativas.

Para obtener una aproximación a la cuestión anterior, es decir, el grado de importancia real que adquirirían para el pueblo las fiestas oficiales de la Iglesia, debemos recordar cuáles eran éstas. Después, se apuntarán algunos indicios, que,

¹⁸ Vid. en la Segunda Parte del trabajo, la sección “A) *La liturgia: oración, celebración y vida sacramental*”. Y en ella, a lo largo del conjunto de capítulos agrupados como “I: El Marco general de la vivencia del culto litúrgico”, puede consultarse el capítulo 3º sobre “Los ornamentos: las vestiduras litúrgicas y su contribución al conocimiento de la religiosidad”; pero también el capítulo anterior sobre “La configuración del espacio sagrado para el culto” (capítulo 2º), con su información sobre el revestimiento de los altares y su entorno y de otras partes de los templos. A menudo hay alusiones a ciertas fiestas a las que va ligada una determinada ornamentación..

en el caso de las fiestas de los santos y las de la Virgen, se verán desarrollados en los apartados siguientes relativos al culto a estos intercesores celestiales, según lo conocemos a través de la difusión de sus advocaciones y a través de otros indicadores.

Se suele admitir que las principales fiestas eran en todas partes, en primer lugar, *las Tres Pascuas* (*Navidad, Resurrección, Pentecostés*), siempre con sus respectivas vigiliias, y también el día siguiente a cada una, y su Octava a veces; y además, otros tres días festivos: *San Juan Bautista* (24 de junio), la *Asunción de María* (15 de agosto) y *Todos los Santos* (1 de noviembre).

Pero además, interesa recordar en particular lo que establecían sínodos y concilios toledanos de los siglos XIV y XV en cuanto a las fiestas litúrgicas. En efecto, a partir de los estudios debidos a J. Sánchez Herrero sobre las constituciones de esta archidiócesis –a la que pertenecía el señorío calatravo–, y de la provincia toledana¹⁹, sabemos que las mencionadas fiestas eran las más solemnes, y a ellas se unían, por lo que respecta a la Pascua de Navidad, no sólo el siguiente día (26 de diciembre, *San Esteban*), sino también las dos fiestas consecutivas de *San Juan Evangelista* y los *Santos Inocentes*, respectivamente celebradas el 27 y el 28 de diciembre. Además de estas grandes solemnidades, los días festivos eran muchos, entre cuarenta y cincuenta sin contar todos los domingos. Sínodos y concilios matizaron la lista, suprimiendo algunos o bien añadiendo otros.

En esencia, además de las Pascuas y los otros días señalados, se trataba de los siguientes:

a) Fiestas de *Jesucristo*: Circuncisión, Epifanía, Transfiguración, Ascensión, Corpus Christi.

¹⁹ J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*. Sevilla, Universidad de La Laguna, 1976, pp. 146-147. En estas páginas condensa todas las referencias de las sinodales (que se pueden comprobar en los textos reunidos en el *Apéndice* documental).

b) Fiestas específicas *de la Cruz*: fueron el Triunfo de la Cruz, la Invención de la Cruz y la Exaltación de la Santa Cruz. Pero las dos últimas, respectivamente del 3 de mayo y el 14 de septiembre, incluidas en la lista de días festivos en el sínodo diocesano de Alcalá de 1336, fueron suprimidas como tales en el libro sinodal de don Blas Fernández de Toledo de 1356.

Quizás se quiso conservar en particular la primera por lo vinculada que estuvo a la archidiócesis de Toledo desde su misma instauración. El cronista calatravo fray Francisco de Rades refiere como se creó para conmemorar la victoria de las Navas de Tolosa –victoria contra los enemigos de la Cruz, y en cuyo transcurso hubo una aparición milagrosa del mismo símbolo–, y cómo desde entonces esta fiesta del Triunfo de la Cruz (fijada el día de la victoria, 16 de julio) se había guardado en muchos lugares, pero siempre con especial solemnidad en la iglesia de Toledo²⁰.

c) Fiestas *de la Virgen* (además de la Asunción): Purificación, Anunciación, Natividad de María, Expectación del parto. A estos días, cuya celebración estaba bien fijada ya en la primera mitad del siglo XIV, se añadieron el de Santa María de las Nieves (sínodo diocesano de Alcalá de 1379) y la Presentación de María en el Templo el 20 de noviembre (sínodo diocesano de Talavera de 1498, sin la obligación de guardar el día como festivo por los seglares). Puede añadirse aquí la fiesta de *San José* el 19 de marzo, cuya celebración solemne –aunque no, al parecer, el deber de guardarla el pueblo– fue ordenada tardíamente, en el sínodo de 1497, diocesano de Alcalá, de Cisneros.

²⁰ F. DE RADES Y ANDRADA: *Crónica de la Orden de Calatrava*, ed. de *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcántara*. Toledo 1572. Edic. facsímil de la Excma. Diputación Provincial y el Museo de Ciudad Real, 1980, fol. 30r. Recuérdese la importante participación del prelado toledano mismo, con sus huestes; por otro lado, la concentración de los ejércitos cristianos se había realizado en Toledo; y además, a raíz de la victoria en Las Navas de Tolosa en 1212 quedaban como definitivamente cristianas las tierras de la archidiócesis toledana hasta Sierra Morena cuya pertenencia a esta demarcación eclesiástica había sido reivindicada por los arzobispos de Toledo ya con anterioridad, desde luego.

d) Fiestas de los *doce apóstoles* respectivamente (San Matías incluido, claro está); en cuanto a San Pedro, se le conmemoraba junto a San Pablo y además, se festejaban los días de la Cátedra de San Pedro, y el de San Pedro ad Víncula. También eran preceptivas la de *San Bernabé* y, ya se ha mencionado, *San Pablo*. Y las fiestas de los *cuatro evangelistas* respectivamente (ya se ha señalado la especial relevancia del día de San Juan Evangelista, el 27 de diciembre).

e) Fiestas de *otros santos*, más o menos obligadas. La celebración de la *discípula, pecadora arrepentida* Santa María Magdalena no fue cuestionada. Sí lo fueron las fiestas que en algunos casos fueron fijadas y luego quitadas, de algunos *mártires*. Podían ser mártires hispanos (San Vicente, los Santos Justo y Pastor, Santa Quiteria; la última fue introducida tardíamente, en 1481, y no suprimida luego); mártires ítalo-romanos u orientales, como San Lorenzo, y Santa Catalina; o mártires de la Europa occidental como Santa Úrsula y las Once Mil Vírgenes, cuya fiesta (21 de octubre) se ordenó celebrar en 1481, como la de Santa Quiteria (22 de mayo), pero no las tenía que guardar el pueblo. Añádase las fiestas de *santos obispos* como San Martín, y otros de vida más o menos legendaria, como San Nicolás. En efecto, algunas de estas conmemoraciones, cuya celebración estaba fijada en el calendario litúrgico de la iglesia toledana al menos en el sínodo de 1336, fueron suprimidas después: ocurrió veinte años después en el libro sinodal de 1356 con la festividad de San Vicente, de los Santos Justo y Pastor, de Santa Catalina y de San Martín (pero sabemos del arraigo popular de esta fiesta en el mundo agrario, clave en la fijación del pago de tributos, referencia de las labores de matanza de los cerdos). En cambio, las fiestas de los *santos fundadores mendicantes* San Francisco y Santo Domingo fueron fijadas como obligatorias de celebrar y guardar sólo desde los sínodos de Cisneros, de 1497 y 1498 (en Alcalá y en Talavera).

f) Fiestas de los *arcángeles* San Gabriel (la introdujo el sínodo de 1379) y San Miguel, o al menos, la Dedicación de San Miguel.

g) Fiestas de santos *toledanos*, *obispos* ilustres: San Ildefonso tuvo su fiesta obligada en la provincia eclesiástica desde el Concilio provincial de Peñafiel del 13 de mayo de 1302; la de San Eugenio se incluía en la citada lista del sínodo de 1336; pero la celebración de San Julián no se fijó sino hasta el sínodo cisneriano de 1498, aunque el pueblo no tenía el deber de guardarla, como señala José Sánchez Herrero.

h) Por último, los sínodos fijan la obligación de que cada parroquia celebre la fiesta del santo bajo cuya advocación está, fiesta que todo el pueblo deberá guardar también: “... et quelibet Parrochia observet solepnitatem illius sancti in cuius honore ipsius ecclesia est constructa”²¹.

La forma básica de guardar las fiestas, genéricamente consideradas (domingos y otras), se ha tratado ya en otra parte de este trabajo; ha habido ocasión de exponer aspectos de la vivencia del pueblo en cuanto a la liturgia de las horas y la misa mayor, su observancia o inobservancia, parcial o total, el deber de abstención de actividad laboral, con sus matices...

Pero en muchas ocasiones, por costumbre o por compromiso “votado”, además de la asistencia a los oficios divinos y el no trabajar se ponían en práctica otros elementos añadidos, que configuraban modos locales de celebrar fiestas religiosas, producto de las devociones y costumbres populares, tales como las procesiones (los usos concretos que podamos documentar los indicaremos al tratar de las devociones a los santos y a la Virgen).

Y no hay que olvidar las vigiliat: litúrgicamente, suelen formar parte de la fiesta en sí –aunque no siempre–, al menos en cuanto al oficio de las horas (igual que, a veces, las Octavas); pero el pueblo fijó ciertas prácticas respecto a determinadas noches de vigiliat de fiestas.

²¹ Libro de las Constituciones Sinodales de don Blas Fernández de Toledo, 15, publicado en el Sínodo diocesano de Toledo del 3 de mayo de 1356.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, Apéndice, p. 230.

Incluso quizás en muchos casos las gentes otorgaban a las correspondientes vigiliias de las festividades de santos o de la Virgen una importancia que, teniendo su sentido litúrgico, podía llegar a quedar sobredimensionada. La afluencia de fieles podía venir motivada por las velas nocturnas en los templos y ermitas, con juegos y otros actos profanos o reprobables, algo que hemos llegado a documentar en nuestra zona pero no necesariamente asociado a tales solemnidades litúrgicas. Al contrario de lo conocido, por ejemplo, para Sevilla en la vigilia de la Asunción de la Virgen según el Sínodo de 1490. Parece que en Andalucía las vigiliias de santos en general adquirirían esas formas condenables con mucha facilidad, aunque ello era extensivo a Castilla y a León, al decir de J. Sánchez Herrero²². En todo caso, hemos podido recabar algunas noticias sobre velas nocturnas (sin el componente del escandaloso comportamiento), como se verá más abajo, y las consideramos como elementos añadidos indicadores de devoción.

1.2.1. Factores presentes en la popularización de las fiestas oficiales. El ejemplo del culto a los apóstoles.

Cabe preguntarse, por lo tanto, por el grado en que las diferentes solemnidades sintonizaban con el pueblo, hasta qué punto provocaban la intensidad de su devoción o su indiferencia. La respuesta sólo puede ser

²² J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 292.

aproximada, pero pueden contribuir a ella los datos de las advocaciones, los indicios dispersos sobre esas otras maneras voluntariamente establecidas de honrar a un santo en su festividad, y en general otras vías de expresión de las devociones (los votos, y otras), que vienen a añadirse a la celebración eclesiástica en honor de los santos o de ciertos misterios marianos.

Más difícil aún sería conocer las razones del mayor o menor éxito popular de una festividad. Normalmente, los motivos serán diferentes en cada caso, pues se coordinan de modo complejo factores distintos. Puede avanzarse que muchas veces lo popular de una fiesta o una devoción depende de la fama del santo como *protector*. Pero parece lógico pensar que –normalmente combinado con lo anterior– también influirá la *vida* del santo, cuyos perfiles hagiográficos indudablemente suponen la aceptación por los fieles de unos u otros modelos de perfección.

Y en el mundo rural en que en este caso nos movemos, desde luego las *fechas* de las fiestas tendrían mucha incidencia en las devociones, en cuanto que podían asociarse a coyunturas de los fenómenos de la naturaleza (sobre todo las negativas; sus peligros), a las estaciones, a los ciclos agropecuarios de siembra, recolección, crianza, venta.

Veamos un ejemplo, el de los cultos tributados a algunos apóstoles.

Las fiestas de los *apóstoles* (los doce, con San Matías, junto con Pablo y Bernabé) eran solemnidades importantes que el pueblo debía guardar.

Pues bien: el día de *San Felipe y Santiago (el Menor)* era vivido con intensidad como fiesta²³. Se celebraba el 1 de mayo y la jornada quedaba integrada en el conjunto de celebraciones (rogativas, romerías, costumbres de procesiones a las ermitas) que podemos considerar como un ciclo de rituales

²³ El día 1 de mayo figura entre los días escogidos para rogar por los difuntos que dejaron bienes a las iglesias de Porzuna, junto con el día siguiente al de Navidad, y con un tercer día en el año, el de Santa María de Septiembre.- 1510, julio, Porzuna, igls. San Sebastián y San Cristóbal. Mandamiento al concejo de Porzuna y al mayordomo de las iglesias.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 26, fol. 283v.

rurales de primavera, propios del final de abril y los comienzos de mayo (incluyendo el día de la Cruz de Mayo y otras fiestas muy celebradas). De hecho, conocemos votos por sequías en honor de los santos apóstoles Felipe y Santiago. Originariamente, en el paganismo, estos ritos de primavera estaban ligados a las ceremonias de propiciación de la fertilidad de la tierra, especialmente de la buena cosecha de esa estación²⁴.

Por contraste, la fiesta de un *Santo Tomás* debía de pasar bastante desapercibida. De hecho, carece de advocaciones en el Campo de Calatrava en iglesias mayores, y tampoco es titular de cofradías, ni de ermitas ni de hospitales. Y esto, por mucho que los rasgos de su personalidad pudieran captar la atención comprensiva de las gentes, si es que eran conocidos.

Parece que los contornos de la santidad de los apóstoles y sus intervenciones específicas en el grupo de los doce, junto a Jesús y después, no bastaban para despertar el entusiasmo popular, o el pueblo no estaba familiarizado con ellos. O precisamente no gustaba en general recordar sus rasgos negativos –su incredulidad, en el caso de Santo Tomás–, aunque hicieran a los santos más humanos (pero ¿era deseable encontrar tales rasgos de debilidad en los santos?). En todo caso, da la impresión de que los apóstoles se colocan en un plano de santidad jerárquica que en la mentalidad de las gentes no parece constituir un modelo, al menos en parte, precisamente por lo indiscutible de tal santidad que, diríamos, les es esencial²⁵. Incluso disponemos de alguna noticia –

²⁴ W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, pp. 143-144.

²⁵ Cabría plantear si, por otro lado, el relativo distanciamiento de la devoción popular respecto a los apóstoles no significará que, a la vez, el pueblo tenía un sentido muy acentuado de la excelsa dignidad de la alta jerarquía en la Iglesia. Los obispos son los sucesores de los apóstoles, el papa es el “*princeps apostolorum*”... La rehabilitación del sacerdocio conllevaba su alejamiento de los fieles (Cfr. A. VAUCHEZ: *La espiritualidad del Occidente medieval*. Madrid, 1985, Capít. III, al referirse a un efecto indirecto de la “*reforma gregoriana*”). Si el clero tiene el monopolio sobre diferentes mediaciones con lo divino, más aún el episcopado, pues los obispos son quienes confieren el ministerio. Podría tener interés preguntarse por el concepto de Iglesia que puede subyacer en los cultos, la percepción de la Iglesia tanto vista en la perspectiva de

de cronología incierta– sobre la inasistencia del pueblo a la misa mayor el día de Santo Tomás Apóstol (3 de julio), en la localidad de Bolaños, del Campo de Calatrava²⁶.

Por el contrario, en algún caso sabemos que la fiesta de *San Simón y San Judas*, apóstoles (28 octubre) se celebraba con especial solemnidad: en Daimiel, todo el pueblo, presidido por el concejo, acudía en ese día en procesión a la ermita de Santa María de las Cruces²⁷; es de suponer que allí tendrían lugar los oficios litúrgicos del día (la misa mayor festiva, las vísperas) y que habría romería. Esta ermita era objeto de una gran devoción en la localidad, pero sólo en tres ocasiones a lo largo del año se hacía tal procesión solemne comunitaria: el día de la Encarnación (25 marzo), el día de la Ascensión (jueves de la sexta semana de Pascua, diez días antes de Pentecostés), y el día de San Simón y San Judas (28 de octubre). Quizás la última fecha tenga que ver con una distribución cíclica y estacional de tales peregrinaciones celebrativas.

La fiesta de otro apóstol, *San Andrés*, servía en ocasiones como referente para el final del ciclo de la crianza de ganado estante, al ser el 30 de noviembre: así, en Villarrubia (localidad de las estribaciones orientales de los Montes de Toledo, lindante ya con el Campo de San Juan) se organizaba “una feria por el día

su fundación por Cristo (el envío, Pentecostés sobre los apóstoles), como en su realidad coetánea a estos hombres, que encaminan sus devociones no tanto hacia las piezas angulares de esa estructura eclesial (obispos, arzobispos) sino hacia la Virgen maternalmente intercesora y hacia los heroicos mártires.

²⁶ El autor de las respuestas de las “Relaciones” requeridas por Felipe II en Bolaños, que es un clérigo, hace referencia a un dicho que circulaba en la villa, y que incluía la circunstancia de que “un cura reprendiendo al pueblo un día de domingo que también era día de *Santo Tomás* dixo: qué bellaquería, *día de un Apóstol y domingo y tan poca gente en misa*”.- 1578, diciembre 10, Bolaños, Resp. 38.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*. Madrid, 1971, p. 133.

²⁷ 1576, enero 20, Daimiel, Resp. 51.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*, p. 238.

de San Andres en que *se venden puercos* y otras mercaderias...”²⁸. Pudiera tener un origen medieval: el informante de las “Relaciones” de 1575, que aporta el dato, hace hincapié en que se trata de una feria “antigua y que no se tiene memoria del principio ni se sabe otra cosa della”²⁹. Así, esta feria local de ganado porcino, seguramente de proyección muy limitada, contribuía a recordar al santo apóstol, aunque no conocemos otras prácticas piadosas que jalonaran el día (aparte de, es de suponer, el deber de asistir a la misa y oficios) al contrario que en otras ferias, donde se acude a velas en iglesias. Además, según se verá abajo, en un testamento de 1496, cierta mujer de Torralba encargaba por su alma a una cofradía mariana que le dijera ciertos oficios el día de San Andrés. E indiscutiblemente era *San Bartolomé* el apóstol más venerado, titular de bastantes cofradías y ermitas en el Campo de Calatrava.

Los casos anteriores, apóstoles cuya proyección devocional como grupo no es homogénea, a pesar de compartir todos una gran importancia tanto eclesiológica como doctrinal y evangélica, constituyen ejemplos de cómo podía ser variada la aceptación popular de fiestas propuestas como solemnes por la liturgia.

Aquella aceptación se veía condicionada no sólo por factores tan evidentes como el modelo de santidad o los aspectos de la creencia que cada figura –o misterio– representara, sino también por otros motivos normalmente muy conectados con la realidad cotidiana de los pueblos, su sustento y los ciclos estacionales de producción.

²⁸ 1575, diciembre 12, Villarrubia, Resp. 58.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 611.

²⁹ Ibid.

1.2.2. La proyección popular de las principales fiestas del año.

En otras ocasiones sí parece muy posible que hubiera mayor sintonía entre liturgia y devoción. Se ha indicado arriba que las fiestas más importantes del año litúrgico eran las Tres Pascuas, la Asunción de Santa María, San Juan Bautista y Todos los Santos; y se ha remitido ya a otras partes del trabajo donde se hacía notar cómo al menos las Pascuas y las fiestas marianas concitaban el mayor despliegue de ornamentos, vestiduras, objetos sacros más ricos y el revestimiento del templo más lujoso posible.

A) LA ASUNCIÓN Y OTRAS FIESTAS PRINCIPALES DE LA VIRGEN.

Contamos con testimonios del aprecio popular, desde luego, para fiestas como la de la *Asunción de María* y otras de la Virgen; en efecto, el día de su Asunción era sin duda muy celebrado en todos los pueblos, y las advocaciones de parroquias lo demuestran, aunque competía con la *Natividad* de Nuestra Señora (8 de septiembre) a la hora de colocar en ese día la fiesta de la Virgen local o la ocasión de acudir al santuario. Parece que es sobre todo con el avance del siglo XVI cuando la devoción a la Asunción, existente antes, por descontado, se hace más solemne. El título aplicado a iglesias que antes sólo eran llamadas de Santa María es una ilustración de ello. Y resulta significativa la particular donación del comendador mayor don García de Padilla al concejo de Malagón, consistente en ciertos bienes para casar huérfanas: exigía como condición que las niñas escogidas –niñas de hasta ocho años para garantizar su virginidad– fueran

presentadas a la Virgen portando una vela en las vísperas y la misa de la Asunción; el concejo, que se presupone asistente a la liturgia, es el encargado de llevar a una huérfana cada año a la iglesia en esa fiesta, decorosamente vestida (incluyendo una toca y saya entera) y con su vela, y presentarla “a Nuestra Sennora, puniendola en el lugar que a ellos les paresçera çerca del altar de Nuestra Sennora de la yglesia de la dicha villa”³⁰. Es un ejemplo de la solemnidad con que se vive la fiesta de la Asunción. La “presentación” viene a ser una especie de consagración de la niña, que habrá de vivir honestamente en lo sucesivo so pena de perder la dotación para su casamiento, y esto muestra cómo en la mentalidad religiosa podían verse asociadas la ayuda de la Virgen, su ejemplo y maternal protección, de un lado, y de otro la orfandad acogida a la Madre, la mujer –en especial en su juventud–, la pureza.

Las fiestas marianas merecen un tratamiento aparte. En efecto, resulta de interés recordar cuáles eran las festividades solemnes de la Virgen en el año litúrgico. Por un lado, porque no todas las fijadas en el rito romano fueron incluidas en las relaciones de fiestas que la archidiócesis o provincia toledana recogía en los sínodos o concilios bajomedievales. Y por otro lado, porque en realidad fueron fundamentalmente cuatro las fiestas solemnes de la liturgia en honor de Santa María, ampliadas en los siglos XIV y XV a dos o tres más, pero no encontramos que *todas* proyectaran su importancia sobre la piedad del pueblo en la misma medida, ni mucho menos.

- Debe recordarse que durante la Edad Media en Occidente hubo cuatro fiestas marianas principales a lo largo del año, desde que Sergio I las solemnizó a partir del final del siglo VII (aunque existirían antes): la *Asunción* de María (15 de agosto), que fue la más solemne y antigua de la Iglesia universal, implantada en Occidente por influencia oriental³¹, en particular en España, donde aparece en los

³⁰ 1538, octubre 28, Malagón. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 18, fol. 60v. *Vid infra* “Cultos y devociones relacionados con la Orden de Calatrava”.

³¹ En Jerusalén se celebró pronto su “Dormición”, y esta fiesta llegó a identificarse con el culto a María Theotokos. Ya a fines del siglo VI se había impuesto en

santorales ya en la Alta Edad Media³², en época mozárabe; la *Anunciación* (25 de marzo), la *Purificación* (2 de febrero) y la *Natividad* de María (8 de septiembre). La segunda y la tercera vieron oscurecido su sentido cristológico, que en un principio les fue reconocido, y que no se ha recuperado sino hasta hoy, tras el Concilio Vaticano II (fiestas del Señor: la Encarnación y la Presentación de Jesús en el Templo respectivamente).

No hubo fiestas añadidas a las anteriores en la liturgia romana antes del siglo XIV³³. Pero fuera de estas, desde el siglo VII la liturgia hispana celebraba lo que después se llamaría la *Expectación del parto* el 18 de diciembre. Además, era la única mariana solemne, si bien San Ildefonso de Toledo sería un gran propagador de la devoción a la Anunciación, entonces el 21 de marzo³⁴, según fijó el X Concilio de Toledo del 646. Esta fiesta de la Expectación fue muy importante en la Península durante toda la Edad Media. Su sentido original era la conmemoración de la Anunciación³⁵, en tiempo de Adviento igual que lo hacía la

todo el Imperio de Oriente. En Roma se celebraba al menos en el siglo VIII. Desde luego, la piedad popular veneró la Asunción corporal de la Virgen María al cielo durante toda la Edad Media, mucho antes de que Pío XII lo proclamara como dogma de fe en 1950.

³² Parece que apenas trascendieron a la Península ciertos debates que entre el siglo IX y el XII planteaban la problemática de este privilegio de la Virgen.- J. FERNÁNDEZ CONDE: "Religiosidad popular y piedad culta", en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. GARCÍA-VILLOSLADA), II-2º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*. Madrid, B.A.C., p. 303.

³³ Pero téngase en cuenta que hasta el final del siglo VIII en la liturgia romana se empleaba más el término griego Dormición que el de Asunción; piénsese que en Etiopía se distinguía entre la Muerte de la santa Madre de Dios (16 de enero) y su Asunción (el 15 de agosto). P. JOUNEL: "El año", Sección II de la Parte IV "La liturgia y el tiempo", en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración.. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1992 (nueva edic. actualizada y aumentada), pp. 1028-1032.

³⁴ J. FERNÁNDEZ CONDE: "Religiosidad popular y piedad culta", en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. GARCÍA-VILLOSLADA), II-2º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*. Madrid, B.A.C., p. 303.

³⁵ El gozo de la Anunciación podía celebrarse con mayor libertad en diciembre que en Cuaresma (de cara al 25 de marzo), pero cuando en Castilla y León se abandonó el rito hispano y el misterio de la Anunciación se fijó el 25 de marzo como en Roma, quedó de todos modos vigente la fiesta mariana del 18 de diciembre. De hecho, parece que en todas partes en torno a estos días se recordaba de continuo aquel misterio producido con el saludo del ángel: en los monasterios se proclamaba solemnemente el Evangelio *Missus*

liturgia ambrosiana (último domingo de Adviento), y ello deliberadamente, según el canon 1 del citado Concilio X toledano, para evitar que la coincidencia con Cuaresma o con Pascua oscureciera la importancia del acontecimiento de la concepción del Verbo por María. Deliberadamente además, se sentía la decisión como antirromana, con un rechazo expreso a la fecha del 25 de marzo para la fiesta que perduró en la liturgia mozárabe hasta fines del siglo XI³⁶. Y de hecho, el sentido siguió siendo el del Adviento vivido con la Virgen: la espera gozosa de los hombres fundida con la de María, que se celebra con el canto del Magníficat en las vísperas pero acompañado de las antífonas de la *O* (así se hacía en el Medievo en muchos lugares de Occidente, entre el 17 y el 23 de diciembre) iniciadas con esa interjección (*O caeles pudica sponsa et Domini porta!, O Adonais!*, etc.) que dio lugar a la advocación de Nuestra Señora de la O.

Más arriba se recordó que las fiestas marianas oficiales en la archidiócesis de Toledo durante la baja Edad Media –según sínodos y concilios de la provincia– eran precisamente las cinco que se acaba de mencionar. Y además se añadieron otras dos, respectivamente en 1379 y en 1498: *Santa María de las Nieves* (5 de agosto)³⁷ y, con menos solemnidad, la *Presentación de María en el*

est. Vid. P. JOUNEL: “El año”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, p. 1028.

³⁶ Cfr. F.M. BELTRÁN TORREIRA: “San Ildefonso de Toledo y el culto a la Virgen en la Iglesia hispano-visigoda: problemas históricos y doctrinales”, en *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1988)*. Ciudad Real, 1990, pp. 439-449.

³⁷ La de Nuestra Señora de las Nieves fue fiesta local romana desde que en el siglo XIV se extendiera la leyenda de que Santa María la Mayor, de Roma, fue el resultado de que la nieve trazara el plano milagrosamente, en pleno verano. Parece que la fiesta alcanzó pronto un gran éxito. Según P. Jounel, esto ocurrió sobre todo en Francia (“Idem”, p. 1035), pero ya el Sínodo de Alcalá de la archidiócesis de Toledo la introducía también en 1379. La fiesta de la Presentación de María en el templo, que conmemoraba su consagración al Señor, fue difundida en Occidente por el caballero francés Felipe de Mézières que la había conocido en Oriente; el papa la aceptó en 1372 (P. Jounel: “Idem”, pp. 1034-1035). Cisneros la prescribió como solemnidad en la demarcación archidiocesana de Toledo en 1498 pero sin el deber de guardarla el pueblo.

Templo (20 de noviembre). Nótese que ni la Visitación, 2 de julio, ni la Concepción de María, 8 de diciembre, eran fiestas en la archidiócesis toledana³⁸.

Sobre esta relación, más adelante se podrá ver cómo los datos sobre advocaciones no abarcan todas esas conmemoraciones; se olvidan prácticamente las advocaciones de la Purificación, casi también la Anunciación, la Expectación del parto... Los votos de los pueblos sí canalizan una piedad sobreañadida a lo litúrgico en algunos de estos casos, según se verá más abajo.

En especial la última advocación citada, la Expectación del parto, permanece ausente de nuestro inventario de cofradías y ermitas. Y ello a pesar de que, al parecer, fue tan importante en la Península en la Edad Media. No conocemos sino una cofradía, pero en época posterior; lleva el nombre más popular de *Nuestra Señora de la O* y la documentamos en Almagro tardíamente, a partir de la segunda mitad del siglo XVI al menos³⁹. La piedad orientada a honrar a la Virgen bajo este título en Almagro pudo verse impulsada desde algún

³⁸ La de la Visitación se extendió con lentitud a lo largo del siglo XV, en iglesias locales y en las órdenes religiosas (aunque Urbano VI la había establecido para toda la Iglesia en 1389). La fiesta bizantina de la Concepción de Santa Ana (desde el siglo VIII) se convirtió en la Concepción de María en Occidente desde el siglo XII, al tiempo que se abría camino la fe en la inmaculada concepción de la Virgen. Inglaterra, Normandía y París en el siglo XII, y el impulso de los franciscanos en el XIII, contribuyeron a su difusión, hasta que Sixto IV estableció la fiesta para la diócesis de Roma en 1477, y mucho después, en 1708, Clemente XI la hizo obligatoria para todo el rito romano. La *definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María* por Pío IX en 1854, fue lo que terminó de configurar claramente la oficialidad, aunque este papa tomó como modelo en su fundamentación del privilegio de María los argumentos que ya expuso en su misa de la fiesta el citado Sixto IV desde 1477, pues en ella se profesaba el misterio sin ambigüedad alguna.- P. JOUNEL: "Idem", pp. 1033-1034.

³⁹ La Cofradía de Nuestra Señora de la O se creó en la iglesia parroquial almagraña de Madre de Dios (no en la de San Bartolomé), por lo que la existencia de aquélla forzosamente tuvo que arrancar al menos de mediados del siglo XVI, que es cuando se añade el templo de Madre de Dios como parroquia a San Bartolomé y a San Sebastián, o bien se añade a San Bartolomé sustituyendo a San Sebastián. Es decir: no cabe la posibilidad de que, existente antes esa cofradía mariana, nosotros no la hayamos documentado. La indicación procede de unas series documentales de imposición y reconocimiento de censos en favor de esta cofradía, con fechas de 1555 a 1837. Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real, Clero, Caja nº 363.

estímulo exterior; pero por otra parte, quizás la existencia de esta cofradía en época moderna ha de verse como un testimonio de que la advocación se había mantenido como objeto de devoción del pueblo en los siglos medievales en la zona del Reino de Toledo, aún sin dar lugar a la constitución de hermandades o erección de ermitas en el Campo de Calatrava.

Por otra parte, además de las fijadas por la liturgia como solemnidades, había otras fiestas marianas, conmemorativas de episodios de su vida, que el pueblo celebraba por votos; a lo que se ve, agradaba a los fieles multiplicar las ocasiones de venerar a la Virgen rememorando hechos evangélicos; la fiesta de las Bodas de la Virgen y San José instaurada por alguna localidad, y el culto a Santa Ana, no traducido en una fiesta oficial pero sí bastante extendida espontáneamente la costumbre de guardarla, son buenos ejemplos de ello (*vid. infra*). Y por supuesto, los epígrafes dedicados a las advocaciones, tanto las de iglesias parroquiales como las de las ermitas, permiten comprobar la variedad de formas que presentaba la piedad mariana del pueblo, que desbordaba las fiestas litúrgicas estrictas.

B) SAN JUAN BAUTISTA.

También tenemos noticias de la devoción por la *Natividad del Bautista*. En cambio, carecemos prácticamente de datos sobre los modos de celebración de esta fiesta. En todo caso, una prueba evidente de fervor es que además tener su celebración litúrgica correspondiente, los diversos títulos de la Virgen y el de San Juan eran los preferidos en la piedad de las gentes cuando seleccionaban a sus patronos para iglesias parroquiales, cofradías y ermitas. No se consideraba que ya de por sí la importancia intrínseca que la fiesta tenía en la liturgia bastara como

vía de expresión de la piedad; esta se veía corroborada y multiplicada en sus formas, a base de dedicar templos y hermandades a la Virgen y al Precursor.

La fiesta del nacimiento de San Juan Bautista el 24 de junio era una de las principales en el año litúrgico, pero además, puede suponerse, a tenor de lo que ocurría comúnmente, que la harían muy atractiva ciertos elementos de la celebración –de origen pagano, como no puede ser menos en el solsticio de verano–. En otros lugares, se sabe que junto con las horas y la misa, había abundancia de juegos, desfiles, batallas simuladas, colaciones y otras diversiones⁴⁰; en las tierras del Campo de Calatrava al menos hoy aún son frecuentes los pasos de hogueras y ciertas prácticas de cortejo en la noche previa, la “noche de San Juan”.

C) LAS PASCUAS.

Por otro lado, puede suponerse que, como en todos sitios, sería muy celebrada comunitariamente la *Navidad* (con sus ancestrales entronques con las fiestas en torno al solsticio de invierno, y la conocida cristianización del culto al sol, *Summus Deus*), sobre todo desde la revalorización de la vida evangélica de Jesús y de la tan humana maternidad divina de María, con las posibilidades de las representaciones dramáticas –o al menos, pequeñas escenificaciones dialogadas– ya en el siglo XV en lengua romance dentro de las iglesias, etc. En el ciclo navideño integramos la observancia y solemnización litúrgica de los días 26, 27 y

⁴⁰ Así ocurría en otros lugares, donde ha podido estudiarse: por ejemplo, en lugares de Andalucía en el siglo XV, en Jaén en particular.- J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, en *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II. Santa Cruz de Tenerife, 1982, pp. 293-294.

28 de diciembre; además, la Circuncisión del Señor del día 1 de enero (sacralización de fiesta pagana clásica⁴¹, y por ello –es de suponer– de tradición celebrativa, como otras) y la Epifanía con su Octava. Realmente, sobre el grado de celebración y la participación de las gentes apenas poseemos testimonios. Sí tenemos noticia de que el día siguiente a la Navidad, o día de *San Esteban* (26 de diciembre), gozaba también del aprecio del pueblo y era muy celebrado, hasta el punto de ser dedicado a sufragios colectivos por las almas de difuntos bienhechores de iglesias locales⁴². Y la celebración de la Epifanía cobraría un relieve litúrgico al menos, sin duda, a tenor de algunos ornamentos descritos en los inventarios, como cierto “frontal de lienço pintado con la Adoracion de los Reyes”⁴³.

En general, las tres Pascuas podrían responder a la demanda popular con sus escenificaciones, al menos la de Navidad y la de *Pasión-Resurrección*; tal vez fuera menos comprendida la de *Pentecostés* y existiera menos participación en ella, pero no hay que presuponerlo. En otras partes, no lejanas al territorio del Campo de Calatrava (las diócesis de Jaén y de Córdoba en concreto) se ponían en juego ciertos símbolos del Espíritu Santo, que por otro lado resultan de difícil interpretación⁴⁴.

Es difícil reconstruir la vivencia del triduo pascual. Al menos, los inventarios de las iglesias ofrecen algunas pistas.

⁴¹ Por ejemplo: MARTÍN DE BRAGA: *Sermón contra las supersticiones rurales*. Texto revisado y traducción de R. JOVÉ CLOLS. Barcelona, 1981. Son de interés las páginas del *Sermón* y las notas a la edición, sobre los ritos de las calendas de enero o año nuevo con sus significados augurales, y sus pervivencias en la Alta Edad Media, pp. 43 y 66-71.

⁴² 1510, julio, Porzuna, igls. San Sebastián y San Cristóbal. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.076, núm. 26, fol. 283v.

⁴³ 1495, mayo 24, Manzanares. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6. 109, núm. 37, fol. 131v.

⁴⁴ Las gentes soltaban lagartos y sabandijas por las iglesias.- J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 295. El autor apunta la relación pagana entre la salamandra y su correspondencia con el espíritu elemental del fuego.

Antes de la Semana Santa, lo que es seguro es que la larga *Cuaresma* se escenifica visualmente en los templos con una enorme profusión de *paños negros* que cubren altares e imágenes. También se velaba con cortinajes el altar mayor; las cortinas para poner delante de la mesa sacra en este tiempo litúrgico se citan muy a menudo entre el ajuar de los templos parroquiales⁴⁵.

En el Jueves Santo se instalaba el “monumento” con el sagrario muy adornado, gradas, verjas, según algunos inventarios, al que, como se ha recordado, se conduciría solemnemente la Eucaristía en procesión. El Viernes, quizás el antiquísimo rito de la adoración de la Cruz⁴⁶ se resolvía en los besos que, sabemos, recibían ciertas cruces. También hay constancia del rito del oficio de Tinieblas: lo atestiguan libros con ese oficio (“unas lamentaciones de las tyniebras”⁴⁷, “matracas” de las tinieblas, el muchas veces citado “candelero de las tiniebras”...). Y en todos los templos se colocaría el Cirio Pascual –bien visible, puesto sobre un “pie” que a veces citan los inventarios–, que se encendería en la vigilia de la Pascua, noche de la Resurrección.

D) TODOS LOS SANTOS.

Tenemos también alguna noticia de que los fieles valoraban precisamente algunos de los otros días menos reflejados en advocaciones, como el de *Todos los*

⁴⁵ Por ejemplo, entre muchas otras, es citada “una cortyna para delante del altar en la Quaresma” en 1495, mayo 24, Manzanares. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.109, núm. 37, fol. 131v.

⁴⁶ P. JOUNEL: “El ciclo pascual”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración.. Introducción a la liturgia*, pp. 934-935.

⁴⁷ 1502, enero 2, El Viso, igl. Santa María. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 22, fol. 10v.

Santos. Éste es un título que no hemos encontrado utilizado para iglesias parroquiales, ni tampoco les estaban consagradas ermitas ni cofradías, a pesar de tratarse de una de las fiestas más importantes y solemnes en todo el calendario litúrgico. Pues bien, en efecto, en algunos testamentos era una fiesta escogida para el anual aniversario *pro anima*⁴⁸. Pero es difícil conocer hasta qué punto era intenso su arraigo popular. Quizás éste se vio reforzado si se identificaba con el sentido del siguiente día de *Difuntos*⁴⁹ –no era festividad obligada–. Es una equivocación posible, según parece por la elección del día para encargar exequias en testamentos, como se ha dicho, y también por la costumbre entre la gente pudiente de suministrar “ofrenda de pan vino y çera” “por Todos Santos” como modo de que rueguen por su alma en un convento o iglesia⁵⁰. Sabemos de cierto clérigo que entendía ambos días con el mismo sentido funerario, siendo incluso racionero catedralicio: dejaba mandado en su testamento que el día de Todos los Santos y el de los Difuntos se cubriría su sepultura, e iluminada por hachas junto a ella habría vigilia y misa; dos mujeres pagadas con 30 mrs. para ello *guardarían la sepultura* y rezarían por el alma del finado durante estos dos días⁵¹.

⁴⁸1481, febrero 16, Sevilla. Testamento de Juan Fernández de Almonacid, racionero de Sevilla. Traslado de 1487, agosto 1, Almonacid.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.111, núm. 3, fol. 228r.

⁴⁹ Como se sabe, la fiesta en honor de Todos los Santos (1 de noviembre) es más antigua: su origen se remonta al año 610, en que el papa Bonifacio IV dedicó el antiguo Panteón de Roma a Santa María y a los Mártires; más tarde la fiesta se extendió a todos los bienaventurados.- A. MONDRÍA, S.J.: *Misal completo para uso de los fieles*. Valencia, 1941, p. 1162. Sobre la consagración de Santa María de los Mártires in Rotondo: L. SUÁREZ: “Bonifacio IV”, en J. PAREDES (dir.): *Diccionario de los Papas y los concilios*. Barcelona, 1998, p. 75. La fiesta de Todos los Fieles Difuntos, o de las Ánimas (2 de noviembre), fue introducida por el abad San Odilón de Cluny en el 998 (A. MONDRÍA: *Ibid.*, p. 1164; A. VAUCHEZ: *La espiritualidad del Occidente Medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid, 1985, p.39), y pronto se empezó a guardar como tal fiesta en algunos lugares, pero esto no fue general.

⁵⁰ 1324, enero 4, Córdoba. Testamento de doña Mencía. A.H.N., OO.MM., Ctiva., Secc. Dip0lomática, Carp. 464, núm. 222.

⁵¹1481, febrero 16, Sevilla. Testamento de Juan Fernández de Almonacid, racionero de la iglesia catedral de Sevilla (traslado en 1497, agosto 1, Almonacid). A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.111, núm. 3, fols. 228r-228v.

El equívoco ha sido pertinaz en el transcurso de los siglos, a pesar de carecer de base teológico-litúrgica⁵². Como se sabe, en la fiesta en honor de Todos los Santos se venera al deslumbrante cortejo de los bienaventurados del cielo que ya triunfaron; por el contrario, al conmemorar a Todos los Fieles Difuntos, se trata de recordar a las almas santas que permanecen cautivas en el Purgatorio, o bien para expiar sus culpas veniales, o para satisfacer la pena temporal por sus pecados mortales ya perdonados, así que las múltiples misas (y sufragios) que cada sacerdote puede celebrar ese día están especialmente dedicadas a socorrer a las Ánimas del Purgatorio.

Contamos también con otra alusión a la fiesta de Todos los Santos: se trata de cierta práctica que se realizaba durante la misa mayor de ese día, en la que intervenían las gentes, y que los visitantes calatravos vieron la necesidad de regular. Consistía en un auténtico aluvión de demandas de limosnas, protagonizado por “demandadores” con sus bacines, cada uno de parte de una institución o para fines distintos. Eran siete al menos, laicos que se entremezclaban desordenadamente entre los fieles que asistían a la celebración litúrgica⁵³. Por ello hablábamos de la participación seglar en estas prácticas, y lo más interesante de la noticia es que vienen a ser reflejo de una buena concurrencia de fieles a la misa de Todos los Santos.

Los freiles calatravos atestiguaban que esto sucedió también en el domingo siguiente a la fiesta que hemos citado. La multiplicación de demandas, ¿era un uso peculiar del día de Todos los Santos y los siguientes a la fiesta? Sospechamos que no era así, y que debía de ser común a las misas mayores celebradas todos los domingos. Pero es posible que los “bañadores” aprovecharan las fiestas más solemnes, con su mayor afluencia de gente, para hacer sus demandas en el momento previo al Ofertorio. La referencia al día de Todos los Santos debe de ser

⁵² A pesar de ello, aún hasta en nuestros días ha dado pie a prácticas tradicionales de visitas a cementerios y cuidado de tumbas de los familiares.

⁵³ 1538, octubre 28, Malagón, igl. Sta. María Magdalena. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 18, fols. 35r-35v.

casual, resultado de la coincidencia de la estancia de los visitantes en la villa, Malagón. Pero al menos, como se ha apuntado, es innegable que las gentes acudían masivamente a la celebración de la misa mayor conmemorativa de todos los bienaventurados de la Iglesia triunfante.

Sobre el resto de las fiestas prescritas por la Iglesia, se incluirán algunos comentarios, cuando los datos lo permitan, en los apartados referidos respectivamente a las devociones tributadas a *Dios*, la *Trinidad*, *Jesucristo*; los *santos* (de la de Todos los Santos ya se ha tratado), y la *Virgen María*.

**III. DIOS, LA VIRGEN Y LOS SANTOS:
LA PRÁCTICA DEVOCIONAL A
TRAVÉS DE LAS ADVOCACIONES
Y OTROS INDICIOS**

En el panorama de la vida religiosa del señorío calatravo, no puede dejar de tratarse la devoción a la Virgen María y a los santos –aunque también la tributada a Dios mismo, ya en parte estudiada en cuanto devoción eucarística–, como capítulo que es de gran importancia en el marco de la religiosidad popular¹.

No cabe duda de que las advocaciones de los centros religiosos constituyen un buen indicador de las devociones y cultos más arraigados, en una zona y en una época determinadas, a los intercesores celestiales: la Virgen María, los ángeles, los santos; e igualmente, en la variedad de dedicaciones de los templos encuentra un lugar –más escaso– la devoción a Jesucristo, a Dios Trino y al Espíritu Santo. Con ello, la titularidad de las cofradías, acogidas a la protección de unos u otros y dedicadas a su veneración, aportan información sobre cómo se orientan las preferencias piadosas en los laicos. En relación con esta vía de religiosidad de los fieles, espontánea y organizada a la vez, no hay que olvidar las ermitas, lugares de culto objeto de gran veneración, en torno a cuyas imágenes o patronazgos se conforman también cofradías.

El catálogo de advocaciones o dedicaciones, en suma, aparece como una muestra bastante fiel de los fervores diferenciados del pueblo. Como siempre, imbricados éstos con la preferencia eclesial jerárquica sobre los cultos obligados o convenientes, sin que ello suponga imposición de la jerarquía ni oposición entre ésta y el pueblo, pero tampoco la pasividad de los fieles ni su aceptación idéntica de las propuestas del clero y la autoridad calatrava.

¹ Tanto si se entiende la religión “popular” como lo “creado” por el pueblo (concepción romántica), o como lo recibido por el pueblo o, en tercer lugar, como lo que está destinado al pueblo. Son las preguntas sobre el sentido de *lo popular* que plantea J.-C. SCHMITT en su amplia recensión sobre la obra reeditada de E. Delaruelle: “‘Religion populaire’ et culture folklorique”, *Annales, Économies, sociétés, civilisations*, 31 (1976), p. 942.

Así, resulta esencial para tratar este tema de las devociones, en nuestro caso, la obtención de una relación de las advocaciones vigentes en el señorío calatravo en las categorías mencionadas (parroquias, ermitas, cofradías...), derivada sobre todo de las visitas pero también de algún otro tipo de fuente. En este capítulo se ofrecerán los datos organizados a conveniencia según el aspecto que se esté tratando, pero la lista sistemática de las iglesias y demás indicadores documentados, correspondientes a las localidades del señorío calatravo por orden alfabético, puede consultarse en el *Apéndice* final de este trabajo².

Por lo tanto, la encuesta sobre los cultos más difundidos en el Campo de Calatrava será en parte lo que aquí se aportará, y ello en buena medida a través de las advocaciones. Pero no debe olvidarse el objetivo de fondo, que no se limita a la obtención de inventarios más o menos completos. En efecto, los recuentos de advocaciones han de estar al servicio de un análisis comparativo de los resultados. No se eludirá el intento de aproximación al porqué de la difusión de unos u otros cultos, y al significado global del panorama que obtenemos. Y naturalmente, una pregunta que no puede dejar de plantearse es la del papel desempeñado por la Orden Militar de Calatrava.

Todo esto, con la lógica cautela, una actitud necesaria no sólo en la fase de explicación, sino también para abordar los datos cuantitativos, que no por su neutralidad descriptiva reflejarán siempre, necesariamente, el grado real de fervor o intensidad en el sentimiento religioso. En efecto, debe tenerse en cuenta, como consideración metodológica, que podemos emplear cifras y porcentajes de las advocaciones y verlos, sin duda, como una *orientación* para conocer la

² “Relación de iglesias parroquiales, cofradías, hospitales y ermitas documentados en los dominios de la Orden de Calatrava”, entre el siglo XIII y mediados del XVI aproximadamente (ampliados hacia atrás y hacia adelante esos límites a veces, en otras ocasiones muy reducidos al final del XV y comienzos del XVI). Dentro de dos grandes bloques, 1) *Campo de Calatrava* o zona meridional, y 2) *Tierras septentrionales*, se presenta un catálogo cuádruple de iglesias parroquiales, cofradías, hospitales y ermitas, por ese orden. La relación se organiza por orden alfabético de localidades, distribuidas en grupos según su pertenencia a un arciprestazgo y, dentro de él, al mismo arciprestazgo.

popularidad de los cultos. Pero con reservas sobre su carácter absoluto, pues cabe una gran variedad de situaciones posibles: ermitas con un culto que esté languideciendo, santos sin hermandades ni santuarios específicos pero muy honrados en fiestas suyas de particular arraigo, etc. Hay también devociones personales prácticamente imposibles de conocer, quitando los indicios de las donaciones y de las misas *pro anima* encargadas para ser dichas en fiestas concretas³.

En suma, ha de complementarse el dato de las dedicaciones concretas con *otros indicadores* de sentimiento y prácticas devocionales.

Primero, además de las dedicaciones nominales, en el haber de los santos y de las advocaciones marianas más afamados habría que añadir la práctica de los *votos*, fiestas guardadas cívicamente por todo un pueblo que se ha comprometido a ello para honrar a un protector en recuerdo de un suceso memorable en el que manifestó amparo al pueblo o para impetrar su auxilio frente a futuros peligros. Los votos pueden corresponderse con las advocaciones documentadas o no, en una gama variada de situaciones⁴. Constituyen una vía muy rica para conocer las devociones populares, pero sólo los conocemos por las “Relaciones” o encuestas que Felipe II ordenó confeccionar al filo del último cuarto del siglo XVI y cuyas respuestas enviaron muchos de los pueblos del Campo de Calatrava. La

³ La piedad personal en capas sociales más altas no es imposible de conocer si ha dejado constancia en fuentes historiográficas (así, la famosa Crónica del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo) o bien –algo más improbable– en inventarios *post mortem* de libros piadosos. Todo ello queda fuera de las posibilidades de este estudio.

⁴ Podían votarse fiestas en honor de santos que ya con anterioridad, tuvieran su imagen, su ermita y cofradías consagradas a ellos, con lo que un culto ya conocido se vería revitalizado; o bien podría comenzar a erigirse una ermita en su honor, a partir del auxilio dispensado por el santo invocado. Incluso es posible que en algún santo coincida la escasez de advocaciones con la existencia de votos, que entonces acreditan un culto colectivo y amplio hacia él (sin ermita ni cofradía propias, bastaría una imagen suya para tributarle el culto exigido por el voto): la imagen puede estar en una iglesia parroquial de otro santo titular, o de la Virgen, caso de imágenes de San Roque sacadas en procesión con solemnidad el día de su fiesta por voto a raíz de una epidemia de peste, aunque no haya en tales lugares templos dedicados al santo.

información aportada por los redactores locales adolece a menudo de imprecisión cronológica (si bien en ocasiones se insiste en que se observa el voto “desde muy antiguo” en la villa, e incluso puede fijarse la fecha del voto). Más adelante veremos cómo pueden ser explotadas estas noticias⁵, en combinación con otros datos entre los que figuran nuestros propios registros de advocaciones (sobre todo, la cronología de las ermitas), y en el marco cronológico más cercano al periodo que nos interesa⁶. De todos modos, es obligado hacer referencia a los estudios que se han ocupado ya de inventariar e interpretar las noticias de carácter religioso procedente de las “Relaciones”⁷.

Hasta aquí, hemos reseñado manifestaciones colectivas de las devociones que se encauzan de forma oficial (titularidad de las mismas parroquias) o, en todo caso, de forma organizada y comunitaria a través de asociaciones devotas y caritativas (advocaciones de las cofradías), o a través de centros de culto dentro o fuera de villas y lugares (ermitas), que actúan como foco de una piedad que puede ser colectiva o individual, y que puede verse o no expresada litúrgicamente. También de carácter organizado y comunitario, aunque locales, son las prácticas de los votos.

Pero la religiosidad no se agota en esas expresiones. Actos externos de devoción, por un lado, y plegarias, de otro, pueden acompañar en todo tiempo la vida de las gentes en función de sus necesidades y emociones. Esa devoción sostenida pero asistemática, y marcada por preferencias particulares, es muy difícil de conocer. Ahora bien: datos sobre tiempos, lugares y objetos sagrados –u

⁵ *Vid. infra* el capítulo 3 de esta misma sección VI, dedicado a “Otros indicadores de la devoción a la Virgen y a los santos”.

⁶ En su sentido más amplio, es la época comprendida entre los siglos XIII y mediados del XVI; en el más restringido, sería el periodo de las décadas finales del siglo XV y las primeras del XVI, alargado a mediados de esta centuria.

⁷ El marco geográfico es más amplio, el de la llamada Castilla La Nueva.- *Vid. W.A. CHRISTIAN, Jr.: Religiosidad local en la España de Felipe II.* Madrid, 1991. Y también: F.J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA: *La mentalidad en Castilla La Nueva en el siglo XVI. Religión, economía y sociedad según las “Relaciones Topográficas” de Felipe II.* San Lorenzo del Escorial, 1986.

objetos relacionados con el mundo sagrado de la Madre de Dios y de los santos— pueden dejar entrever algo al respecto. Así, mandas testamentarias de misas *pro anima* u otros oficios que deben decirse en ciertas fiestas; donaciones a favor de una u otra imagen; y la mera existencia de imágenes en los templos, con sus altares, que vienen a añadirse a la imagen principal perteneciente al titular de la iglesia..., todo ello contribuye al conocimiento de cuáles eran los santos más venerados, qué devociones eran más vivas y cuáles entre los misterios de la fe — plasmados en el ciclo litúrgico— eran más del gusto popular.

**III.1. LA DEVOCIÓN SEGÚN LAS
ADVOCACIONES DE PARROQUIAS,
ERMITAS Y COFRADÍAS.**

Una primera parte del estudio de las devociones se referirá a la **devoción a Dios**, como tal **Dios Creador**; como **Jesucristo**; como **la Trinidad** y como **Espíritu Santo**. Aquí serán examinados conjuntamente los datos procedentes de las advocaciones y los indicios que nos llegan por otras vías variadas, sin separar una y otras formas de manifestación de piedad. La razón es que, en realidad, son muy escasas las dedicaciones de parroquias, ermitas y hermandades a Dios, aunque aumenta algo la proporción si se incluyen las cofradías del Corpus Christi. Por lo tanto, con ello integraremos lo conocido a través de los testamentos, las imágenes, las fiestas litúrgicas, las prácticas piadosas en torno a la Cruz, etc.

En cambio, en la segunda parte, más amplia, la relativa al **culto a la Virgen María y los santos** (en realidad, la Virgen, los ángeles y los santos), sí creemos conveniente presentar separadamente el panorama de las *advocaciones*, de un lado, y lo que podemos llamar *otros indicadores de culto y devoción*, de otro.

- En efecto, la piedad orientada a los santos y las santas, y a la Madre de Dios, queda muy bien manifestada en la amplia gama de dedicaciones escogidas para los lugares de culto (templos parroquiales y ermitas), las cofradías y los hospitales –cuando éstos tienen alguna consagración piadosa particular–. Los patronazgos son un exponente rotundo de devociones socialmente arraigadas. Hay también una razón metodológica para su tratamiento particular, y es que estos datos pueden ser tratados de forma cuantitativa. La relación de los santos titulares convertida en gráficos y estadísticas facilita en gran medida el análisis comparativo del mayor o menor arraigo de los cultos. Y realmente, *grosso modo*

la base de la información para nuestro estudio sobre las diferentes devociones la constituyen las advocaciones.

Con todo, parece oportuna la siguiente distinción: se van a estudiar por separado las advocaciones de las *parroquias*, de un lado, y las de *ermitas*, *cofradías* y *hospitales*, de otro.

Y es que la dedicación de los templos parroquiales representa una forma de piedad identificada con la institución local (con las connotaciones que lo *institucional* tiene, referidas aquí a la realidad de un elenco más limitado de patronazgos, que además siempre responden a los más importantes y se mantienen en la pura oficialidad), mientras que las advocaciones de santuarios, hermandades y, en su caso, hospitales, permiten expresar las devociones de un modo más espontáneo, más diversificado y directamente conectado con las preferencias de la piedad popular. Al menos, cabe admitirlo así en líneas generales⁸.

- Ahora bien, al margen de las advocaciones no han de olvidarse los *otros indicadores de culto y devoción* (a veces, sólo *indicios* dispersos sobre variantes de la religiosidad del pueblo). Se ha sugerido ya cuáles pueden ser: las encomendaciones en los testamentos; los votos locales, con sus opciones preferenciales; las imágenes y la iconografía en general; la diferente aceptación popular de las fiestas litúrgicas oficiales; algunas noticias sobre formas de

⁸ A decir verdad, en lo referente a las cofradías esta diferenciación no siempre tiene sentido, pues la advocación de muchas coincide con la de la iglesia mayor. Y en general, muchas cofradías tienen su sede en el templo parroquial del lugar. No sólo ocurre esto cuando la hermandad está bajo la misma dedicación de la Virgen o el santo titular de la parroquia, sino otras veces en que es en la iglesia mayor –y no en una ermita– donde se halla la imagen que veneran las cofradías (a veces, con su propia capilla; otras, sólo con un altar, bien particular o bien compartido con otras imágenes). Y por lo que respecta a los hospitales, no suelen tener advocación propia, sino, en todo caso, la de la cofradía que los sostiene y atiende, cuando es así; de hecho, los hospitales que dependen de los concejos no acostumbran a tener ningún nombre de santo o de la Virgen: en consonancia con su modestia, las fuentes los nombran simplemente como “el hospital” de la villa de que se trate, del concejo, etc., sin que parezcan tener entidad suficiente como para recibir una denominación que indique su consagración a un intercesor celestial.

celebrar las fiestas; la reflexión sobre la inserción de los cultos en el ciclo agrícola anual, etc. Todo ello no siempre es tan sistematizable como las advocaciones y a veces no lo es en absoluto. Además, emerge ocasionalmente en las fuentes. Y corresponde a veces a fechas tardías, como ocurre con bastantes de los votos, aunque de todos modos éstos ratifican qué patronazgos especializados se asignan a los diferentes santos, lo que ayuda a explicar su popularidad incluso en épocas previas al voto. Pero este conjunto de evidencias puede aportar una visión de la religiosidad complementaria a la mera relación de titularidades de iglesias y hermandades. Lo deseable será integrar finalmente todas estas informaciones.

Con una observación sobre el alcance de este estudio y su ámbito espacial terminamos estas páginas introductorias.

No se pretende aquí realizar un análisis en profundidad de las raíces de conductas y preferencias devocionales, ni retomar reflexiones sobre aspectos genéricos de la “religiosidad popular”, ya bien estudiados desde los enfoques de la historia social de la Iglesia más apoyados en la antropología. Aspiramos a dejar constancia de una serie de manifestaciones de cultos y devociones, o tendencias devocionales, sistematizando los datos lo más posible y recurriendo a tipificaciones coherentes que ayuden a obtener una visión de conjunto de todo ello.

Ahora bien: por otra parte, no es posible renunciar al análisis; la exposición más descriptiva de la fenomenología de las devociones no implica prescindir de un intento de explicación, en la medida en que sea posible. El por qué de los cultos, el significado que tienen en conjunto, y ello en relación con la cronología del poblamiento y con el espacio entre Toledo y Andalucía que ocupa el Campo de Calatrava; incluso el grado de influencia que puede tener la Orden de Calatrava, o no, en las devociones..., todas ellas son preguntas de fondo que deben plantearse. Sin embargo, evitaremos la atomización: exigiría un estudio monográfico sobre este tema, y la concurrencia de más abundantes y más variadas fuentes, el profundizar en cada devoción mariana o de cada santo diseccionando

los aspectos diferentes de su sentido (el aspecto cultural, las expectativas de protección-sanación más o menos contaminadas de superstición; el elemento festivo-cívico, el por qué del culto y la procedencia, etc.).

En esa línea, se impone remitir a las conclusiones finales, a modo de refundición de lo que puede extraerse de las advocaciones, de un lado –datos más objetivos y cuantificables–, y de los demás indicadores, de otro –datos más subjetivos o, lo contrario, estereotipados, y dispersos. Unas consideraciones reflexivas que tratarán de sintetizar las líneas devocionales más importantes en los aspectos que resulten de interés, y donde el panorama obtenido a través de las advocaciones podrá ser corregido, matizado o confirmado en su caso.

Todo lo anterior justifica que se vea limitado el estudio al Campo de Calatrava y que las que llamamos “tierras septentrionales” del señorío calatravo queden fuera. Por un lado, porque, como se ha dicho, se pretende articular estadísticamente datos cuantitativos de advocaciones, y la información al respecto es mucho más abundante en la zona meridional (cuenca del Guadiana). El extender el muestreo también a los arciprestazgos de Zorita y Almoguera y los toledanos de Illescas, La Guardia, etc., no añadiría nada importante y en cambio restaría homogeneidad y coherencia al estudio de las advocaciones en los niveles de parroquias, ermitas, cofradías y hospitales. Por otra parte, se pretende combinar la mencionada información de las dedicaciones y patronazgos con otros indicadores, y –de nuevo– estos son también más abundantes en el Campo de Calatrava (sobre todo, a causa de la mayor amplitud de la jurisdicción eclesiástica de la Orden aquí, y por ello, la mayor riqueza de información contenida en las visitas).

Así, pensamos que queda justificada la restricción geográfica a las tierras calatravas del Campo homónimo, en aras de una mayor cohesión interna de esta parte del estudio que incluye cuantificaciones.

Y también porque creemos que ya de por sí es suficientemente significativo.

Es decir, el interés puede consistir no ya en lo que pueda tener de específico el panorama de las prácticas devocionales en esta zona, sino porque el resultado puede resultar representativo, en tanto que conocimiento aproximado de las devociones en un área compacta del señorío de una Orden Militar; que se forma en la baja Edad Media sin partir apenas de poblamiento anterior –y por lo tanto, de tradiciones cristianas previas sólidas– ; y que además, desde el punto de vista socioeconómico, es un territorio de un marcado carácter rural.

En realidad, el conjunto de los cultos no varía mucho para las tierras de Zorita y Almoguera (arcedianato de Guadalajara), que son las más similares a las del Campo de Calatrava por la proyección religiosa de la Orden Militar, aunque haya diferencias en ello. De todos modos, cuando sea necesario se recurrirá como término de comparación a lo conocido para las devociones de la zona alcarreña. Y en todo caso, puesto que en modo alguno es desdeñable el conocimiento del muestrario de las advocaciones en su realidad más local, la concreta y propia de cada lugar, puede recurrirse a la consulta del mencionado *Apéndice* final de este trabajo, que reúne datos documentados o recopilados por nosotros en cuanto a la existencia y dedicaciones de templos parroquiales, ermitas, etc., en cada caso; un inventario que debe entenderse con las lógicas cautelas y limitaciones en lo que toca a su exhaustividad⁹.

⁹ Los datos no siempre abarcan todas las localidades, ni en cada una todas las ermitas o cofradías existentes. Tampoco es siempre posible conocer el nombre de los centros de culto, más allá de su existencia. Los frecuentes despoblados que en el siglo XIV parece que se produjeron en las tierras alcarreñas limitan aún más la información que hubiéramos podido reunir a partir de las visitas calatravas realizadas al final del siglo XV y comienzos del XVI.

Capítulo 1

LA DEVOCIÓN A DIOS, A LA SANTÍSIMA TRINIDAD, A JESUCRISTO.

Quizás más en este tema que en el de la devoción a la Virgen y a los santos, hay que tener muy en cuenta –junto con las advocaciones y otros signos de devoción– las *festividades oficiales* fijadas por la Iglesia para todo el año, puesto que las más importantes son las fiestas cristológicas y, en particular, las que marcan las tres Pascuas: Navidad, Resurrección y Pentecostés.

Interesaría aproximarse a su proyección sobre el pueblo (no, en este caso, a otros aspectos como los de tipo formal litúrgico), y ello es muy difícil de conocer. Sin embargo, no se puede dejar de mencionar la omnipresencia del Dios Trino en el propio desenvolvimiento del año litúrgico, bajo el recuerdo de unos o de otros misterios de la fe cristiana y de la historia de la salvación, porque de no ser así, cabría el riesgo de minusvalorar la propia devoción a Dios en la vida religiosa de los fieles y sobredimensionar la piedad mariana y hacia los santos porque las menciones explícitas sean más abundantes.

Igualmente, parece ser éste el lugar más indicado para recordar, como cuestión previa, la noción de *devoción* como equivalente, en la Edad Media y, desde luego, a tenor de nuestras fuentes, a dignidad, honestidad y buen orden en el culto, y no tanto identificada la noción como piedad emotiva y de adhesión o identificación amorosa con Dios, la Virgen o los santos. Con todo, no hay que olvidar ciertas referencias en los textos que también entienden la devoción como una orientación piadosa y bien ordenada del espíritu hacia lo sagrado.

1.1. LA DEVOCIÓN COMO DIGNIDAD DEL CULTO.

De hecho, la devoción a Dios va aneja al propio *culto habitual*, al hecho de asistir periódicamente a la misa mayor de los domingos, y si es el caso, a los oficios divinos –tercia, vísperas–. La devoción al Dios Padre, a Jesucristo y al Espíritu está en la misma naturaleza de la liturgia, si hay una mínima participación y existe una idea de la honra, veneración y reconocimiento que Dios como Señor merece. Tal es el sentido que, pensamos, se desprende de las recomendaciones, prohibiciones y admoniciones de los visitadores calatravos cuando pretenden que el pueblo sea “movido a devoción”: es equivalente a ser *cumplidor* y realizar las prácticas cultuales con *unción y respeto*. Y para los clérigos, el celebrar los oficios devotamente equivale a hacerlo con *dignidad*, sin que lo externo tenga menor importancia que lo interno; una dignidad que se acompaña del suficiente distanciamiento de lo profano, incluidos los fieles laicos, cuya mejor manifestación es la propia distancia física.

Así, según indicaban los visitadores de la Orden durante su visita a la iglesia parroquial de Valdepeñas, no era devoto que los clérigos que decían la misa se bajasen del altar a sentarse entre los seglares en los días en que había sermón, mientras el orador se dirigía a la gente, algo que los propios freiles inspectores presenciaron¹⁰. Otras veces, se pone en relación la devoción del

¹⁰ Antes bien, debían hacer sobre las gradas del altar mayor tres sillas para que allí tomaran asiento el presbítero, el diácono y el subdiácono, porque el sentarse “en un escanno entre los seglares (...) es cosa muy fea e mal pareçiente en una yglesya tan honrrada e pueblo tan prinçipal y aun en otro de menor calidad”.- 1537, septiembre 6, Valdepeñas. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 9, fols. 239v-240r.

pueblo con la limpieza que los sacristanes deben procurar en los altares, las palias y el templo en general.

En la misma línea, recuérdese que, según se estudió, quedaba muy clara en la piedad hacia Cristo en la Eucaristía la equiparación de la devoción con la idea de *honra, servicio, decencia* (de la ornamentación y de los paños, corporales y cálices adecuados, etc.); por ejemplo, así se ponía de manifiesto al apremiar los visitantes a los concejos e iglesias sobre el arreglo de los sagrarios, incluso sobre la limpieza no ya del altar sino del propio templo

Igualmente, en otro orden de cosas, la continua *devoción* a Dios mismo (al menos, en paridad con la devoción a los santos intercesores) se evidencia en la *universalidad y popularidad de la oración* básica dirigida a Él: el *Pater noster*. Y con ello, la *profesión completa de fe*, el *Credo*. Eran las plegarias que ningún cristiano debía desconocer, aunque a decir verdad, se colocaban en igualdad con ellas el *Ave Maria* y la *Salve Regina*. Tan consciente de ello se era, que en cierta ocasión la propuesta de fijar un maestro asalariado para que lo enseñara partió de los mismos oficiales concejiles, quienes se dolían de la ignorancia de tantas criaturas del pueblo, “syendo cosa tan neçesaria a la salvaçion de las animas averse de saber”¹¹, lo que achacaban a la falta de enseñantes. Así fue en efecto como en la villa de El Moral los visitantes calatravos, por sugerencia de su concejo, dieron licencia para que cierta persona enseñara la doctrina a niños y mayores. Habría de reunirlos a toque de campana en una ermita e instruirlos en la doctrina. Esta “doctrina” se detalla, y consiste en

“sygnarse e la oraçion del Pater noster e Ave Maria e Credo e la Salve Regina e los mandamientos de Dios Nuestro Señor e las otras cosas que deven saber como christianos”¹².

¹¹ 1537, septiembre 25, El Moral, visita al concejo. Ibid., Leg. 6.079, núm. 9, fol. 254r.

¹² Ibid., fol. 254v.

Así pues, desde luego pueden ser considerados exponentes de la devoción a Dios (en el sentido de la sensibilidad religiosa para con la presencia y la actuación de Dios, y la comunicación entre el hombre y Dios) tanto la oración a Dios Padre, como el aprender a *signarse con la cruz*, como la memorización de los *mandamientos de la Ley de Dios*, y la recitación del *Credo*. Este, como enunciado de la creencia personal en Dios, la Trinidad y la acción salvadora de Cristo por el Espíritu, que funda su Iglesia y juzgará a vivos y muertos, no es una simple declaración. Todo esto, en fin, no excluye la emoción y en sentimiento vivo de comunicación purificadora con Dios. Los gestos externos, los ritos, la oración vocal, pueden derivar en un *culto externo* hueco y sin sentido, pero no lo originan de suyo. Los gestos de respeto y los actos exteriores, multiplicados –dice Santo Tomás– fortalecen y manifiestan el movimiento interior de la voluntad¹³, cuya adhesión a Dios ya es devoción. No debe olvidarse este sentido medieval de lo devoto, aunque pueda coexistir con otros, en particular en ambientes de alta formación cristiana (el intimismo de la *Devotio Moderna* con su programa de vida interior).

Lo que se acaba de expresar es el fundamento que, muy probablemente, actúa constantemente como sustrato en el cristianismo vivido por los fieles. En el ambiente que es familiar al laico está la creencia en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, manifestada en plegarias y gestos. Y también formará parte del bagaje común la vivencia litúrgica, que es signo del poder y de la presencia de Dios, y está muy presente en la vida de los cristianos: no sólo liturgia de los oficios divinos (la misa como bajada de Dios a la tierra o como recuerdo de la Pasión de Cristo), sino también la liturgia de los sacramentos: piénsese en los bautizos, la

¹³ Cit. J. GONZÁLEZ ARINTERO, O.P.: *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, I: *Evolución orgánica*. Madrid, 1974, capít. “Evolución ritual”, p. 514, n. 5. Se insiste aquí en la necesidad del culto externo, y la recurrente acusación que identifica rito corporal o externo con fría fórmula dogmática sin sentimiento, y en oposición, la piedad íntima con la auténtica religiosidad. La adoración y la devoción, señala el autor, deben revestirse de formas externas para ser verdaderas.

confesión, el Viático..., y el sentido de poder y presencia divinos que, al menos, se les asignaría.

En suma, como venimos razonando, la devoción a Dios mismo encuentra una base amplia y sólida. En ella pueden destacar algunas expresiones particulares, pero su parcialidad no significa que las gentes se limiten a ellas.

1.2. LAS ADVOCACIONES REFERIDAS A DIOS Y SU SIGNIFICADO.

Quizás precisamente el papel nuclear, permanente y omnipresente de Dios en la religiosidad es la causa de que apenas quede recogido su culto, por no resultar necesario, en las *advocaciones* de parroquias, ermitas y cofradías. Su titularidad se orienta mucho más, en cambio, a rendir culto a los intercesores, y en primer lugar a la Virgen María.

Con todo, si de los templos con función de parroquia pasamos a las ermitas y las cofradías, sí encontramos algunas advocaciones de Jesucristo, el Espíritu Santo, la Trinidad. Es lógico porque el número y la diversificación de dedicaciones se incrementan mucho en las hermandades y los santuarios. Pero de todos modos, la proporción de los consagrados a Dios continúa siendo irrelevante respecto a los que tributan culto a la Virgen, los santos y las santas.

Y además, es frecuente que haya ermitas y cofradías de San Salvador, del Espíritu Santo, de la Santísima Trinidad..., precisamente en poblaciones proporcionalmente de mayor envergadura que las demás, con una variedad amplia de centros de culto y de hermandades, y que por ello admiten *también* las advocaciones referidas a Dios junto a las más abundantes de los santos y María; el caso paradigmático sería el de Almagro, villa cabecera del Campo de Calatrava: documentamos aquí 19 cofradías; no es de extrañar que entre ellas tengan cabida una de la Santísima Trinidad, otra del Corpus Christi y otra de San Salvador. Un caso parecido al de Almagro es el de El Moral: también está entre las villas más

grandes y cuenta con una cofradía del Corpus Christi y otra de la Trinidad, pero sólo son dos de las doce hermandades que al menos hay allí.

TABLA XXVII
ADVOCACIONES REFERIDAS A DIOS EN EL CAMPO DE CALATRAVA

	Stsma. Trinidad	Espíritu Santo	Jesucristo
<i>Igls. parroquiales</i>	1	---	2 : San Salvador (pasaron a ser ermitas)
<i>Ermitas</i>	---	2	3 : San Salvador (incluidas las 2 antiguas parroquias) 1: Corpus Christi [Varios <i>Calvarios</i> , tardíos]
<i>Cofradías</i>	2	---	2: San Salvador (relacionadas con las 2 ermitas) 7: Corpus Christi o Stísimo. Sacramento [Varias cofradías de la Vera Cruz, tardías]

- Como puede apreciarse, entre las advocaciones de iglesias parroquiales en el Campo de Calatrava, las referidas a Dios son mínimas. En un apartado siguiente¹⁴ podrá comprobarse comparativamente el escaso lugar que ocupan en el conjunto de la relación de parroquias.

Piénsese que, entre las 59 advocaciones parroquiales que conocemos, solamente en tres casos se trata de dedicaciones a Dios. Pero en dos ocasiones (consagración cristológica) no pervivieron esos templos como parroquias de la localidad. En cambio, en el tercer caso ocurrió lo contrario, pues una nueva iglesia de consagración trinitaria vino a sustituir a otra anterior, mariana y más pequeña, que quedó como ermita; con todo, este éxito de una dedicación a la Trinidad como nueva parroquia supone, sin embargo, un hecho totalmente aislado.

- Entre las numerosas ermitas del Campo de Calatrava, más de ciento sesenta¹⁵, sólo hay dos que están consagradas al Espíritu Santo, y otras cuatro lo están a Jesucristo (tres se titulan de “San Salvador”, y una, del Corpus Christi).

- Por lo que respecta a las cofradías, en el conjunto del territorio llegan también a las ciento sesenta aproximadamente. Pues bien, sólo dos dedicadas a la Santísima Trinidad y nueve cofradías cristológicas al menos (no siempre son conocidas todas las del Corpus Christi existentes, y dejamos fuera, sin contabilizar, las de la Vera Cruz que seguramente son de la década de 1570 casi

¹⁴ Vid. “La devoción a los santos y a la Virgen María”. El primero de sus epígrafes está dedicado a “Las advocaciones de las iglesias parroquiales”; una Tabla con la relación de las 76 iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, y posteriores cálculos porcentuales, permiten apreciar la exigüidad de las dedicaciones a Dios, frente a las de la Virgen sobre todo.

¹⁵ El número exacto depende de la época que se considere. El manejar un periodo amplio como el que va del siglo XIII al XVI (es el considerado en el *Apéndice* que al final del trabajo recoge la relación de todas las ermitas documentadas) implica los cambios de situación de iglesias parroquiales a ermitas, el deterioro o abandono de algunas ermitas al final de la etapa que, por lo tanto, se documentan, pero sin que incidan en la religiosidad local, y por supuesto, se van construyendo ermitas nuevas en distintos momentos. Por ello, manejamos cifras (como la de 106 ermitas) que se corresponden más bien con las advocaciones que *en algún momento* constan. Vid *infra* a propósito del culto a los santos y a la Virgen.

todas), completan el panorama devocional a Dios a través de este indicador, las advocaciones. Sólo en Almagro y en Calzada se encuentran mutuamente ermita y hermandad: en cada lugar, la devoción suscitada por su ermita de San Salvador terminó generando una cofradía devota.

Ahora bien, es necesario interpretar en sus términos precisos esta escasez proporcional de ermitas y cofradías dedicadas a Dios.

Ante todo, la devoción eucarística ha de verse aparte de lo demás, pues suscitó múltiples formas de piedad. Entre ellas fueron importantes las cofradías del Corpus Christi; éstas se dedicaban a asegurar la honra de los sagrarios, el sostenimiento de su iluminación, el acompañamiento del Viático..., pero no eran las únicas vías para conseguir los mismos fines (las “demandas de la cera” organizadas contribuían también a ello, en parte). Es decir, si bien la Eucaristía propiciaba expresiones devocionales, más que otros aspectos y misterios asociados a Dios, precisamente las cofradías –y menos, las ermitas– no eran la única manifestación.

Y en cuanto al Espíritu Santo, la Santísima Trinidad, Dios Creador, el Salvador..., *no era necesario* configurar cauces de expresión del sentimiento religioso, porque ya venían dados prioritariamente por la liturgia, por la propia estructura de la creencia, por la misma esencia de la fe, sus obligaciones éticas y sus repercusiones en el más allá.

Por ello, en resumen, sostenemos que la escasez de las advocaciones de la divinidad trinitaria en centros de culto y cofradías no demuestra un menor papel de la noción de Dios en la religiosidad de los fieles.

Incluso más bien puede entenderse lo contrario: la mera presencia de *algunas* ermitas y cofradías constituidas para tributar culto a Dios, el Espíritu Santo, Cristo Salvador o Cristo Eucaristía, indica una *devoción añadida* hacia el Creador, Salvador, Pan de Vida y Espíritu vivificador. La exigua proporción de advocaciones divinas no es un demérito que anotar en la piedad genérica hacia Dios. Pues Dios, su Espíritu y Jesucristo actúan de continuo en la vida del cristiano, desde el origen de su vida hasta su muerte que es retornar a Dios con el

juicio del Pantocrator, pasando por los sacramentos que transmiten la gracia conseguida por la Redención, y las celebraciones de los oficios divinos –la misa sobre todo. Así que si, además de ello, los fieles expresan su devoción hacia unos u otros aspectos de todo ello a través de cauces añadidos, por poco que sea el número de advocaciones de ermitas y cofradías constituye un un mérito, por el hecho de estar también presentes esas dedicaciones a Dios en un campo que en realidad es el adecuado para la expresión –litúrgica o no– de la fe dirigida más bien a los santos intercesores y a la Virgen María.

* * *

Veamos ahora algunos indicadores explícitos sobre la creencia en la *Trinidad* y en Dios *Creador y Señor*, y en el *Espíritu Santo*, y después nos centraremos en *Jesucristo y la Cruz*.

1.3. LA TRINIDAD, DIOS CREADOR, EL ESPÍRITU SANTO.

- Se ha hecho referencia a la escasez de advocaciones de este carácter – referidas a Dios– en las parroquias, ermitas, etc. Separando las cristológicas, sólo había una iglesia parroquial que en el Campo de Calatrava fue dedicada a la *Santísima Trinidad*: fue la que en Torralba sustituyó en aquella función a la anterior de Santa María La Blanca, en torno a 1541. Puede tomarse como un triunfo de esta advocación en honor del mismo Dios, pero el caso es único en lo que atañe a las iglesias mayores de estos pueblos.

La Santísima Trinidad fue venerada también en dos cofradías: la primera la documentamos en Almagro (nos es conocida en 1501¹⁶), y la segunda de la misma advocación estaba en la cercana población de El Moral; sabemos de ésta que fue fundada en 1500 y que en 1502 se estaba construyendo un hospital de idéntica dedicación, que estaría a cargo de esa cofradía trinitaria¹⁷.

- Por otra parte, en los testamentos, las iniciales fórmulas declaratorias de profesión de fe suelen afirmar la creencia en la *Santísima Trinidad*:

“... estando en mi acuerdo e en mi buena memoria (...) e creyendo firmement en la Sancta Trinidat assi como todo ffiel christiano deve creer...”¹⁸

¹⁶ [1501] A.H.N., Universidades y Colegios. Libro 1192 F, fol. 84r.

¹⁷ Estas referencias se encuentran en la visita de 1502, enero 9, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6075, núm. 16, fol. 92r.

¹⁸ 1324, enero 4, Córdoba. Testamento de Doña Mencía, vecina de Córdoba. Traslado de 1324, agosto 21, a petición del procurador del Maestre de Calatrava don Juan Núñez.- A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 464, núm. 222.

Como bien se sabe, estas afirmaciones no hay que tomarlas como manifestación de una devoción personal. Tales fórmulas continúan siendo muy parecidas incluso cuando han transcurrido muchos años entre unos y otros testamentos; por ejemplo, han pasado más de tres cuartos de siglo entre el anterior, de 1324, y éste, escrito en 1401, que contiene un enunciado muy similar:

“... otorgo e conosco que fago e ordeno este mi testamento en el qual muestro la mi postrimera voluntad, teniendo firme creencia en la Santa Trinidad como todo fiel cristiano deve tener...”¹⁹

Se trata de cláusulas declaratorias consistentes en expresiones prefijadas, ajustadas a modelos doctrinales e inspiradas en el *Credo*. De hecho, se está haciendo una profesión de fe católica abreviada, que a veces explicita algo más la creencia, como en el caso que sigue; aunque no tanto, teniendo en cuenta que se trata de un clérigo, todo un racionero de la iglesia catedral de Sevilla, lo que confirma la poca o nula intervención personal en esta parte del testamento:

“... e creyendo verdaderamente en la Santa Trinidad, Padre e Fijo y Espiritu Santo, y en los articulos de la Sancta fee catholica, ansy como los tiene e crehe la Santa Madre Yglesia e los manda tener e creer a los sus fieles...”²⁰

Sin embargo, a pesar de lo estereotipado de la fórmula, no hay que desdeñar el calado que la creencia tendría, sin duda, entre los cristianos en general. La invocación a la Trinidad, la profesión de fe en Dios Trino, incluso la fe en los dones del Espíritu Santo, serían muy familiares a las gentes y formarían parte plenamente del acervo mental común relativo a la estructura de la creencia cristiana, aunque no provocasen sentimientos piadosos del tipo de los generados

¹⁹ 1401, mayo 5, Almagro. Testamento de Pedro Ruiz, vecino de Almagro. Traslado de 1401, octubre 21, Almagro. Ibid., Carp. 466, núm. 283.

²⁰ 1481, febrero 16, Sevilla. Testamento de Juan Fernández de Almonacid, racionero de Sevilla. Traslado de 1487, agosto 1, Almonacid.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.111, núm. 3, fol. 226v.

por imágenes, hechos, propiedades y milagros de María y de los santos. Y aunque escasas, las cofradías dedicadas a honrar a la Santísima Trinidad existentes, así como la testimonial parroquia de la misma advocación en Torralba, demuestran que ni mucho menos vivirían los fieles de espaldas al concepto de Dios Trino (aunque no se tratara la noción con la misma insistencia de otras épocas y lugares²¹).

- Además de ello, como será común incluso hasta en los testamentos del siglo XIX, se expresaba en estos de los siglos XIV y XV la encomendación del alma a *Dios Creador*; en realidad, *Dios Creador y Redentor*:

“a Dios que la crió”,
añadiendo a veces:

“e la redimió por su preciosa sangre”,
mientras que se manda el cuerpo a ser enterrado:

“e el cuerpo mando a la tierra, onde fue formado”²².

Las fórmulas son muy parecidas aún a pesar de la diferencia cronológica de siglos entre unos y otros testamentos:

²¹ A lo largo de la historia de la Iglesia y en su seno, recuérdense las numerosas ocasiones en que la cuestión trinitaria se veía traída a primer plano de discusión: en Oriente con el arrianismo y el macedonianismo (y los dos primeros Concilios ecuménicos: Nicea, 325, y Constantinopla, 381); en Occidente, entre los germanos arrianos y los romanos cristianos ortodoxos; en la Península, frente al Islam desde el siglo VIII; como reflejo de ello, el polémico adopcionismo de Elipando de Toledo y Félix de Urgel hasta las condenas dirigidas por el rey franco Carlos en los concilios del final del siglo VIII; y en relación con la procedencia del Espíritu Santo en la Trinidad, la cuestión del “filioque” como uno más de los puntos de fricción entre las iglesias latina y griega en los dos cismas (867 y 1054) y en cierto modo, vigente como discrepancia teológica entre la Iglesia ortodoxa y la católica hasta tiempos muy próximos al nuestro.

²² 1496, julio 19, Torralba. Testamento de Catalina Gomes. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 469, núm. 372 bis.

“encomiendo mi anima a mi Sennor Dios que la creó e el cuerpo a la tierra onde se formó”²³.

De *Dios Padre* hay también imágenes en las iglesias, como se expuso al tratar de “La configuración del espacio sagrado para el culto”²⁴: su figura está documentada en el templo de Pozuelo labrada en el dorso de una cruz, al otro lado del crucifijo; y también, en la iglesia de El Viso, en una capeta de las empleadas para llevar el Viático: su capilla bordada lleva la figura de Dios Padre.

- Encontramos también la devoción a la *Trinidad* entre las profesadas por *clérigos*, quienes manifiestan también otras formas de piedad del mismo tipo, cultas y ceñidas a la doctrina.

En efecto, el conjunto de clérigos “de San Pedro”, o clérigos seculares, que se constituyeron en cofradía o “cabildo” en la villa de Almagro hacia 1530, iniciaban sus ordenanzas o constituciones (que como tales, serían aprobadas mucho más tarde, en 1543)²⁵ con una ferviente invocación a la *Trinidad*, a Dios

²³ 1446, mayo 23, Almagro. Testamento de Francisca Rodríguez, vecina de Almagro, viuda de Bartolomé Rodríguez Galindo.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.252, núm. 9, s.f.

²⁴ *Vid. supra*: en A: *La Liturgia*, de la Segunda Parte del Trabajo, y en su grupo inicial de capítulos sobre “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”. El capítulo 2, dedicado a explicar como es conformado el espacio del templo en su sacralidad, incluye un apartado destinado a las imágenes.

²⁵ En efecto, tenemos noticias de este cabildo o Cofradía de Clérigos de San Pedro de Almagro en 1534, porque es entonces cuando los visitadores calatravos intervienen sobre él, pero ya existía antes, aunque su creación debía de haber sido reciente. Los visitadores reunieron a los clérigos seculares que habían “ordenado cierto cabildo” por sí mismos, y les conminaron a obtener la licencia del emperador Carlos como administrador de la Orden de Calatrava. Debían realizar su gestión dentro del plazo de dos meses a partir de la visita, y abstenerse de hacer uso de lo instituido por ellos mientras no dispusieran de ese permiso.- 1534, agosto 14, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.078, núm. 1, fol. 46r. Sin embargo, sabemos que la súplica de la aprobación de las Ordenanzas data del 10 de julio de 1542, y la aprobación en sí, del 19 de febrero de 1543. Conocemos el texto literal de tales Ordenanzas o Constituciones gracias a su traslado

Creador, y al auxilio de la *Virgen* a la que se encomiendan como *Madre de Dios, Gloriosa, Santa*. Expresaban la confianza en *Dios*, mencionando su *misericordia* y su *gracia*; y esa confianza la apoyaban en una alusión bíblica a la promesa del mismo Jesucristo de permanecer junto con los que estén reunidos en su nombre, en medio de ellos. Así esperan los clérigos su ayuda (confían en que ilumine sus mentes y dé fuerza a sus corazones) al unirse en congregación –cabildo– con amor y voluntad, para el servicio de Dios, un servicio que será fundamentalmente cultural a tenor del capitulado de las constituciones:

[*Al margen: “caveza de las ordenanzas”*]

“En el nombre de la *Santisima Trinidad e indibidua unidad que es Dios Padre, Dios hijo, Dios Espiritu Santo, tres Personas en un solo Dios*, en quien toda la religion cristiana cree y adora, el qual da el ser, principio, medio, timbre e perfeccion a todas las cosas bisibles e imbisibles, corporales e incorporables; imvocando el auxilio de la *Santisima Gloriosissima Virgen Sancta Maria, Madre de Dios Nuestra Señora*, Nos, los sacerdotes, clérigos, capellanes [...], confiados en su su Divina *Misericordia*, que a los que en su nombre con caridad nos ayuntasemos en una Congregacion con amor e voluntad, ayudará con su gracia, e conforme a su evangelica doctrina sera con nosotros en nuestro ayuntamiento e cabildo²⁶, alun / brando nuestro entendimiento e fortificando nuestros corazones para las cosas de su santo servicio...”²⁷

Estos clérigos ayuntados en cabildo, que pretendían ante todo aumentar el esplendor del culto en Almagro, tributaban culto y devoción a Cristo y al Espíritu Santo. Habían escogido como fiesta principal y advocación una *fiesta cristológica*, la *Ascensión del Señor*. Y además, al estipular como sería la celebración anual de ese día, preveían la celebración de una *misa del Espiritu*

notarial (“de las Constituciones de la Cofradía de los Clérigos de San Pedro de Almagro”) hecho en 1818.

²⁶ “... os digo en verdad que si dos de vosotros conviniereis sobre la tierra en pedir cualquier cosa, os lo otorgará mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos” (Mt. 18, 19-20).

²⁷ 1818, febrero 5, Almagro, Traslado notarial de las Constituciones de la Cofradía de los Clérigos de San Pedro de Almagro (aprobadas el 19 de febrero de 1543). A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.065, s.n., fols. 2r-2v.

Santo por la mañana, misa que había de preceder a la elección de los cinco oficiales de la cofradía renovados cada año²⁸.

- Los clérigos eran devotos del *Espíritu Santo*, asociándolo a la iluminación que pedían recibir para escoger a los responsables de su cabildo.

Conocemos también cierta donación *pro anima* –pero *entre vivos*– en favor del Convento de Calatrava realizada en 1438 por el comendador de Benavente y Almadén, frey Sancho Sánchez de Ávila, quien a cambio requería de los freiles conventuales, entre otras celebraciones litúrgicas, que dijeran una misa rezada “a honor del Spiritu Santo” todos los jueves de cada semana (“cada una semana de anno en anno e de semana en semana fasta la fin del mundo”). Ahora bien, esta misa del Paráclito no era inexcusable: el donante admitía que la permutaran por otra en honor de la Virgen, el sábado:

“... e si por ventura por ocupaçion alguna se dexare o çesare de desir esta dicha missa el dicho dia jueves, que sean tenudos e obligados de la desir luego *el sabado primero siguiente a honor de la Virgen Santa Maria* como dicho es ellos e los sus suscessores que despues dellos vernan”²⁹.

La devoción al Espíritu Santo aparece, pues, como una devoción culta, practicada por clérigos seculares y por miembros de la Orden de Calatrava, en este caso un freile caballero (“honrrado religioso cavallero”), quien, con todo, la situaba al mismo nivel de su devoción por la Virgen.

Había también en el Campo de Calatrava dos ermitas consagradas a la tercera persona de la Trinidad, pero no nos consta la existencia de hermandades del Espíritu Santo en esta zona, y ello es significativo. Tampoco destaca la fiesta de Pentecostés en las fuentes ni conocemos que se hubieran hecho votos en su honor en pueblo alguno.

²⁸ Ibid., fols. 3r-3v.

²⁹ 1434, junio 4, Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 467 P, núm. 316.

Las dos ermitas del *Espíritu Santo* conocidas son la de Almagro, extramuros de la villa³⁰, y la de Malagón, que se localiza en realidad en su término³¹ y que, quizás, es de época posterior a la almagraña. La ermita rural del Espíritu Santo de Malagón actuaba con un carácter casi parroquial prestando un clérigo permanente atención religiosa a los caseríos y quinterías de la montaña como Las Peralosas o Fuencaliente, al decir de los informantes de las “Relaciones” encargadas por Felipe II³².

Como se ha indicado, no conocemos cofradías del Espíritu Santo en el Campo de Calatrava, pero si nos trasladamos a las tierras que llamamos “septentrionales”, también del señorío de la Orden, localizamos alguna como la cofradía de *Sancti Spiritus* del lugar de Mazuecos (Aldea de Almoguera) cuya relación con las celebraciones de la Pascua de Pentecostés está acreditada³³.

Probablemente esta última fiesta resultaría familiar a todo el mundo: la *Cinquesma*, movable según la Pascua de Resurrección, que caería entre el 10 de mayo y el 13 de junio (una época tan vital y llena de festejos), y que servía como referencia para otras, como la Ascensión y fiestas particulares locales fijadas por promesa cívica³⁴. Hay que pensar que se conocería el himno *Veni Sancte Spiritus* cantado por la Iglesia en ese día, y que se asociaría con la invocación de la gracia, la luz, la ciencia; ¿quizás incluso de un modo supersticioso como refiere el

³⁰ La conocemos por las “Relaciones” ordenadas por Felipe II, pero se especifica al mencionarla que es “muy antigua”.- 1576, febrero 24, Almagro, Resp. 51.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 76.

³¹ Enclavada en la llamada “Sierra de Malagón” integrante de los Montes de Toledo, en un punto que viene a ser equidistante entre las poblaciones de Malagón y Porzuna.

³² Lo cierto es que desconocemos cuál es su antigüedad. La información fue escrita en 1575.- *Ibid.*, p. 290.

³³ Corresponde al arciprestazgo de Almoguera, en el arcedianato de Guadalajara.- 1534, septiembre 8, Almoguera y Mazuecos. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.108, núm. 5, fol. 81r.

³⁴ Así, la fiesta del “Matrimonio” de la Virgen María y San José, que en Puertollano celebraban el jueves previo al domingo de Pentecostés por voto en recuerdo de una peste, según explicaron los informantes de las “Relaciones” ordenadas por Felipe II.

maestro Pedro Ciruelo? (De ser así, incluso la propia invocación podría generar un temor reverencial al castigo peor, la posesión diabólica, si aquella se hacía con intención torcida.)³⁵ Pero no parece que la devoción al Espíritu Santo gozara de mucha popularidad, ni tampoco especialmente su Pascua. Y ello a pesar de los elementos como la iluminación, el fuego, los dones, etc., que podrían ponerse en juego.

³⁵ Trata de ello el maestro salmantino al denostar como hechicería el “arte notoria” *para alcanzar ciencia y sabiduría* que, según dice, se practicaba en Toledo y en Salamanca al menos. Circulaban instrucciones que, falsamente, se atribuían a Salomón, sobre las ceremonias debían hacerse. Conformaban ese “arte” engañosa una mezcla de prácticas cristianas y esotéricas, que culminaban precisamente con una invocación al Espíritu Santo: entonces de súbito se encontraría el que había seguido esos ritos lleno de ciencia igual que Salomón o David, y transformado en otro hombre. Pedro Ciruelo fustiga duramente a los que creen y practican estas ceremonias que, dice, en realidad se hacen en honor del diablo. Y advierte del peligro que encierran: pueden tener efecto real, porque lo haya permitido Dios en castigo del hechicero (“... que yo he visto y oydo que muchos se han perdido por este arte notoria”). Y así, puede ocurrir que, al ser dichas las palabras “Veni Sante [*sic*] Spiritus”, Dios dé rienda suelta al diablo, quien se apoderará del hombre incauto. El endemoniado puede llegar incluso a decir cosas que le harán parecer un letrado, pero todo será un engaño diabólico.- Cfr. P. CIRUELO: *Reprouacion de las supersticiones y hechizerias* [escrito en 1530]. Introducción y edición: A.V. EBERSOLE. Valencia, 1978, Parte III, Capít. 1º, p. 74.

1.4. JESUCRISTO Y LA CRUZ.

- Jesucristo como *Salvador* (“San Salvador”) fue temporalmente el titular de dos iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, la de Calzada y la de Picón. Esta advocación cristológica parece antigua (probablemente, del siglo XIII, pues debió de ser la primitiva dedicación), pero careció de continuidad en ambos casos.

En Calzada, la iglesia de San Salvador cedió el carácter de parroquia, que al parecer tuvo originariamente³⁶, a otra iglesia de Santa María (más tarde “Santa María la Mayor” y, después, “Santa María del Valle”)³⁷; y también en Picón, lugar de Alcolea, San Salvador quedaría como ermita (aunque tardíamente: después de 1538, pues en ese año seguimos conociendo la iglesia en su función parroquial) frente al protagonismo como parroquia del nuevo templo de San Sebastián.

- Y como se dijo arriba, solo cuatro ermitas entre las más de 160 del Campo de Calatrava se hallaban bajo la titularidad de Jesucristo. Había tres que lo veneraban como *Salvador* y una en la faceta eucarística, la única ermita del *Corpus Christi*, en Argamasilla. Dos templos de San Salvador eran aquellas originarias iglesias parroquiales que dejaron de serlo en Calzada y en Picón, y

³⁶ 1579, marzo 21, Calzada, Resp. 52.- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones...*, p. 161. Los redactores de las respuestas de Calzada dan la noticia de que la ermita de San Salvador fue la primitiva iglesia parroquial, cuya existencia nosotros documentamos ya (sin conocer su nombre) en 1238.

³⁷ En 1486, desde luego, la iglesia que actúa como la única parroquial en Calzada es llamada de Santa María (la referencia en 1491. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 8, fol. 160v.), más tarde Santa María la Mayor (1502) y luego Santa María del Valle, coincidiendo con los años de la encuesta ordenada por Felipe II (1575, aunque terminaron de responder los informantes en 1579).

cuya suerte fue diferente. Así, mientras la de Calzada tuvo incluso una cofradía de la propia advocación de San Salvador que la atendía (al menos, en 1510), la de Picón llegó a presentar un estado de abandono bastante acusado según la descripción de 1576, a pesar de que no hacía tanto tiempo que había sido sustituida por la iglesia de San Sebastián como parroquia (c. 1539).

La tercera ermita de San Salvador está en Almagro; la documentamos ya en 1401³⁸ y, si bien durante la visita de 1491 aparece como dependiente del concejo, muy poco después, en 1493, hay una cofradía homónima que la atiende, y que además sostiene y cuida un hospital.

El recordar a Jesucristo como Salvador en algunas advocaciones es revelador. En general, puede decirse que la *centralidad que tiene la Redención por Jesucristo* en el cristianismo es plenamente captada; o, al menos, se ve expresada en los testamentos con toda claridad, puesto que Jesucristo en realidad es la única vía de salvación y así aparece en las disposiciones *pro anima* (piénsese en el definitivo valor salvífico de la misa, por ejemplo), y también en las encomendaciones. A este respecto, queda bien diferenciada la función que tienen los santos y también –aunque de forma privilegiada– la Virgen María: una función intercesora, de mediación.

- También la encarnación del Verbo en la humanidad es conmemorada en la advocación que, sin embargo, tiende a venerar más a la Virgen que al propio Jesucristo, la de *Santa María de la Encarnación* (parroquia de Corral de Caracuel)³⁹.

³⁸ 1401, mayo 5, Almagro. A.H.N., OO.MM., Secc. Diplomática, Carp. 466, núm. 283.

³⁹ El tratarse del título de la *Encarnación (del Señor)* y no de la *Anunciación (a la Virgen María)* precisamente es una señal del sentido cristológico de la dedicación, pero probablemente más en la intención que en la realidad: Santa María o Nuestra Señora de la Encarnación evoca el episodio de la Anunciación del ángel a la Virgen, quien con su aceptación de la voluntad de Dios hizo posible que el Verbo se hiciera carne humana.

- Ahora bien, a la hora de recordar el papel de Cristo en su paso por el mundo y, en tanto que Dios vivo, en la relación de los hombres con Él, las referencias culturales serían fundamentales. Recuérdese que, en el terreno de las celebraciones litúrgicas, hemos señalado arriba unas *fiestas cristológicas* solemnes obligadas. Además de las Pascuas, se trata de la Circuncisión (1 de enero), la Epifanía (6 de enero), la Transfiguración (6 de agosto), la Ascensión y el Corpus Christi.

Carecemos de noticias salvo en relación con las dos últimas⁴⁰, quitando, para la fiesta de los Reyes Magos, la existencia de cierto frontal que se utilizaría en esa ocasión, en la iglesia de Manzanares..

Respecto a la fiesta del *Corpus Christi*, nada cabe añadir a lo que ya se expone en otra parte de este trabajo, lo que es aplicable a la *devoción hacia la Eucaristía*⁴¹, que ampliamente documentamos tanto en aquella fiesta como en el contexto de la misa y, en general, en los templos y sagrarios del Campo de Calatrava, y que sin duda es un importante capítulo dentro del campo de la devoción a Jesucristo.

Nótese también que la piedad eucarística añade una sección de advocaciones referidas a Jesucristo (dentro de la escasez de las titularidades cristológicas de hermandades y de santuarios): hay una ermita del Corpus Christi

⁴⁰ Sin embargo, es importante el hecho de que, al parecer, uno de los primeros lugares donde apareció la fiesta de la Transfiguración fue España, en el siglo IX, junto con Nápoles y los países germánicos. En el siglo siguiente se documenta en Francia y en los siglos XI y XII se acentuó su difusión, en la que fue determinante el papel de Cluny. De todos modos, en Occidente la solemnidad de la fiesta no era tan grande como en Oriente. La fijación de la fiesta de la Transfiguración el 6 de agosto venía dada por el cálculo de que había de establecerse cuarenta días antes de la Exaltación de la Santa Cruz (14 de septiembre), pues existía una tradición según la cual Jesús se transfiguró ante sus discípulos en el monte Tabor cuarenta días antes de ser crucificado.- P. JOUNEL: "El año", Sección II de la Parte IV: "La liturgia y el tiempo", en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1992 (ed. actualiz. y aument.), p. 988.

⁴¹ Entre los indicadores de esta *Devoción eucarística* tuvimos en cuenta las cofradías del Corpus Christi, junto con otros muchos: las bulas del Santísimo Sacramento, la ornamentación de los sagrarios, demandas de la cera y lumbrarias, la fiesta del Corpus Christi en sí, el traslado del Viático, etc.

en Argamasilla y una serie de cofradías tituladas del Corpus Christi o del Santísimo Sacramento en Almagro, Daimiel, El Moral (ésta, fundada el 2 de junio de 1497), Valdepeñas, Valenzuela... La continuidad de este tipo de hermandades será una constante en la Edad Moderna; incluso se incrementarán sus dotaciones y proyección⁴², y lo mismo ocurre con las llamadas “demandas de la cera del Corpus Christi” o “del Santísimo Sacramento”. Estas cofradías son también muy frecuentes en la zona alcarreña del arciprestazgo de Zorita (las conocemos en Berninches, Hontova, Illana, Almonacid, Fuentelencina, etc.). Todo ello se ha expuesto ya⁴³.

Poseemos algún dato sobre la fiesta de la *Ascensión* (que desde el siglo IV se había diferenciado de Pentecostés en la Iglesia, celebrándose no el mismo día, sino diez días antes). Este jueves de la sexta semana de Pascua, que litúrgicamente tiene un sentido muy definido (correlación entre la ascensión de Cristo y la de la humanidad), era una fiesta votada en varias villas del Campo de Calatrava. Había voto devocional en Caracuel⁴⁴, aunque no sabemos en qué consistía. En Tirteafuera el día de la Ascensión el pueblo iba en procesión a San Bartolomé, por un voto⁴⁵, pero no se explica el motivo concreto (sólo hay alusión genérica, para el conjunto de los votos, a infortunios de peste y langosta y necesidades de agua);

⁴² Así, conocemos una cofradía del Corpus Christi adscrita a la iglesia parroquial de San Bartolomé en Almagro desde 1502, aunque seguramente existía antes (la referencia, en 1510, enero 23, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 1, fol. 162r). Pues bien, es posible seguir su trayectoria hasta el siglo XIX en las escrituras de imposición y reconocimiento de censo que pasaron a ser documentación desamortizada – con los bienes– de ésta y tantas otras instituciones, y por ello, a través de la Hacienda provincial, llegaron al Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real. En su fondo de Clero hay documentos de la “Cofradía del Santísimo Sacramento” y después “Cofradía del Santísimo Sagrario” de aquella iglesia almagraña de San Bartolomé entre 1535 y el siglo XIX (A.H.P.C.R., Clero, Caja nº 363).

⁴³ *Vid.* la parte precedente: “I: Devoción eucarística”, en particular “I.3.: Veneración a la Eucaristía fuera de la Misa”.

⁴⁴ 1575, diciembre 15, Caracuel, Resp 52.- C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 182.

⁴⁵ 1575, diciembre 5, Tirteafuera, Resp 52.- C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 509.

deducimos que se trataba de la ermita de San Bartolomé de la cercana población de Almodóvar, pues no conocemos ninguna bajo esa advocación en Cabezardos, la otra villa próxima a donde acudían también procesionalmente en otra ocasión los de Tirteafuera. Y en Daimiel, en la fiesta de la Ascensión el concejo iba en procesión solemne a la ermita de Santa María de las Cruces, algo que hacía sólo otros dos días más en el año⁴⁶.

Hay que añadir la costumbre de las *Letanías Menores*, que se hacían en los tres días previos a la Ascensión, o *Rogaciones*: oraciones rogativas por los frutos de la tierra, con prácticas ascéticas, que presentaban variantes: en Villarrubia, se practicaba la abstinencia de carne (“no se come grosura”) y los días de tales Letanías Menores eran el lunes y miércoles previos a la Ascensión, y además el viernes y el sábado de la misma semana⁴⁷; en Carrión “teníase por costumbre las rogaciones y letanias menores de mayo, lunes y miercoles”⁴⁸. Con ello, se seguía una práctica antigua (conocida en la Galia en el siglo V; en la liturgia romana desde principios del siglo IX) de introducir días de penitencia en el tiempo previo a la fiesta de Pentecostés, con lo que se quebraba la unidad de la cincuentena de la alegría pascual, en la que no se ayuna y se ora de pie⁴⁹. Pero junto a estos perfiles litúrgicos, en el mundo rural seguramente las rogativas de las Letanías se convertían en prácticas comunitarias necesarias para conjurar las amenazas meteorológicas de mayo-junio.

Entre los clérigos seculares de Almagro que en la década de 1530 ya se habían constituido en cofradía o cabildo, era muy viva la devoción a la fiesta de la *Ascensión*, como se ha indicado en las líneas de arriba. Habían instituido en la primera constitución de las ordenanzas que

⁴⁶ 1576, enero 20, Daimiel, Resp. 51.- C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 238.

⁴⁷ 1575, diciembre 12, Villarrubia, Resp. 52.- C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 611.

⁴⁸ 1575, diciembre 10, Carrión, Resp. 52.- C. VIÑAS Y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 188.

⁴⁹ P. JOUNEL: “El año”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, pp. 945-947.

“la adboacion de este cabildo e cofradía se celebre en cada un anno el dia de la Ascension de Nuestro Sennor Jesucristo”⁵⁰.

Se estipulaba en los estatutos que en todos los domingos y en las fiestas los cofrades debían acudir al rezo de las horas con atención y silencio, vestidos de sobrepelliz (constitución 9^a); y quedaba previsto el poner en común el pago obtenido por los que se revestían de diácono, subdiácono y capero en los días de fiesta (constitución 10^a). Pues bien, con ocasión de la fiesta anual de la Ascensión del Señor, a todo lo anterior añadían la obligación de celebrar un triduo, puesto que el culto comenzaba en la víspera, continuaba en el día propio, y se prolongaba hasta el día siguiente (constitución 13⁵¹). Como se ha dicho antes, el jueves de la Ascensión tenía lugar la reunión del cabildo donde, entre otras cosas, se procedía a la elección anual de sus oficiales, precedido esto de una misa del Espíritu Santo; al margen del propósito de esta misa –el ser iluminados para tomar sus decisiones al mayor servicio de Dios–, resulta curiosa la asimilación del Espíritu Santo con la fiesta de la Ascensión, pues originariamente esto último se conmemoraba el mismo día de Pentecostés⁵². Pero además, en la *vigilia de la Ascensión* el cabildo se obligaba a cantar maitines solemnemente⁵³.

Téngase en cuenta que el objetivo de estos clérigos al ayuntarse en cabildo era la mayor solemnización del culto, en cuanto a las misas y las horas canónicas (“... para el servicio de Dios Nuestro Sennor y para aumento del culto divino”). La fiesta de la Ascensión quedaría muy realzada en las –entonces– dos iglesias

⁵⁰ 1818, febrero 5, Almagro, Traslado notarial de las Constituciones de la Cofradía de los Clérigos de San Pedro de Almagro (aprobadas el 19 de febrero de 1543). A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.065, s.n., fol. 2v.

⁵¹ Ibid., fols. 4v-5r.

⁵² En la iglesia de Jerusalén. P. JOUNEL: “El año”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, pp. 145-946.

⁵³ También lo debían hacer en otras fiestas: las de la Virgen, las vísperas de las Pascuas, el día del Corpus y el de los apóstoles San Pedro y San Pablo, así como en otras fiestas que los cofrades decidieren.- Constitución 15^a. Ibid., fol. 5r.

parroquiales de Almagro, San Bartolomé y San Sebastián, algo que no podía por menos de llegar al pueblo.

Y es más, la devoción por el sentido de la festividad se proyectaba durante todo el año, pues los estatutos de este cabildo fijaban el deber de tener conjuntamente una misa semanal, todos los martes, que sería cantada y litúrgicamente sería *misa de Ascensión*, y se aplicaría por todos los cofrades vivos y difuntos y por los bienhechores de la cofradía (constitución 14ª). Teóricamente, debía llegar a los fieles también –si la percibían–, esta proyección continuada de la piedad cristológica concretada en el misterio de la Ascensión de Jesucristo resucitado a los cielos.

- Aparte de las devociones clericales hacia fiestas como la Ascensión, en general debía de ser dominante la piedad centrada en la *Pasión*.

Hay que observar, sin embargo, que no hemos comprobado la existencia de cofradías de tipo pasionista en el Campo de Calatrava entre el final del siglo XV y las primeras décadas del XVI. Es decir: no documentamos cofradías marianas colocadas bajo advocaciones del tipo *Nuestra Señora de la Soledad*, o *de los Dolores* o *de las Angustias*; ni otras advocaciones más directamente alusivas a la Pasión de Cristo, como podrían ser las de la *Vera Cruz*⁵⁴, por ejemplo.

El culto a Jesucristo en su Pasión fue, progresivamente creciente a medida que avanzó el siglo XVI, y ello hizo que surgieran en su segunda mitad los *Calvarios* (o *humilladeros*, a veces) levantados en las afueras de las poblaciones;

⁵⁴ Es obligado citar la Revista *Veracruz* de Puertollano, que en sus más de doce números ha reunido numerosos artículos sobre este tipo de hermandades, comenzando por la de esta localidad. Cfr. J.R. GONZÁLEZ ROMERO: “Orígenes de la Hermandad de la Vera Cruz de Puertollano”, *Veracruz*, 7 (1996). El mismo autor es el mejor conocedor de las cofradías de Vera Cruz o penitencia en el Campo de Calatrava en la Edad Moderna, así como de su presencia documental en el Archivo Diocesano de Toledo: J.R. GONZÁLEZ ROMERO: “La Sangre y la Fe: disciplinantes y penitentes en las cofradías manchegas (siglos XVI-XVIII)”, *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium.I* (San Lorenzo del Escorial 1/4-IX-1997). El Escorial, 1998, pp. 607-626.

según las “Relaciones” encargadas por Felipe II había Calvarios en Miguelturra, Puertollano, Saceruela, Tirteafuera, Carrión, Daimiel, etc. Además, desde la década de 1560 aproximadamente proliferaban en todo el territorio las citadas cofradías de la Vera Cruz (y de otros nombres similares). En estas hermandades pasionarias y penitenciales, centradas en sus procesiones y usos del Jueves Santo y del Viernes Santo, se instauraban muy a menudo las prácticas disciplinantes. Cofradías de la Vera Cruz hubo, por ejemplo, en varios de los lugares antes citados por sus Calvarios (Puertollano, Saceruela, Daimiel, Carrión) y en otros, como Ballesteros.

Ahora bien, aparte de estas manifestaciones de la piedad pasionista propias de la segunda mitad del siglo XVI, para la época anterior una cuestión diferente era la devoción general hacia la Pasión del Señor (aunque aún no hubiera cristalizado en estas cofradías citadas).

Quedó ya explicado en otro lugar cómo en las iglesias muchas imágenes representadas en diferentes soportes (retablos, tablas pintadas, frontales) se referían a escenas de la Pasión: la Verónica, la Quinta Angustia, el Ecce Homo, la Santa Cena..., y en relación con la Pasión pero también con la concepción teológica de Cristo Salvador, había muchas representaciones del Cordero, el *Agnus Dei*⁵⁵.

Por otra parte, como también se ha indicado ya, los testadores, al encomendar el alma, confiaban ante todo en los *méritos de la Pasión de Jesucristo*, el que derramó su sangre por el alma del fiel para salvarla. Se invocaba su misericordia, aunque ello no impidiera el procurar los mejores mediadores ante Él, singularmente su Madre. Llama la atención el hecho de que, al impetrar la intercesión de los santos, aún así las fórmulas testamentarias –sin duda, producto de una elaboración culta– remiten a la Redención de Jesucristo, y no a méritos que

⁵⁵ *Vid. supra* el epígrafe: “Las imágenes: variedad de soportes iconográficos y de mensajes religiosos” inserto en el capítulo 2º “La configuración del espacio sagrado para el culto”, de la parte “I: El Marco general de la vivencia del culto litúrgico”.

los tales santos y santas puedan presentar por sí mismos para ganar la salvación para el alma del difunto.

En otro orden de cosas, el recuerdo de la Pasión estaría continuamente presente si es cierto que el pueblo conocía las claves interpretativas sobre la misa que, desde la Plena Edad Media y sobre todo en los últimos siglos, se habían venido imponiendo a expensas de la teología del Sacrificio: las alegorías de la misa identificaban cada momento, gesto y oración con una escena de la Pasión. Al menos, si no todos los fieles, muchos participarían del conocimiento extendido en el ambiente sobre los pormenores de la Pasión, según los evangelios y los relatos apócrifos.

Por otra parte, la *devoción a la Cruz*, tan relacionada con la Pasión, encontraba muchos cauces diferentes aparte de las dichas cofradías de la Vera Cruz.

En este sentido sí cabe la mención de cierta advocación, aunque es mariana: *Santa María de las Cruces*, a la que estaba consagrada la iglesia parroquial de Saceruela, y que era el título de una ermita objeto de gran devoción en Daimiel (al parecer existente desde el siglo XIV), donde también una cofradía de la misma titularidad atendía el santuario.

No hemos documentado noticias sobre invenciones de cruces, al contrario que en las tierras del arciprestazgo de Zorita. En efecto, en el término de la localidad de Albalate del arciprestazgo de Zorita⁵⁶, se produjo en 1514 el descubrimiento de una cruz enterrada. Fue un hecho tenido por milagroso, que además ocurrió el día 14 de septiembre (fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz),

⁵⁶ En realidad, en el término de Cabanillas, ya despoblado poco después de mediado el siglo XIV. *Vid.* el *Apéndice* final del trabajo, en la relación de ERMITAS de las tierras septentrionales, en el arcedianato de Guadalajara y, dentro de él, el arciprestazgo de Zorita.

y que dio lugar a la ermita de la Santa Cruz Aparecida⁵⁷. En término de Almoguera había una aldea llamada de Santa Cruz, despoblada en la segunda mitad del siglo XIV o comienzos del XV: originado el caserío, al parecer, a raíz de la iglesia previa al poblamiento, cuando éste desapareció quedó la ermita, bajo jurisdicción de Almoguera. Su nombre recordaba claramente una devoción a la Cruz que J. Catalina García asocia con la victoria de Las Navas de Tolosa⁵⁸ y que incluso se festejaba celebrando una feria el 3 de mayo, día de la Invencción de la Santa Cruz. La realización de la feria, en la misma fecha y extendida ocho días, fue traspasada por Alfonso X a Almoguera (1263)⁵⁹.

En algunas poblaciones del Campo de Calatrava encontramos que se habían hecho votos para guardar la misma fiesta, conocida como la “Cruz de Mayo”. Recordemos que el 3 de mayo, Invencción de la Santa Cruz, había sido uno de los días festivos prescritos para la archidiócesis de Toledo en 1336 (Sínodo de Alcalá), pero después fue suprimido como tal en el listado que daba el libro sinodal de don Blas Fernández de Toledo de 1356 (también omitía otra fiesta específicas de la Cruz, la de la Exaltación de la Santa Cruz, del 14 de septiembre; sólo dejaba el Triunfo de la Cruz)⁶⁰.

Esta celebración, ya no oficial pero sí “votada” en algunos lugares, expresa una indudable devoción por el símbolo más característico del cristianismo y de Jesucristo, la Cruz, y por los hechos de la Pasión. Pero tampoco hay duda de que se mezcla con la costumbre de realizar ritos religiosos en el mundo rural (rogativas, procesiones a las ermitas), comprendidos entre el final de abril y los

⁵⁷ F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO: *Relación de casos notables ocurridos en La Alcarria y otros lugares en el siglo XVI, escrita por el cronista de Almonacid de Zorita Matías Escudero de Cobeña*. Almonacid de Zorita, 1982, pp. 120-121.

⁵⁸ *La Alcarria en los dos primeros siglos de su Reconquista*, p. 73.

⁵⁹ P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: *Aproximación histórica a la Alcarria Baja*, p. 119.

⁶⁰ Libro de Constituciones sinodales de don Blas Fernández de Toledo, publicado en el Sínodo de Toledo de 3 de mayo de 1356, 15 (“De Feriis”).- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, Apéndice, pp. 229-230.

primeros días de mayo, para salvaguardar los campos de plagas, aguaceros, pedriscos, sequías...⁶¹

Los votos de “la Santa Cruz de Mayo” nos son conocidos, como los demás, a través de las “Relaciones” ordenadas por Felipe II⁶². Son tres: el de Argamasilla, el de Cabezarados y el de Santa Cruz de Mudela. Las noticias de los votos son irregulares. Del primero de estos lugares no se dice la causa, en Cabezarados fue por el pedrisco y en Santa Cruz de Mudela fue “por razón de los temporales”. En cuanto a los actos de devoción practicados, parece que se guardaba el día como fiesta (pero sin vigilia, al menos en Argamasilla), y además, en Santa Cruz de Mudela daban una caridad a todo el pueblo, especialmente a los pobres.

No los sitúan en el tiempo salvo el de Cabezarados, que es muy tardío. En esta villa, se votó guardar la fiesta de la Invenición de la Cruz hacia 1571 (la información, de 1575, dice “habrá cuatro años”), porque hubo una gran tromba de agua y de pedrisco al día siguiente de esa fiesta sobre los panes y las viñas, y el aguacero amenazaba con inundar el pueblo y ahogar a todos. Los vecinos “se fueron corriendo a la iglesia a se recoger y favorecer” y sucedió que a los cuarenta días renació el trigo, lo que “se tuvo por milagro”⁶³.

Con todo esto, no se puede dejar de recordar los cantares populares de tradición antigua, los “mayos” recogidos por folkloristas: son composiciones dedicadas a la Cruz, a la Virgen, a las mozas (a veces llamadas “mayas” frente a los mozos “mayos”), incluso a Jesús Nazareno; cantos de ronda o cortejo o bien descriptivos de las cualidades del ser admirado. En la Mancha está muy arraigada todavía la costumbre de cantar Mayos y en muchos lugares, en torno a los días 2 y

⁶¹ W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, pp. 143ss.

⁶² C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*. Madrid, 1971. La pregunta 52 es la que demanda sobre los votos o fiestas que se guardan por voto en el pueblo.

⁶³ 1575, diciembre 21, Cabezarados, Resp. 52.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, pp. 144-145.

3 de mayo se adornan calles y plazas con grandes cruces floreadas, artísticamente dispuestas.

En otro orden de cosas, en cuanto a *reliquias de la Cruz*, sólo en las “Relaciones” de Felipe II –con el consiguiente problema de la imprecisión cronológica– son mencionadas algunas, como la de había en Tirteafuera, lugar o aldea de Almodóvar:

“en el dicho lugar hay una reliquia que se dice ser el Lignum Crucis”⁶⁴.

No parece que provocara peregrinaciones a su iglesia (es de suponer que se guardaría en la parroquial de Santa Catalina). También la misma fuente menciona la existencia de un “Calvario” junto a la aldea⁶⁵.

Disponemos de un testimonio muy interesante, único pero quizás extensible a muchos más lugares: procede del inventario de la iglesia de San Salvador en el pequeño lugar de Picón, y es la mención de

“una cruz en que besan las mugeres”⁶⁶.

Es posible que se trate del característico dato precioso, exponente de un fenómeno general pero que aflora sólo en una de las relaciones de bienes de los templos casualmente, gracias a la minuciosidad del autor que la elaboró; una persona –clérigo, ignoramos cuándo, pues los inventarios se copiaban unos a otros– que, en este caso, quiso dejar constancia del uso del objeto. Y que si no encontramos reproducido en otros inventarios no es porque no se practicara la misma costumbre, sino porque simplemente no se anotó en lo que no dejaba de ser un mero listado del ajuar.

⁶⁴ 1575, diciembre 5, Tirteafuera, Resp. 51.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 509.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ 1538, noviembre 13, Picón. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.079, núm. 19, fol. 103v.

Que esto expresa una devoción a la Cruz es indudable. Y también que, en este caso, es una devoción femenina. Queda la duda de si era privativamente femenina, y en qué contexto se producía ese gesto devoto del beso: ¿se trataba de la fiesta del Viernes Santo y la adoración a la Cruz manifestada de ese modo, separados hombres y mujeres incluso en el modo de expresar su veneración? ¿Besarían los hombres otra cruz diferente? Cabe la posibilidad de que si era algo restringido a una fiesta, se tratara de alguna fiesta de la Cruz de las mencionadas. Pero también puede cuestionarse si era una cruz dispuesta para que espontáneamente la besaran las mujeres en cualquier ocasión –quizás con crucifijo–, y no en el contexto de un rito determinado.

A propósito de todo esto, puede recordarse que en las iglesias se tienen muchas cruces, por supuesto, algo a lo que ya se aludió al tratar de “La configuración del espacio sagrado para el culto”⁶⁷. Esencialmente, cruces pequeñas que se ponen encima del altar y cruces grandes de plata, ricas (armadas sobre madera o no, de plata maciza o no), que se vestían con las mangas adecuadas en cada ocasión (existía una amplia variedad de mangas de las cruces, y muchos donantes gustaban de mandar este objeto), bastante ricas en todos los templos, sin que faltara alguna de simple lienzo y alguna negra; podían ser de plata sobredorada, y no tan grandes, sino medianas. O cruces de plata con un crucifijo dorado. A veces se describen esmaltadas, labradas, “cercada de crestería”, Si era posible, se guardaban en el sagrario. Los visitantes intentaban limitar el uso de estas cruces ricas (es cierto que en bastantes ocasiones las encuentran “quebradas” en algunas partes, y la reparación es costosa), que toda iglesia poseía, normalmente una, para los oficios más solemnes. Añádase las “crucetas” que rematan por encima las custodias, y las que muchas veces también

⁶⁷ En el capítulo así nombrado, el 2º de la parte I de la exposición sobre la liturgia, *vid.* lo relativo a la ornamentación del altar y su entorno, y de otras partes del templo. También se han sistematizado los datos de las donaciones al respecto, en el mismo apartado.

van sobre los relicarios que albergan el Santísimo Sacramento dentro del tabernáculo. Y la que en cierta ocasión se describe como una “cruz chiquita para dar la pas”, que era de plata y “se furtó”⁶⁸.

Sabemos que en los oficios por los difuntos también se sacaba una cruz, que sería la más grande y rica, que se colocaba de pie, se supone que con la manga negra puesta, junto al féretro cubierto de los paños negros con cruces de Calatrava, en medio de la iglesia, y junto a las hachas de luz. Pero en ocasiones, los responsos y diversas exequias (vigilias, letanías) que los testadores habían encargado por sus almas, también se hacían sobre la sepultura del difunto, poniendo encima de ésta la cruz. Conocemos la práctica porque los freiles calatravos visitantes prohibieron hacerlo a no ser que se pagara una cantidad añadida por el hecho de “sacar la cruz”.

Muchas cruces llevaban labradas representaciones: esencialmente, el crucifijo, aunque en el reverso podía haber otras imágenes. El emblema de la Orden de Calatrava, su característica cruz, figuraba también en muchos paños en los templos, e incluso en cálices⁶⁹.

Además de todo esto, el Sacro Convento de Calatrava guardaba entre sus reliquias (al menos, en la segunda mitad del siglo XVI) algunos fragmentos de elementos de la Pasión: trozos de la mesa de la Última Cena, y de la Columna donde Cristo fue atado para la flagelación⁷⁰. La proyección devota del Convento de la Orden debió de alcanzar a los fieles del señorío, a quienes se atraía con concesiones de indulgencias por asistir a algunas celebraciones, y pensamos que al menos desde comienzos del siglo XVI lo harían (en esta época, el Prior obtenía

⁶⁸ 1495, mayo 24, Manzanares. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.109, núm. 37, fol. 131r.

⁶⁹ *Vid. supra* el epígrafe: “Las imágenes: variedad de soportes iconográficos y de mensajes religiosos” inserto en el capítulo 2º “La configuración del espacio sagrado para el culto”, de la parte “I: El Marco general de la vivencia del culto litúrgico”.

⁷⁰ F. DE RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcántara*, fol. 9v.

del papado prerrogativas episcopales que le permitían impartir bendiciones solemnes, lo que redundaría en el incremento del fasto de los ceremoniales).

Y en la misma línea de la espiritualidad propia de la Orden o, al menos, de algunos de sus miembros destacados como el mismo maestre, don Pedro Girón se mostraba devoto de la Santa Cruz puesto que entre las celebraciones *pro anima* que en su testamento encargaba al Convento de Calatrava donde se enterró⁷¹ figuraba una vigilia con letanía que el Prior y los freiles religiosos officiarían anualmente, el día de la Exaltación de la Santa Cruz⁷². Quizás no resulte descabellado el proponer como hipótesis cómo dentro de la devoción por la Cruz de Cristo contrastan la fiesta de la Cruz de Mayo como más popular y la de la Exaltación de la Santa Cruz (14 de septiembre) como fiesta más litúrgicamente solemne, aunque oficialmente hubiera sido suprimida en la archidiócesis de Toledo como fiesta en 1356 en favor del Triunfo de la Cruz del 16 de julio⁷³, memoria del triunfo cristiano de las Navas de Tolosa. Pero en lo referente a adscribir la devoción a esta fiesta a la espiritualidad específicamente calatrava, siempre cabe aducir la misma reserva que podría alegarse para suponer una identificación con la regla, definiciones, carisma y espíritu calatravos en un personaje como don Pedro Girón.

⁷¹ Cfr. E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 104, n. 286.

⁷² *Chronica de las tres Ordenes*, fol. 77v.

⁷³ Libro Sinodal de don Blas Fernández de Toledo de 1356 (publicado en el sínodo de Toledo de 3 de mayo de 1356), 15.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*, pp. 229-230.

Capítulo 2

LA DEVOCIÓN A LOS SANTOS Y A LA VIRGEN MARÍA A TRAVÉS DE LAS ADVOCACIONES. CONSIDERACIONES DE CONJUNTO

Previo al estudio más detenido y por separado de los cultos a la Virgen y a los santos, vamos a ofrecer una visión general del panorama de las advocaciones existentes en el Campo de Calatrava en parroquias, cofradías y ermitas, y su correspondencia con los santos y con la Madre de Dios. Respecto a las titularidades que correspondan a Dios se harán ciertas indicaciones, tratando de que, sin ocultar el dato, no obstaculicen la percepción de conjunto sobre la piedad del pueblo dirigida a los intercesores celestiales.

Se pretende exponer un esquema básico que permita comparar *grosso modo* las respectivas proporciones ocupadas por los santos y la Virgen en el conjunto de los títulos de centros de culto y hermandades. En cuanto a las advocaciones en concreto, en los párrafos que siguen sólo se ofrecerá la relación completa propia de las parroquias; para las cofradías y ermitas, mucho más numerosas, se prescindirá ahora de registrar el catálogo de nombres de santos y títulos marianos, precisamente al servicio de la visión sintética que se persigue.

2.1. LAS ADVOCACIONES DE LAS IGLESIAS PARROQUIALES.

El cuadro que sigue refleja las advocaciones de las iglesias parroquiales en el Campo de Calatrava⁷⁴. Aquí, se trata de distinguir esquemáticamente entre los templos de titularidad mariana y los dedicados a santos y a santas (lo están escasamente a Jesucristo, caso que se indicará entre los dos anteriores). Por ello, la relación siguiente no incluye la cronología ni la referencia documental.

Solamente cuando la advocación de alguna iglesia ha sufrido cambios se anota el primero de estos datos, el año en el que nosotros hemos conocido dicha alteración (sólo como fecha aproximada *ante quem*, por lo tanto: antes del momento en que se produjo efectivamente); suele ser el caso de templos dedicados a la Virgen sólo como Santa María, que después especifican la titularidad mariana de algún modo, resaltando uno u otro aspecto de su culto. No figuran entre estos cambios los consistentes en pasar de llamar el templo como iglesia de “Santa María” a “Santa María *La Mayor*” o a “*Nuestra Señora*” (entonces, registramos el “cambio” entre corchetes), sino desde la advocación mariana genérica –que incluye estas dos últimas denominaciones– a una concreta, pero el título de Santa María La Mayor y el de Nuestra Señora los recogemos cuando aparecen en la documentación. Así mismo, indicamos la fecha en las pocas ocasiones en que detectamos la sustitución de una iglesia por otra en la función parroquial, y por último, también cuando, más raramente aún, sabemos que a la iglesia mayor única se ha añadido otra más como parroquia.

⁷⁴ Recogidas más pormenorizadamente en el Apéndice final de este trabajo, como se advirtió arriba.

En bastantes ocasiones hemos documentado iglesias sin conocer su advocación; lo habitual es que corresponda su emergencia en las fuentes a la época de mediados del siglo XIII y, a menudo, a una serie de localidades que después no alcanzan la categoría de villa, no cabeceras de encomiendas sino meros parajes, dehesas, etc., sin poblamiento suficiente, o que se despueblan en el siglo XIV. Estas iglesias han sido objeto de litigio entre el arzobispado toledano y la Orden de Calatrava en la época en que se desarrollaba de manera decidida el poblamiento en el Campo de Calatrava (décadas centrales del siglo XIII), pero después, generalmente, quedarán como meras ermitas enclavadas en esas dehesas, dependientes de una u otra villa, o se perderán. En algún caso sí conocemos la advocación que debieron de tener cuando funcionaban como parroquias, como la iglesia de Castellanos (citada en el litigio de 1238), que más adelante conoceremos como ermita de San Juan en la dehesa de Castellanos, dependiente del concejo de Calzada, y que en los inicios debió de ser tanto un centro de culto para el disperso poblamiento del lugar como la capilla adscrita a la casa del comendador de Castellanos.

TABLA XXVIII

ADVOCACIONES DE IGLESIAS PARROQUIALES EN EL CAMPO DE CALATRAVA

LOCALIDAD	ADVOC. DESCONOCIDA	ADVOCACIÓN MARIANA	SANTOS	JESUCRISTO
(→ CAMBIOS EN EL MISMO TEMPLO)				
Abenójar		Sta. María		
Agudo			S. Benito	
Alcolea		STA. MARÍA →	→1575: Nª Sª Asunción	
Alcudia	X			
Aldea del Rey			S. Jorge	
Almadén		Sta.Mª Estrella-	→ [1575: Nª Sª Estrella]	
Almagro		+ Madre de Dios (c. 1542-68)		S. Bartolomé + S. Sebastián (1499)
Almodóvar		Sta. María	→1576: Nª Sª Estrella	
Argamasilla		Sta. Mª La Mayor	→ [1576: Nª Sª La Mayor]	
Ballesteros		Nª Sª Visitación		
Benavente	X			
Bolaños		Sta. María	→1486: Sta. Mª de Alta Virtud	*Sustituída por: Santiago (c. 1570) ("Santiago frater domini")
Cabezarados				S. Juan → 1575: S. Juan Bautista
Calabazas	X			
Calatrava la Vieja		Sta. María	→ Sta.Mª La Blanca	
Calzada				San Salvador [?] (S. XIII)
		Sta. María (1486)	→ [Sta Mª La M.] (1502) →Sta. Mª del Valle (1575)	
Cañada El Moral		Sta. María	→ 1575: Nª Sª de la Concepción	
Caracuel		Sta. María	→[Sta Mª La M.] (1499) → Nª Sª Asunción (1575)	

Carrión				Santiago
Castellanos				S. Juan
Castilserás				S. Lorenzo
Corral de Caracuel		Sta.Mª de la Paz Sustituida por: Sta. Mª de la Encarnación (c. 1510)		
Corralrubio	X			
Curenga	X			
Daimiel		Sta. María	→[Sta.Mª La M.] (1491) → Asunción de Sta Mª (1576)	+ S. Pedro (c. 1564)
El Encinar del Rey	X			
Fernán Caballero	X			
Fernán Muñoz	X			
Fuencaliente		Sta.Mª de los Baños o de Fuencalda (1369)	→ Sta. María (1491)	
La Fuente del Emperador	X			
Fuente El Fresno				Sta.Quiteria
Fuente El Moral (y Fte. El Moral de Darazután)	X			
Gargantiel		Sta. María		
Granátula				Sta. Ana
Guadalerza	X			
Herrera				S. Benito
Jétar	X			
Luciana				Sta. Mª Egipcíaca (confusión.c. Santa María)
Malagón				Sta. Mª Magdalena
Manzanares		Sta. Mª La Mayor	→1512: Nra.Sra.de Gracia Sustituida por: Sta. Mª de Altagracia (c.1520)	
Mestanza				S. Esteban
Miguelturra		Sta. Mª La M.		

El Moral				S. Andrés
Picón				San Salvador
				Sustituida por: S. Sebastián (c. 1538-1550)
Piedrabuena		Sta. María	→ [Sta.Mª La M.] (1491) → Asunción de Nra.Sª (1575)	
Porzuna (o La Fuente Porzuna)				S. Cristóbal Sustituida por S. Sebastián (c.1510)
Pozuelo				S. Juan
Los Pozuelos				S. Sebastián
Puebla de D. Rodrigo				S. Juan Bautista
Puertollano		Sta. María	→ [Sta.Mª La M.] (1498) → Asunción de Nra.Sª (1575)	
Saceruela		Sta. Mª de las Cruces	→ [1575: NªSª de las Cruces]	
San Benito				S. Benito
Santa Cruz de Mudela		Sta. María (1499)	→ [Sta. Mª La M] (1576) → Asunción de Nra.Sª	
Serrezuela	X			
Tirteafuera				Sta. Catalina
Torralba		Sta. María La Blanca		Sustitución por: La Trinidad (c. 1541)
Torroba	X			
Valdepeñas		Sta. María		
Valenzuela				S. Bartolomé
Valverde	X			
Las Ventillas				S. Marcos
Villafranca	X			
Villamarciel	X			
Villamayor		Sta. María	→ [1500: Sta. Mª La M.]	
Villarrubia		Sta. María	→ [1495: Sta. Mª La M.]	
El Viso		Sta. Mª La M.	→ Nª Sª del Valle	
Zuqueca		Sta. María		

Según la tabla precedente, en el Campo de Calatrava, documentamos **76 iglesias** que en algún momento son parroquiales, en un total de 67 localidades, desde mediados del siglo XIII a mediados del XVI *grosso modo*.

Todas las poblaciones son uniparroquiales salvo dos: Almagro, donde comprobaremos que se añaden otras dos parroquias (primero San Sebastián, y luego Madre de Dios) a la inicial de San Bartolomé, y Daimiel, donde se añade una segunda parroquia, San Pedro, a la inicial dedicada a la Virgen. Estas tres iglesias *añadidas* para ambas villas suman 70, con las demás, y explican en parte el desfase numérico entre las 67 localidades y los 76 templos parroquiales.

El resto del desfase (faltan seis templos más) se debe a la circunstancia de que ciertas iglesias que, en efecto, desempeñaron la función parroquial, con el tiempo fueron *sustituidas* en dicha función por otros templos nuevos y más amplios, quedando las anteriores como lugares de culto no parroquiales, es decir, ermitas; esto ocurrió seis veces: en Bolaños, en Calzada (probablemente), en Corral de Caracuel, en Manzanares, en Porzuna y en Torralba. Lógicamente, la *sustitución* en la tarea parroquial no implica el aumento cuantitativo de la red parroquial; pero sí implica que se incrementa el número de advocaciones elegidas para iglesias parroquiales, aunque no sea de forma simultánea sino sucesivamente.

De 17 de las iglesias (correspondientes a respectivos lugares), desconocemos la advocación; la mayoría desempeñó la función parroquial sólo en los inicios del poblamiento de la zona (s. XIII); algunos de estos templos pervivirán más adelante como ermitas. Estas 17 iglesias son las de los lugares siguientes:

ALCUDIA	LA FUENTE DEL
BENAVENTE	EMPERADOR
CALABAZAS	FUENTE EL MORAL
CORRALRUBIO	GUADALERZA
CURENGA	JÉTAR
EL ENCINAR DEL REY	SERREZUELA
FERNÁN CABALLERO TORROBA	
FERNÁN MUÑOZ	VALVERDE
VILLAFRANCA	VILLAMARCIE

Conocemos la advocación de las 59 restantes. Es con referencia a esta cifra, 59, como se establecerán las proporciones porcentuales de las titularidades bajo las que están las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava.

Una primera división entre templos dedicados a la Virgen, por una parte, y por otra los dedicados a los santos y (minoritariamente) a Dios, arroja el resultado siguiente:

IGLESIAS DE DEDICACIÓN MARIANA:	30	50,84% DEL TOTAL
(DE 59 IGLESIAS)		
IGLESIAS DEDICADAS A LOS SANTOS		
Y A DIOS:	29	49,15% DEL TOTAL
(DE 59 IGLESIAS)		

Una aproximación general al contenido de la tabla reseñada permite afirmar lo siguiente.

En conjunto, resulta meridianamente clara la preferencia por asumir el patronazgo de **la Virgen** para las iglesias parroquiales de los pueblos en el Campo de Calatrava. En cuanto a las advocaciones no marianas (santos, santas, cristológicas, referidas a Dios)⁷⁵, **que son 29 entre las 59 advocaciones conocidas pero referentes a un número de localidades algo inferior⁷⁶**, la distribución de las dedicaciones en relación con el número de parroquias es la siguiente:

⁷⁵ *Vid.* el comentario más pormenorizado, respectivamente en el apartado anterior de “La devoción a Dios, a la Santísima Trinidad, a Jesucristo” (el epígrafe dedicado a las advocaciones, donde se relativiza su importancia a efectos de reflejar la devoción a Dios); y abajo lo relativo a la Virgen como titular de la mayoría de las iglesias parroquiales y, después, el estudio de las advocaciones de santos en parroquias, previo a su consideración como titulares de cofradías y ermitas.

⁷⁶ La razón es que contabilizamos tres advocaciones de iglesias que sustituyen como parroquiales a otras tantas, y también incluimos la segunda parroquia de Daimiel, erigida en el último tercio del siglo XVI.

Santos y santas:

San Sebastián	4	San Benito	3		
San Juan Bautista	4	San Bartolomé	2		
San Pedro	1	San Cristóbal	1	Sta. Quiteria	1
San Andrés	1	Santa Ana	1	San Esteban	1
Santiago	1	Sta. M ^a Magdalena	1	San Jorge	1
Santiago el Menor	1	Santa Catalina	1	San Lorenzo	1
		San Marcos	1		

Dios, Cristo:

San Salvador	2
La Trinidad	1

Por debajo de la Madre de Dios, sólo el culto a dos santos aparece destacado en cuanto que son adoptados como titulares de parroquias o iglesias mayores: **San Juan Bautista** (con su fiesta eclesiásticamente fijada como una de las más importantes del año litúrgico, aunque con indudables elementos extralitúrgicos ligados al solsticio de verano) y **San Sebastián** (objeto de una gran devoción por las gentes, que recurren a él como protector frente a las temibles epidemias de peste). En principio podría apuntarse que representan respectivamente la *piEDAD litúrgica* que ensalza al Precursor –en una tradición de entronque y ruptura a la vez con el judaísmo, y en la tradición evangélica–, y la *piEDAD más popular*, que habitualmente tiene su cauce en los santuarios y las cofradías pero que también alcanza a situar iglesias parroquiales –incluso tardíamente-- bajo la protección de un santo tan querido como San Sebastián. Con todo, es obligado observar que las iglesias parroquiales situadas bajo los dos citados patronazgos no corresponden a poblaciones importantes en el Campo de

Calatrava⁷⁷, salvo en el caso de Almagro, donde se añade la de San Sebastián como una segunda parroquia a San Bartolomé que fue siempre la principal.

El culto a *San Benito* no está tan introducido en el señorío como cabría esperar, ni mucho menos, en tanto que patrono de la Orden de Calatrava (y menos aún el de San Bernardo), aunque sí algo más que otros santos titulares de parroquias. Y del resto de 14 titulares de parroquias, destaca el culto al apóstol *San Bartolomé* (si bien con escasa diferencia numérica), igualado incluso en número con la advocación cristológica de *El Salvador*, pero con más arraigo la dedicación del apóstol que ésta⁷⁸. Queda un heterogéneo grupo de santos y santas entre los que cabe observar que se prefiere por lo general a los *mártires*, *por encima de los apóstoles* (incluido el mismo San Pedro) y *del propio Salvador*.

⁷⁷ Corresponden a estos lugares: *San Juan* es el titular en las parroquias de Cabezarados, Castellanos, Puebla de Don Rodrigo y Pozuelo. *San Sebastián*, en Los Pozuelos, Porzuna, Picón y Almagro.

⁷⁸ Mientras el apóstol Bartolomé fue siempre el patrono de los templos parroquiales de Almagro y Valenzuela, tan importante el primero y ambos bien consolidados ya para el siglo XV, en cambio, la veneración a Jesucristo como el Salvador (“San Salvador”) no permaneció vinculada a los templos parroquiales de Calzada y de Picón, respectivamente. *Vid. supra*: “La devoción a Dios, la Santísima Trinidad, Jesucristo”, en el subapartado sobre “Jesucristo y la Cruz”.

2.2. LAS ADVOCACIONES DE LAS ERMITAS Y DE LAS COFRADÍAS.

Como ha quedado expuesto, las advocaciones de los templos parroquiales de las villas del Campo de Calatrava privilegiaban inequívocamente a la Madre de Dios. Ahora bien: hay otros indicadores que diversifican enormemente las devociones. Se trata de la extensísima red de **ermitas** extendidas por la geografía del señorío, enclavadas fuera de los núcleos habitados o bien en su interior, y en segundo lugar, las **cofradías** creadas para tributar culto tanto a los santos o a la advocación de la Virgen bajo cuyo patronazgo están los templos parroquiales, como a aquellos intercesores celestiales titulares de las ermitas, como, igualmente, a aquellos otros que no tienen templo alguno dedicado sino solamente, es de suponer, alguna imagen que los representa en capillas o altares.

Documentamos **170 ermitas y 163 cofradías**. (Podemos dejar a un lado los hospitales, puesto que habitualmente deben su dedicación a la cofradía que los sostiene; los que dependen de los concejos rara vez tienen nombre hagiográfico.)

- Verdaderamente, las advocaciones que expresan el *culto a Dios* (la Trinidad, Jesucristo el Espíritu Santo) son muy escasas en comparación con las titularidades de la Virgen y de los santos en ermitas y en cofradías.

Se ha tenido ya en cuenta este dato cuantitativo en el punto anterior al estudiar la devoción a la Santísima Trinidad, Dios Creador, el Espíritu Santo y Jesucristo, pero como se indicó, no resulta ser un indicador muy relevante para

percibir la piedad orientada a Dios, Cristo y la Cruz (en cambio, para estudiar las devociones a la Virgen y a los santos sí lo es). Con todo, la existencia de hermandades y santuarios –muy pocos– dedicados a algún aspecto del misterio de Dios y de la Salvación, que de por sí tiene ya su papel central y omnímodo en la vida cristiana, constituyen un testimonio positivo de la creencia y la devoción a Dios, el Espíritu Santo... La devoción eucarística debe ser considerada aparte; sí genera abundantes expresiones de devoción fuera de la litúrgica (pero no fuera del templo parroquial, apenas)⁷⁹.

En todo caso, la información de las dedicaciones de templos y cofradías, desde nuestro punto de vista, no presenta la misma trascendencia para este terreno cristológico y teológico que la que sí tiene en lo referente a las devociones a la Virgen y a los santos.

Por ello, no vamos a presentar de una forma simultánea y comparativa las proporciones de advocaciones de los tres grupos (Dios, la Virgen, los santos), porque sostenemos que los valores numéricos no se corresponden con el valor de cada parámetro en las sensibilidades religiosas. El cauce para la piedad hacia Dios es otro (el parroquial y litúrgico). Y el campo que ahora se contempla, el de las cofradías y los santuarios, tiene su función propia en la vida de piedad de los fieles: es una función complementaria, por muy importante que sea (y, de hecho, lo era), donde el protagonismo es el de los santos y María.

Las proporciones que las advocaciones de la divinidad suponen en el total de ermitas y cofradías son las que siguen: de un total de 170 ermitas, sólo hay 6 dedicadas a Dios (al Espíritu Santo y a Jesucristo); y de un total de 163 cofradías, sólo 11 (mayoritariamente, son del Corpus Christi; hay dos consagradas a San Salvador, y una de la Santísima Trinidad).

Así, obtenemos un 3,53 % de advocaciones de ermitas dedicadas a Dios, y un 6,74% de cofradías.

⁷⁹ Por ello, la devoción eucarística ha sido objeto de un tratamiento independiente: entre la liturgia y las devociones; cristocéntrica pero separada de otras maneras de tributar culto a Jesucristo en la propia liturgia e incluso en el misterio de su Pasión.

- Las titularidades de la Virgen y de los santos sobre ermitas y cofradías son las más interesantes. Consecuentemente con lo dicho arriba, es preferible dejar ya fuera los datos de las dedicadas a Dios, por ser poco significativos y porque incluso podrían distorsionar nuestra percepción del sentimiento religioso popular.

Por lo tanto, ahora se procede a una comparación ya restringida a los dos parámetros más importantes en el terreno que nos ocupa: las advocaciones marianas y las de los santos. Téngase en cuenta que, descontadas las cifras de las advocaciones referidas a Dios, en total son **152 cofradías y 164 ermitas en el Campo de Calatrava** las que tendremos en cuenta.

Presentamos una comparación cuantitativa entre los cultos marianos y los no marianos, y su representación gráfica:

TABLA XXIX

Número de ermitas y cofradías bajo advocación de la Virgen y los santos Campo de Calatrava					
	<i>Total</i>	<i>Culto a la VIRGEN</i>	<i>%</i>	<i>Culto a los SANTOS</i>	<i>%</i>
ERMITAS	164	52	31,70%	112	68,29%
COFRADÍAS	152	56	36,84%	96	63,15%

GRÁFICO 1

ERMITAS en el CAMPO DE CALATRAVA
La Virgen y los santos

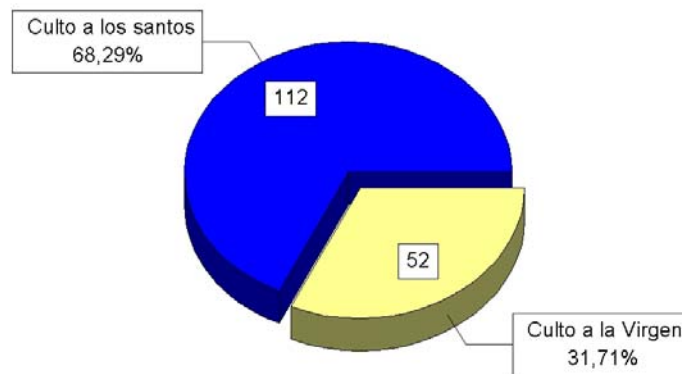
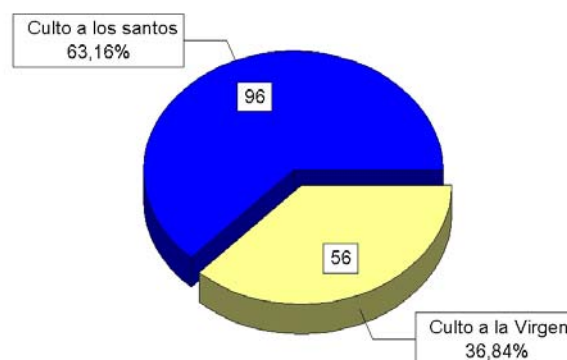


GRÁFICO 2

COFRADÍAS en el CAMPO DE CALATRAVA
La Virgen y los santos



Nótese que están más igualadas las proporciones en el terreno de las cofradías (segundo gráfico) que en el de las ermitas, en las que retrocedía la proporción de la piedad mariana respecto a los santos. Es lógico, pues la proliferación de iglesias parroquiales que ya son marianas, y que es mayoritaria, cubre la dedicación de centros de culto. A pesar de ello, hay muchos santuarios de la Virgen, como se ve. Y mientras, las hermandades de la Virgen, cuya sede está tanto en parroquias como en ermitas, sí mantienen casi la equiparación numérica con las de santos y santas.

Las páginas que siguen se dedicarán precisamente en parte a analizar lo que acaba de quedar representado en los gráficos y en la tabla. Podrá matizarse entonces lo que sugiere esa aparente condición minoritaria del culto a la Virgen, respecto a los santos, a través de cofradías y –más aún– de las ermitas. Lógicamente, la primera objeción a esa impresión básica es que la porción reservada a los santos se divide, en realidad, entre una gran variedad de intercesores celestiales, frente a la Virgen María como única venerada aunque sea bajo nombres diferentes. Por lo tanto, es mayoritaria, y con mucho, la devoción mariana expresada en ermitas y en cofradías, respecto a la de cualquiera de los santos más venerados.

Por otra parte, no se ha reseñado aquí el *catálogo de las advocaciones concretas* de santos o de la Virgen, para las ermitas y las cofradías, porque también será ése en gran medida el objeto de los puntos dedicados a los patronazgos marianos y a la devoción a los santos, a la vez el correspondiente análisis interpretativo de los cultos inventariados tratará de encontrar el sentido a los datos cuantitativos.

Capítulo 3

EL CULTO A LA VIRGEN MARÍA EXPRESADO EN LAS ADVOCACIONES DE PARROQUIAS, ERMITAS Y COFRADÍAS

3.1. LA VIRGEN MARÍA. SU PATRONAZGO EN LAS PARROQUIAS.

Sin duda, la dedicación mariana de las iglesias mayores aventaja a todas las demás. Con variaciones poco significativas, en el Campo de Calatrava, entre mediados del siglo XIII y mediados del XVI aproximadamente (manejamos también datos hasta el último cuarto de esta centuria), son 30 iglesias *al menos* las que se acogen al patrocinio de María (probablemente hubo bastantes más), lo que supone ligeramente más de la mitad: el 50,84% del total (de las 59). Y hay que tener en cuenta, en todo caso, que mientras esa proporción se refiere por completo a la Virgen, la porción restante del 49,15% se reparte entre 20 objetos de devoción y culto, en suma, una buena variedad de santos, santas y dedicación a Dios Trino y al Salvador.

Para contabilizar las 30 parroquias bajo patronazgo mariano, tenemos en cuenta sólo cada templo dedicado a la Virgen, aunque su título varíe ligeramente o se vea ampliado; ahora bien, puesto que esto último ocurre, en efecto, debe tenerse en cuenta que el resultado es una gama de advocaciones con una variedad que aún resulta mayor en cantidad que las 30 iglesias.

3.1.1. Perduración y cambio en las advocaciones

Cabe preguntarse si perduraron tales advocaciones marianas de las mencionadas iglesias parroquiales.

Como puede comprobarse en el listado que se expuso arriba¹, a veces hubo algún tipo de modificación. Primero, hubo cambios –si es que pueden llamarse así– en las dedicaciones de ciertos templos consagrados a la Virgen. Y en segundo lugar, cambios en la función parroquial, que en ocasiones pasó a otra iglesia de nueva construcción y más amplia. Aún hay que añadir una tercera categoría de modificaciones, en el sentido contrario al anterior: con el transcurso del tiempo, en algunas villas emergen iglesias con titulación mariana como parroquiales, o bien sustituyendo en tal función a otra bajo advocación no mariana, o bien añadiéndose como una iglesia parroquial más a la ya existente, que subsiste también como tal.

En ningún caso estas modificaciones corrigen el predominio de las advocaciones marianas sobre otras en las iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, si bien podría variar mínimamente el porcentaje dependiendo de los años considerados en detalle. Veámoslo:

1) En muchos casos, los cambios de advocaciones son relativos: cuando pasan a llamarse iglesia *de la Asunción* en lugar de iglesia de *Santa María La Mayor*, por ejemplo, en realidad, estos templos marianos conservan la dedicación a la Virgen. Aunque alteran su titularidad –según se verá seguidamente–, el nuevo nombre se mantiene en el campo del culto mariano; sólo supondrá un modo

¹ Tabla “Advocaciones de iglesias parroquiales en el Campo de Calatrava”.

diferente de incidir en algún aspecto de los misterios en que participó, su vida, sus virtudes, etc. Incluso quizás sólo se explicita un título que antes permanecía oculto, implícito, pero que marcaba que la Virgen de Agosto era la fiesta de tales parroquias de Santa María (algo muy común, aunque también la advocación de la Natividad resultaba ser alguna vez la propia de un templo igualmente llamado de *Santa María*).

2) Casos distintos son los de las iglesias (nos seguimos refiriendo a las situadas bajo el patrocinio de María) que pierden su condición parroquial para cederla a otras construidas *ad hoc*, nuevas, con una capacidad más adecuada para un incremento de la población en el lugar... Esto no ocurre a menudo, pero encontramos situaciones diferentes en cuanto a la dedicación resultante en la parroquia (o templo principal, o iglesia mayor).

2.1. En efecto, unas veces las villas a las que pertenecen no dejan de tener su iglesia “mayor” dedicada a la Virgen, iglesia ya diferente de la primitiva parroquial, aunque le rinden culto bajo otra advocación. Así ocurre en Corral de Caracuel: su templo parroquial de *Santa María de la Paz* es sustituido en esa función por el de *Santa María (o Nuestra Señora) de la Encarnación* desde 1510 aproximadamente; el primero quedará como ermita. Y en Manzanares, la iglesia de *Nuestra Señora de Gracia* (que parece llamada así desde 1512 aproximadamente, pues antes su patrocinio era simplemente el de Santa María La Mayor) quedará como ermita y será el nuevo templo de *Santa María de Altagracia* el que desempeñará las tareas parroquiales desde 1520.

2.2. Y otras veces, concretamente en dos casos, la condición de parroquia pasa de iglesias antiguas consagradas a la Virgen (son conservadas como ermitas), a otras iglesias nuevas con advocación que, esta vez sí, es *diferente*: Santiago el Menor y La Trinidad.

La primera es la de Bolaños: su iglesia mayor o parroquial era llamada inicialmente de *Santa María* (así la conocemos desde mediados del siglo XIV), y después será conocida como *Santa María de Alta Virtud* (adopta esa advocación mariana específica en algún momento del siglo XV, pero antes de 1486 en todo caso); pero en el último cuarto del XVI está funcionando como parroquial un nuevo templo, el de *Santiago Frater Domini*, que se construyó entre 1539 y 1575, *grosso modo*, y que con seguridad no es una segunda parroquia añadida a la primera, sino la única; además, por esas fechas las fuentes mencionan el otro templo –primitiva parroquia– como la iglesia “vieja”.

El segundo caso se da en la villa de Torralba, donde la iglesia de *Santa María La Blanca* pierde la categoría de iglesia mayor hacia 1541: al parecer, en este año se realizó el traslado del Santísimo Sacramento y de los ornamentos al nuevo templo parroquial de *La Trinidad*², aunque su habilitación completa para el culto habría de esperar bastante. Sabemos que, antes de este cambio de la parroquia, desde un templo en la plaza de Torralba (Santa María la Blanca) a otro hecho nuevo (el de la Trinidad, que también se construyó en otro lugar de la plaza), en la década de 1530 en el pueblo se debatía el problema de la insuficiencia de espacio en la iglesia mayor primitiva, y las gentes se dividieron entre la opción de dejar la parroquia donde estaba y la de cambiarla; en este caso, unos proponían llevar el Sacramento y la función de iglesia principal al templo de la Concepción, y otros –alegando que este tenía la misma escasez de espacio que el de Santa María la Blanca–, a una nueva iglesia que habría de construirse. La polémica se extendió desde 1534, al menos, hasta 1539, y se zanjó con el acuerdo, votado en el ayuntamiento, de edificar la nueva parroquia, que de inmediato fue puesta en uso.

² I. HERVÁS Y BUENDÍA: *Diccionario histórico geográfico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1890, p. 439. Reproduce el texto de la licencia dada por el rey Carlos I (documento fechado en Madrid el 25 de octubre de 1541) para realizar el traslado, accediendo a la petición hecha por el concejo de Torralba en ese sentido al Consejo de Órdenes. La nueva iglesia parroquial fue bendecida solemnemente por el obispo auxiliar de Toledo en 1543, según Hervás.

Téngase en cuenta que estos traslados de la función parroquial, desde la primitiva iglesia de advocación mariana a otra nueva situada bajo advocación no mariana, *no* suponen para las localidades afectadas una merma de la devoción a la Virgen, pues los templos primeros subsisten, y allí puede recibir culto la Madre de Dios. Pero además, por el hecho de no ser la iglesia principal de titularidad mariana, no hay detrimento tampoco de la expresión *oficial* de dicha piedad hacia la Virgen, puesto que la fiesta de la Asunción de María, o de Santa María de Agosto –la festividad mariana más importante del año– se seguirá celebrando en estas villas, como en todas, con la mayor solemnidad posible, aunque ya no sea la Virgen la principalmente venerada en la parroquia de la población.

3) Y en todo caso, aunque dos iglesias parroquiales dejan de estar bajo el patronazgo de la Virgen, ello se ve compensado por el hecho de que en otros dos lugares vemos emerger templos de titulación mariana como parroquias, sustituyendo a otro en un caso, y en otro caso añadido a la iglesia parroquial preexistente, como otro parroquial más en la localidad.

3.1. Así, en la villa de La Calzada parece que la iglesia parroquial primitiva sería la dedicada a *San Salvador*; pero la que conocemos como tal desde 1486 es *Santa María* (luego, Santa María La Mayor, y más tarde Santa María del Valle), mientras que según las “Relaciones” de 1575 San Salvador era desde hacía tiempo una ermita.

3.2. Y en Almagro, a su parroquia única de *San Bartolomé* se añadirán otras³ para desarrollar la misma función: una segunda hacia 1499, San Sebastián

³ El de la villa *no uniparroquial* en el Campo de Calatrava es un caso excepcional. Entre los siglos XIII y mediados del XVI, sólo encontramos dos: Almagro (con tres iglesias parroquiales, pero sólo ya al final de ese periodo) y Daimiel, que a su parroquia de Santa María añadirá la segunda parroquia, San Pedro, tardíamente (está en construcción en 1564, quizás ya en uso).

–aunque la primera seguirá por varias décadas como la principal–, y finalmente, una *tercera* iglesia parroquial, situada bajo la poco frecuente advocación la *Madre de Dios*. Ésta fue construida entre 1542 y 1568 aproximadamente.

3.1.2. El predominio mariano en las dedicaciones de las parroquias.

Por lo tanto, como se ha dicho, se mantiene la proporción superior de las iglesias parroquiales bajo advocación mariana en relación con otras titularidades, advocaciones de santos, santas, Dios.

Y habría que añadir bastantes más iglesias cuyo nombre no se conoce, pero que, existentes en el siglo XIII, probablemente debieron de ajustarse al patrón común, consistente en colocar bajo la protección y advocación de la Virgen *Santa María* el templo que actuaba para las incipientes poblaciones –que, en tantas ocasiones, más adelante no prosperaron– como centro de culto, lugar de administración de sacramentos y centro de cohesión social⁴.

⁴ El colocar las nuevas iglesias bajo dedicación mariana en tierras nuevamente ocupadas al Islam fue un fenómeno habitual en las tareas de repoblación al sur del Tajo, sea convirtiendo las mezquitas mayores en iglesias parroquiales, o erigiendo nuevas iglesias. Ha sido puesto de relieve así en varios trabajos que se ciñen al periodo entre los siglos XIII y XV y las tierras de la meseta sur y Andaludía. Cfr. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ: “Devociones marianas y repoblación. Aproximación al caso andaluz”, en *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio (Ciudad Real, 1988)*. Ciudad Real, 1990, pp. 9-22; y L.R. VILLEGAS DÍAZ: “Religiosidad popular y fenómeno repoblador de La Mancha”, en *Devoción mariana y sociedad medieval...*, pp. 23-71.

Por otra parte, no puede olvidarse que, salvo excepciones, las iglesias parroquiales que *no* llevan título mariano suelen pertenecer a localidades de menor importancia y con poca población. Es, por ejemplo, el caso de Castellanos –dehesa despoblada ya en el siglo XIV– con su iglesia o capilla de *San Juan* situada al lado de la casa del comendador, ermita después; y el de Fuente El Fresno, que era aldea de Malagón y tenía su ermita de *Santa Quiteria* – dependiente del concejo de Malagón, por lo tanto–, que pasaría a ser la iglesia mayor cuando aquella localidad se convirtiera a villa; una situación similar fue la de la iglesia de *Santa Catalina* de Tirteafuera (lugar dependiente de Almodóvar).

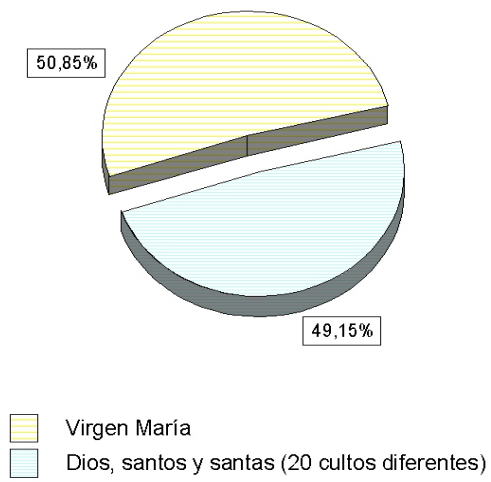
A veces, de hecho, esos templos oscilan entre la condición estrictamente parroquial y la de la ermita que desempeña funciones de parroquia.

Puede afirmarse que, mientras *las devociones de las gentes se diversifican mucho más en los cultos prestados a los santos y los ángeles en las ermitas*, en cambio *para la iglesia parroquial se prefiere la advocación mariana en general*. La titularidad de las iglesias mayores (que oficialmente lo son, que custodian la reserva del Santísimo Sacramento y que son los lugares donde se reciben los sacramentos y son enterrados los feligreses) se identifica con la Virgen, mediadora celestial ante Jesucristo y el Padre, y protectora segura de sus hijos.

El gráfico inserto lo representa así, ateniéndose a los porcentajes ya citados, que no contemplan los cambios que se acaban de reseñar.

GRÁFICO 3

Proporción de advocaciones de iglesias parroquiales
Campo de Calatrava



3.1.3. *Santa María* y variantes de esta advocación: *La Asunción*; *Santa María La Mayor*

Entre las formas de venerar a las Virgen, predomina el culto a *Santa María*, sin más. Llevan esa titularidad 21 de entre los citados 27 templos dedicados a la Virgen. Es el patronazgo más antiguo, característico de las iglesias que se consagran en los primeros momentos de la repoblación. De hecho, se puede sospechar fundadamente que también estuvieran dedicados a *Santa María* otros templos de advocación desconocida para nosotros (pero mencionado en la documentación el lugar donde se enclavan, al hilo de los litigios de jurisdicción hacia el final del siglo XII y en las décadas centrales del XIII). No obstante, en algún caso estas primitivas iglesias erigidas bajo los auspicios de la Orden de Calatrava pudieran titularse también de *San Benito*, en honor al santo patrono fundador del tronco monástico al que se adscribió la milicia.

Ahora bien, en algunas de las iglesias de *Santa María* no perdurará esta advocación genérica, sino que se verá transformada en otra advocación mariana que pondrá el acento en algún elemento de su culto. En particular, en el más importante: el misterio de la subida al cielo en cuerpo y alma de la Virgen. En efecto, varias parroquias pasarán a titularse *Nuestra Señora de la Asunción* o, iglesia de la *Asunción de Santa María* o *Asunción de Nuestra Señora*.

Probablemente no se trata propiamente de un *cambio* de titulación, sino de la adopción expresa de la advocación de la Virgen a la que ya estaban dedicados estos templos. En la Andalucía recuperada a los musulmanes desde mediados del

siglo XIII, hay quien piensa que las muchas mezquitas convertidas en catedral o iglesia mayor consagradas a la Virgen María, en realidad se encontraban dedicadas a la Asunción de Nuestra Señora⁵.

En todo caso, estas iglesias mayores que en el Campo de Calatrava encontraremos nombradas de ese modo asumen explícitamente la advocación más característica de un culto a María que la ensalza y glorifica como Madre de Dios y protectora pero que, además, la muestra favorecida de modo especial por Dios, quien no permite su muerte y corrupción corporal, sino que la eleva al cielo con su Hijo, desde donde reina con Él. Al parecer, ha de asimilarse a este grupo la titulación de Virgen de *Gracia*, que se refiere al mismo misterio de María asunta a los cielos. Los casos son los de siete villas; en ellas, sabemos que hacia 1575 ya ha arraigado la costumbre de llamar sus iglesias parroquiales como *Asunción* de la Virgen en lugar de *Santa María*. Probablemente, esto ocurrió antes, a partir de mediados del siglo XVI (que es cuando se abre camino la tendencia a solemnizar y amplificar los apelativos sagrados):

Igl. de Alcolea:	Santa María	—>	Nuestra Señora de la Asunción (<i>post 1550-ante 1575</i>)
Igl. de Caracuel:	Santa María o Santa María La Mayor	—>	Nuestra Señora de la Asunción (<i>post 1499-ante 1575</i>)
Igl. de Daimiel:	Santa María o Santa María La Mayor	—>	Asunción de Santa María (<i>post 1491-ante 1576</i>)
Igl. de Manzanares:	Santa María La Mayor	->	Nuestra Señora de Gracia (1512) parroquia hasta 1520
Igl. de Piedrabuena:	Santa María o Santa María La Mayor	—>	Asunción de Nuestra Señora (<i>post 1538-ante 1575</i>)

⁵ M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ: “Devociones marianas y repoblación. Aproximación al caso andaluz”, en *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio*. Ciudad Real, 1990, p. 11.

Igl. de Puertollano:	Santa María o Santa María La Mayor—>	Asunción de Nuestra Señora (<i>post 1550-ante 1575</i>)
Igl. de Santa Cruz de Mudela:	Santa María o Santa María La Mayor—>	Asunción de Nuestra Señora (<i>post 1537-ante 1576</i>)

Como en la misma relación precedente se ve, la tendencia a enaltecer más ostensiblemente a la Virgen se tradujo en el título *Santa María La Mayor*. Es un cambio no comparable al precedente, pero muy frecuente. Bastantes templos – antes, conocidos simplemente como iglesias de *Santa María*– adoptaron este título en los años finales del siglo XV: así las iglesias parroquiales de Daimiel y Piedrabuena (son llamadas en las fuentes *Santa María La Mayor* desde 1491, al menos), Villarrubia (desde 1495), Puertollano (1498), Santa Cruz de Mudela y Caracuel (las dos en 1499), Villamayor (1500) y Calzada (en 1502).

Otras, nos son conocidas como *Santa María La Mayor* desde el principio, sin que las hayamos documentado previamente como *Santa María*: son las iglesias parroquiales de Argamasilla, Manzanares, Miguelturra, El Viso.

Parece claro que este apelativo de *La Mayor* confería una mayor dignidad a la iglesia principal de la localidad, la parroquial, la llamada precisamente “iglesia mayor”, al mismo tiempo que, como se ha dicho, servía para ensalzar la figura de la Virgen venerada como titular de esos templos. Sin duda, estaba influyendo en todo esto el modelo romano: la basílica mariana por excelencia era *Santa María Mayor en Roma*, y no sólo por el hecho de encontrarse en la sede apostólica de los sucesores de Pedro, sino porque fue “la primera de todas las iglesias erigidas en Occidente bajo la advocación de María”. La dedicó *Virgo Maria* el papa Sixto III (432-440) precisamente después del Concilio de Éfeso del

431⁶. Esta basílica, llamada después Santa María Mayor, era el templo que actuaba como referencia para las fiestas marianas que fueron surgiendo en el rito romano a lo largo de los siglos VI y VII: un oratorio levantado cerca de Santa María Mayor evocaba el *praesepe* de Navidad, y en él se celebraba la misa de medianoche (en el siglo XII se trasladó a la basílica la estación del día); y el papa Sergio I (687-701) vino a solemnizar las cuatro fiestas de la Virgen por excelencia (Anunciación, “Dormición”, Natividad y Purificación) cuando ordenó hacer una procesión litánica de todo el pueblo en esos días, que iba desde San Adriano hasta Santa María Mayor⁷.

Una última y muy ligera variante: María es *Santa y Señora*, Nuestra Señora.

Es más frecuente el primer apelativo (*Santa María*) que el segundo, que, no obstante, parece imponerse como modo de designar a la Virgen a la vez que se la venera en el misterio de su Asunción al cielo: el paso de Santa María a *Nuestra Señora* de la Asunción ha sido ya comentado. Pero su identificación como dueña y señora a la que honrar –además de *santa* por excelencia– coincide más bien con una época, la de las décadas centrales y la segunda mitad del siglo XVI, y refleja la tónica ya aludida de propensión a complejizar la dedicación mariana tratando de expresar un grado mayor de unción, veneración, honra. En efecto, también la propia denominación genérica de Santa María adopta la citada modalidad (en Argamasilla: de Santa María La Mayor a Nuestra Señora La Mayor), y lo mismo ocurre con otros nombres: la iglesia de Almadén, bajo protección de *Santa María de la Estrella*, pasó a ser conocida (así era nombrada en el último cuarto del siglo XVI) como *Nuestra Señora de la Estrella*; y en la villa de Saceruela su parroquia *Santa María de las Cruces* será llamada más comúnmente *Nuestra Señora de las Cruces*.

⁶ P. JOUNEL: “El culto de María”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1992, pp. 1026-1027.

⁷ *Ibid.*, 1028-1029.

3.1.4. Otras advocaciones marianas minoritarias en las iglesias parroquiales.

Como se ha indicado, son minoritarias en relación con la advocación genérica, Santa María, y en relación con el nombre que, por excelencia, describe la cualidad más significada en su vida según la fe (la ascensión al cielo en cuerpo y alma que Dios realiza en Ella), dejando fuera el haber sido concebida sin mancha del pecado original.

Distinguimos entre las advocaciones *a)* las que expresan veneración a la Virgen en su vida y relación con su Hijo, según el evangelio (aquí se plantea la coincidencia o no con las fiestas litúrgicas de mayor relieve); *b)* las advocaciones que vinculan a María con elementos de la naturaleza; *c)* las que resaltan sus cualidades y, muy relacionado con ello, su maternal capacidad de protección.

A) ADVOCACIONES BÍBLICO-TEOLÓGICAS.

Entre estas otras formas de rendir culto a la Virgen, aplicadas a seis iglesias parroquiales en el Campo de Calatrava dedicadas a Ella, las hay que recuerdan episodios de la vida de María según el Evangelio: relacionados con su Hijo y su Pasión, con un sentido teológico acusado (*Santa María de las Cruces*,

en Saceruela), o bien propios de la Virgen en sí misma, en el marco de los “misterios de gozo” que rodean su vida: su misma Concepción (iglesia de *Nuestra Señora de la Concepción* en Cañada el Moral, llamada antes de 1537 sólo de Santa María), la Anunciación del arcángel Gabriel o Encarnación (*Santa María de la Encarnación* en Corral de Caracuel, sustituyendo hacia 1510 a la anterior parroquia, aunque la advocación bascula al sentido cristológico, pues es *Encarnación* y no *Anunciación*), y la visita a su prima Santa Isabel (*Nuestra Señora de la Visitación*, en Ballesteros). Y su maternidad divina, siempre presente implícitamente en todas las dedicaciones, se explicita en el título de la iglesia de *Madre de Dios* de Almagro (c. 1542-1568, como tercera parroquial).

Es este origen evangélico-teológico de la conmemoración el que da lugar al culto mariano propiamente litúrgico, concretado en sus fiestas.

Y aquí surge la siguiente pregunta: ¿Coinciden las advocaciones marianas de las parroquias con los misterios marianos más solemnizados por la Iglesia en la liturgia anual?

Como se sabe, las fiestas principales de la Virgen en el año litúrgico –casi siempre, extendidas por el mundo latino a partir de los cultos ya arraigados en Oriente– fueron cuatro durante buena parte de la Edad Media: la Asunción, la Natividad, la Purificación y la Anunciación. En los siglos XIV y XV surgieron otras dos importantes: la Visitación (universal desde 1389, pero de difusión lenta) y la Concepción (fiesta de la diócesis romana desde 1477). Ninguna de estas dos últimas era fiesta prescrita en las sinodales toledanas de los siglos XIV y XV cuando incluían la relación de festivos.

Pues bien: fueron muy escasas las iglesias parroquiales que en el Campo de Calatrava estaban colocadas bajo la advocación celebrada en las grandes solemnidades marianas.

Nótese que, de las fiestas solemnes de la Virgen, sólo prácticamente la Asunción coincide con los títulos de iglesias parroquiales consagradas a la

advocación explícita. Seguramente muchas iglesias de *Santa María* estaban colocadas bajo la misma advocación, pero no consta expresamente.

No hay iglesias de la Natividad: aunque era la advocación de la de Santa María, en la villa de Fuencaliente, y en esta fiesta del 8 de septiembre honraban allí a la Virgen, nunca hemos encontrado que a este templo se le llamara con el título Nuestra Señora de la Natividad (simplemente, Santa María, o Santa María de los Baños).

Tampoco hallamos iglesias parroquiales dedicadas a la Purificación de Nuestra Señora.

Y el misterio de la Anunciación (o Encarnación) se ve reflejado en un solo templo parroquial, en muy escasa proporción, por lo tanto; se ha señalado que es un título mariano muy militante, propagandístico incluso, frente al Islam, y por ello fue muy empleado en tierras recién conquistadas pero con abundante población mudéjar, como ocurrió con el Reino de Granada⁸.

En lo referente a las conmemoraciones que inspiraron las dos fiestas añadidas en la Iglesia en la baja Edad Media, la Visitación de la Virgen a Santa Isabel y la Concepción de Nuestra Señora (ésta, aprobada para la diócesis romana pero nunca universal en el Medievo), que no se instituyeron como tales en la archidiócesis de Toledo, daban nombre a un único templo en cada caso, respectivamente en Ballesteros y en Cañada el Moral.

Además, hubo otras fiestas marianas de menor calado que también se difundieron en Occidente al final de la Edad Media, como Nuestra Señora de las Nieves, la Presentación de María en el Templo, y otras. Las dos citadas fueron introducidas en la archidiócesis de Toledo, algo tardíamente, sobre todo la segunda (respectivamente en 1379 y 1498), pero si el pueblo les profesaba

⁸ M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ: “Devociones marianas y repoblación. Aproximación al caso andaluz”, en *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio*. Ciudad Real, 1990, pp. 11-12.

devoción, no se tradujo en la elección de esas advocaciones para parroquias calatravas.

En suma, no parece que las grandes festividades de la Virgen María fijadas por la Iglesia (fuera de la Asunción y, en menor medida, la Natividad) proyectaran una influencia que fuera más allá del solemne culto litúrgico que de por sí generaban; al menos, no fueron fuente de inspiración para elegir advocaciones para las parroquias. Y no creemos que fuera determinante para ello su acogida expresa, o no, en la archidiócesis toledana; pues según se ha visto, si era nula en el Campo de Calatrava la titulación parroquial de la Purificación de la Virgen María (fiesta de toda la Iglesia, y también archidiocesana), lo era igualmente la de Nuestra Señora de las Nieves (sí introducida expresamente en Toledo). Y mientras, una sola iglesia tanto de la Concepción como de la Visitación demuestran que era posible la penetración de devociones en tierras donde oficialmente no eran fiestas prescritas las solemnidades que las expresaban.

Sin embargo, esto no significa el divorcio entre culto litúrgico y devoción: aún sin estar difundidas una serie de advocaciones marianas –explícitamente–, ya sólo la celebración litúrgica de esos misterios o pasajes de la vida de la Virgen, de por sí, podría mover la piedad de los fieles; además, podrían añadirse elementos paralitúrgicos (la procesión, añadida a la misa precedida de tercia y a las vísperas rezadas el día previo y también en el propio día de la fiesta).

B) ASOCIACIÓN DE LA VIRGEN CON LA NATURALEZA.

No proliferan entre las advocaciones parroquiales (sí, en cambio, en las ermitas) las vinculadas a elementos de la naturaleza: encontramos el patronazgo

de *Santa María de La Estrella* en una villa, Almadén; también en Almodóvar su iglesia de Santa María pasará a adoptar el mismo nombre (Nuestra Señora de la Estrella), y así será conocida ya en 1575. Por otra parte, documentamos *Santa María del Valle* como parroquia de Calzada, y Nuestra Señora del Valle en El Viso, en ambos casos tardíamente, y como derivación de Santa María o Santa María La Mayor.

C) ADVOCACIONES DE CARÁCTER LAUDATORIO Y ASISTENCIAL.

Otras advocaciones resaltan cualidades de la Virgen: su belleza (*Santa María La Blanca*, en Torralba), su santidad o virtudes (*Santa María de Alta Virtud*, en Bolaños, aunque no era llamada así en un principio, sino sólo Santa María).

Y con un significado tanto referido a sus dones o cualidades, como a las gracias que Ella concede como protectora por excelencia, se la venera también como *Santa María de la Paz* (Corral de Caracuel). De todos modos, el sentido de acogida bajo un patrocinio de María, medianera de toda gracia, y dispensadora de bendiciones, protección y socorro, subyace en otras muchas advocaciones: por ejemplo, Santa María de la Estrella no sólo evidencia su identificación con elementos de la naturaleza, sino la noción de la Virgen como guía de los hombres en la noche.

El mismo sentido protector, aunque aquí más bien con el sentido de la sanación corporal, reviste la advocación de *Santa María de los Baños* o Santa María de Fuencalda, en Fuencaliente: advocación taumatúrgica y circunstancial, por cuanto está ligada al topónimo que da nombre a la propia villa, Fuencaliente (desde 1369); más adelante, de hecho, en las fuentes aparecerá como Santa María

en Fuencaliente, y sabemos que su advocación era la de la Natividad de Nuestra Señora (o *Santa María de Septiembre*).

* * *

Hasta aquí, han sido mencionadas bastantes advocaciones diferentes de la genérica *Santa María*. Pero varias de ellas fueron adoptadas con posterioridad, como se ha podido ver. Como tales advocaciones marianas empleadas *desde un principio* para dar nombre a iglesias parroquiales (aparte de *Santa María*) sólo 6 nos son conocidas:

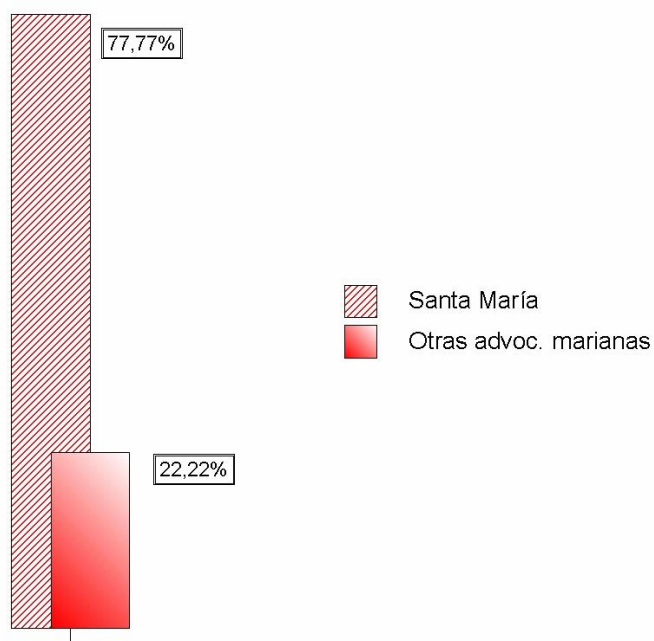
Santa María de la Estrella	Nuestra Señora de la Visitación
Santa María de la Paz	Santa María de los Baños
Sta. María de las Cruces	Santa María la Blanca

Se trata de un número muy pequeño frente a los 21 templos con esa dedicación mariana genérica. Así lo muestra el **gráfico** que sigue. Por otra parte, esta constatación abunda en la idea del título de *Santa María* como el primitivo, que en ocasiones pudo derivar en otros modos variados de venerar a la Virgen.

GRÁFICO 4

DISTRIBUCIÓN DE ADVOCACIONES MARIANAS EN IGLESIAS PARROQUIALES DEL CAMPO DE CALATRAVA:

- SANTA MARÍA (O SANTA MARÍA LA MAYOR)
- OTRAS.



3.2. LA VIRGEN MARÍA Y SU PATRONAZGO EN ERMITAS, COFRADÍAS Y HOSPITALES.

El estudio de las líneas de la piedad mariana se sirve ahora de la titularidad de hermandades, santuarios y hospitales. En realidad, apenas cabría considerar los últimos como indicadores de advocación y, por ello, vehículo y expresión de una específica devoción a la Virgen. Los hospitales están bajo la titularidad de la Virgen María de la que se trate por el hecho de depender de una cofradía mariana, normalmente –aplíquese lo mismo a las advocaciones de santos en hospitales–; no es que reciban por sí mismos los nombres de santos o de la Virgen.

Este apartado, lógicamente, complementa al anterior examen de las advocaciones de la Virgen en las parroquias, deberá integrarse con el punto que más abajo tendrá en cuenta los “otros indicadores” de las devociones –dejando ya a un lado las advocaciones–, y habrá de ser comprendido en el conjunto más amplio de la piedad del pueblo hacia Dios, hacia los santos y hacia la propia Madre de Dios.

Advertimos que es el *recuento de las advocaciones y el análisis del significado* de su tipificación lo que nos ocupa, y no el estudio del funcionamiento interno de las cofradías marianas (lo que puede incluir la relación con las ermitas homónimas, en su caso) ya realizado en otros lugares⁹.

⁹ *Vid.* el estudio general de las cofradías del Campo de Calatrava, más limitado en el tiempo, realizado en R. TORRES JIMÉNEZ: *Religiosidad popular en el Campo de*

Pero no se piense que por ello nos limitamos a inventariar títulos y considerar las cifras cambiando simplemente de registro para fijar comparaciones (de las iglesias mayores, antes, a las ermitas y cofradías, ahora), sin valorar lo enormemente significativo que resulta el hecho de existir una pléyade de pequeños centros de culto consagrados a la Virgen en las villas y lugares (entre el caserío; en sus afueras; en parajes despoblados en los campos, etc.), así como lo llamativo de la constitución de tantas hermandades marianas en todas partes; ello ocurre para honrar mejor a la Virgen a pesar de que, de por sí, en el año litúrgico son celebradas con toda solemnidad oficialmente cuatro fiestas de la Madre del Señor: Asunción, Natividad, Purificación y Anunciación, y al menos en las dos primeras las gentes participarían plena y conscientemente (aparte del sentido mariano que podría impregnar las fiestas cristológicas como la Navidad y la propia Pascua de Pasión-Resurrección).

En efecto, no puede dejar de observarse la especificidad del estudio de las advocaciones en este ámbito: las cofradías y los santuarios constituyen –en particular los últimos– un excelente cauce de las devociones marianas más populares, al no verse sujetas a los estrechos límites de la parroquia única y poder multiplicarse las facetas veneradas en María, ni sujetas a la conveniencia de adoptar advocaciones bíblico-teológicas adecuadas al cauce más litúrgico de la piedad, que son las que en las iglesias mayores predominan.

* * *

Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media. Ciudad Real, 1989; y referido en concreto a las hermandades de la Virgen: IDEM: “Cofradías bajo advocaciones marianas en el Campo de Calatrava a partir de Libros de Visitas (1491-1510)”, en *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio.* Ciudad Real, 1990, pp. 109-133.

Hemos contabilizado un número de 112 ermitas y 96 cofradías bajo *advocación de diferentes santos* en el Campo de Calatrava, a partir de las titulaciones que nos son conocidas fundamentalmente desde las últimas décadas del siglo XV a través de las visitaciones, y siempre hasta el límite de mediados del siglo XVI más claramente, aunque no se desprecian las referencias de la década de 1570 cuando sea posible.

Pues bien: veamos ahora cuántas son, cuáles, y en qué lugares están, las *advocaciones marianas de las hermandades y de los santuarios*. Puede avanzarse ya la respuesta a la primera cuestión: han sido documentadas **57 cofradías dedicadas a la Virgen y 50 ermitas**.

En relación con el número de las de los santos (96 hermandades y 112 santuarios, como se ha indicado), las marianas vendrían a ser la mitad, pero esta proporción es engañosa.

En efecto, hay que recordar que las cifras de ermitas y de cofradías no marianas *se reparten entre un alto número de santos, santas y ángeles*: 34 santos para las 112 ermitas, y 30 para las 96 cofradías. De modo que el promedio para cada santo es de poco más de 3 ermitas ó 3 cofradías. Y mientras tanto, en cambio, *la totalidad* de las 50 ermitas y las 57 cofradías están consagradas a la Virgen María. Cuestión diferente es la variedad de nombres empleados para venerar a la Madre de Dios: las advocaciones marianas constituyen facetas o matices distintos de una devoción que siempre es la misma, la tributada a la Virgen.

Precisamente es interesante examinar de qué advocaciones concretas de María se trata, en cada lugar. Esto queda recogido en la tabla XXX, más abajo. Ésta registra también el dato de si en el mismo lugar con cofradía o con ermita mariana –o con ambas-- se encuentra un *hospital* bajo la misma denominación (normalmente, será dependiente de la cofradía homónima, o, menos veces,

dependiente del concejo de la villa aunque el centro asistencial esté colocado bajo la protección de la Virgen, venerada o no en una ermita cercana).

3.2.1. La variedad de advocaciones marianas. Tipología básica.

A la hora de sistematizar las advocaciones marianas de cofradías, ermitas y hospitales en el lugar que corresponda, se ha trazado una primera división entre, por una parte, la titulación mariana *genérica*, que registramos en primer lugar (*Santa María*, que a veces se ofrece con la variante *Santa María La Mayor* en las fuentes) y, por otra, una larga serie de advocaciones *específicas* que realzan diferentes facetas de la Virgen, o de su protección a los fieles en lugares concretos o de un modo particular (*Santa María de Gracia*, del Valle, de la Estrella...): un total de 39 títulos de la Virgen presentados según un orden meramente alfabético.

Ahora bien, una tercera modalidad de veneración a María ha planteado dudas sobre su clasificación: se trata de su invocación, tan frecuente, como *Santa María de Agosto* o, lo que es igual, *Nuestra Señora de la Asunción* (fiesta solemne del 15 de agosto). Se ha estudiado ya a propósito de las iglesias parroquiales como una especie de variante de matiz dentro del título general de *Santa María*.

En efecto, por un lado puede considerarse una advocación específica, que se refiere a uno de los misterios de su vida (igual que la *Natividad* o la *Visitación* o la *Anunciación* –aunque esta última advocación no la hemos documentado como

tal–), pero por otro, creemos que, en esta época, participa del carácter *genérico* del culto a María, al menos en los siglos XIV y XV, puesto que, en efecto, la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos es el misterio mariano celebrado por excelencia, y su fiesta del 15 de agosto es la de mayor importancia litúrgica entre todas las fiestas marianas, con diferencia¹⁰. De hecho, en las iglesias parroquiales ocurre en alguna ocasión que ese título tan común de “Santa María”, o “Santa María la Mayor”, adopta la variante de “Santa María de Agosto”, de manera que la dedicación del templo aparece indistintamente con uno u otro nombre en las visitas; así sucede en Daimiel, en Puertollano, en Santa Cruz de Mudela, en Piedrabuena...

En concreto, tal como queda indicado al estudiar las advocaciones de las iglesias parroquiales, algunas de ellas llamadas de *Santa María* asumieron el otro título, el de su *Asunción*, desde las décadas centrales del siglo XVI, como un modo más solemne de honrar a la Virgen. Y no será raro, desde luego, comprobar cómo las cofradías de “Santa María” –así como también otras hermandades marianas con advocación más específica– rinden culto a la Virgen precisamente el día de su Asunción, además de intercambiar la denominación general con la de la citada solemnidad de agosto: por ejemplo, en Santa Cruz de Mudela su cofradía de *Nuestra Señora Santa María la Mayor* es conocida también como la de *Santa María de Agosto*; y en Daimiel, la misma hermandad se identifica unas veces con ese último título referido a la Virgen asumpta al cielo, otras con el nombre de *Santa María* y otras, simplemente, es llamada cofradía de *Nuestra Señora*.

Por todo ello, se ha optado por *no* considerar *Santa María de Agosto* o de *la Asunción* como una advocación específica más, sino como otra modalidad de

¹⁰ Así se recordaba para la archidiócesis toledana –como en todas partes–, por ejemplo en el Sínodo diocesano de Toledo de 1323, 18. Establecía las fiestas cuya celebración había de ser más solemne en todo el año: las de Navidad, Pascua y Pentecostés, y tres conmemoraciones de santos, San Juan Bautista, la Asunción de la Virgen (“Assumptionis beate virginis”) y la de Todos los Santos.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*, Apéndice documental, p. 183.

las invocaciones más genéricas que adopta el culto a la Virgen: porque implícitamente su Asunción en cuerpo y alma a los cielos es lo que destaca más en su culto, y porque de hecho ésa es la fiesta mariana por excelencia a lo largo del año litúrgico. En nuestra tabla, el grupo de cofradías que lleva este título (apenas hay ermitas así llamadas) figura en segundo lugar, después de *Santa María* o *Santa María la Mayor*. Y sólo después de ellas se siguen las advocaciones específicas, hasta 39, comenzando por *Nuestra Señora de las Aberturas* y terminando por *Nuestra Señora de la Yunquera*.

Advirtamos también que hemos decidido limitar la proliferación de títulos que podrían ser equiparados con el más puramente genérico de *Santa María* (con la excepción ya indicada de aceptar la equivalencia entre el culto común a la Virgen y el culto a su *Asunción*). Por ello, optamos por clasificar como específica la advocación de la de *Santa María de Gracia*, a pesar de que se refiere, al parecer, al misterio de la Asunción de la Virgen al cielo. En efecto, en el caso de emplear un criterio no restrictivo, en cierto modo serían asimilables a la advocación genérica *todos* los títulos descriptivos de las cualidades sobrenaturales de María, como su Concepción Inmaculada o su condición de Cabeza de todos los santos, e igualmente los apelativos que refieren su actuar como Madre celestial dada a los hombres por su Hijo, títulos “asistenciales” tales como *Santa María de la Merced* o de la Paz.

3.2.2. Presencia de títulos genéricos y específicos. La abundancia de referencias a la naturaleza y a la toponimia local.

Esquemáticamente, la tabla que seguirá recoge los lugares del Campo de Calatrava donde han sido documentadas cofradías, ermitas y hospitales situados bajo el patronato de la Virgen según dos modalidades de advocación:

1) Venerada con un título *genérico*:

- Santa María o
Santa María La Mayor
- Santa María de Agosto o
Nuestra Señora de la Asunción.

2) Invocada según una serie de advocaciones *específicas* asignadas a la Madre de Dios, que recuerdan su protección o vinculación con elementos de la naturaleza (Santa María del Valle); o bien episodios o misterios de su vida, evangélico-teológicos (como su Natividad), o sus cualidades y atributos (Gracia, Merced, Cabeza de los Santos...), sin olvidar las denominaciones que parecen más toponímicas que relativas a la adjetivación de la persona de la Virgen. Son los títulos siguientes:

1. Nra. Sra. de las Aberturas
2. Nra. Sra. de Altagracia
3. Sta. M^a de la Antigua
4. Sta. M^a [de los Baños, o Sta. M^a de la Fuencalda] *La advocación es la Natividad.*
5. Sta. M^a de Barajas
6. Sta. M^a de la Bienvenida
7. Sta. M^a la Blanca
8. Sta. M^a de la Cabeza, o Sta. M^a Cabeza de los Santos
9. Sta. M^a del Camino
10. Sta. M^a del Cementerio
11. Concepción de Nra. Sra., o Inmaculada Concepción, o Sta. M^a de la Concepción
12. Sta. M^a de las Cruces
13. Sta. M^a del Espino
14. Sta. M^a de la Estrella
15. Nra. Sra. de Finibus Terrae

16. Sta. M^a de Gracia
17. Sta M^a de los Llanos
18. Nra. Sra. de los Mártires
19. Sta M^a de la Membrilla del Campo
20. Sta M^a de la Merced
21. Sta M^a del Monte
22. Sta M^a de la Nava
23. Natividad de Nra. Señora o Sta M^a de Septiembre
24. Sta M^a de las Nieves
25. Sta M^a de la Paz
26. Sta. M^a del Pilar
27. Purificación de Nra. Señora
28. Sta M^a de Roldín
29. Sta M^a la Rosada
30. Nra. Sra. del Rosario
31. Nra. Sra. de la Sierra
32. Sta M^a de Urueña
33. Sta M^a de Valdeleón
34. Sta M^a del Valle o Sta. M^a del Valle de Padilla
35. Nra. Sra. de Valverde
36. Sta M^a de la Vega
37. Sta. M^a de las Virtudes
38. Visitación de Nuestra Señora
39. Nra. Sra. de la Yunquera

Advertimos que una misma advocación puede presentar variantes. A veces, éstas son mínimas (de “Santa María” a “Nuestra Señora”), pero en ocasiones los cambios son más notables, en particular cuando en el mismo templo o hermandad se pasa de la denominación genérica de la Virgen a otra específica, que incide en algún patrocinio especial de la Madre de Dios o en un aspecto de su vida. Todas ellas se han reseñado cuando procedía hacerlo; pero se han repetido indicando entre corchetes la variante, para no distorsionar el cómputo.

El cuadro se ha elaborado, por lo tanto, a partir de las distintas titulaciones atribuidas a la Virgen para venerarla y, en cada caso, la cantidad de cofradías y

ermitas que las han adoptado. Esta opción permite percibir qué formas concretas de devoción mariana tuvieron más éxito; pero a cambio, disgrega cada conjunto local, el de cofradías y ermitas marianas, puesto que cada una de ellas ha sido contabilizada en los grupos dados por la advocación común. Por ello, hemos de remitir a la relación general del *Apéndice* final de este trabajo donde, para cada localidad, puede verse cuál es el número de cofradías y centros de culto marianos y consagrados a los santos, y cómo se llaman.

Por último, ha parecido conveniente anotar cada vez el dato de la *existencia o no de templo parroquial bajo titularidad mariana* en el lugar donde se documentan ermitas o cofradías que la tienen; sobre todo, porque éstas últimas, las cofradías, pueden estar adscritas a la parroquia y realizar su culto en torno a una imagen de la iglesia mayor. En efecto, con los registros de determinada cofradía o ermita dedicada a la Virgen, se puede tener en cuenta *a)* o bien que en la misma localidad haya parroquia consagrada a Ella, y en ese caso, si existen también ermitas de culto mariano, se amplía la devoción a la Virgen (y aunque se carezca de estas ermitas, las cofradías de la Virgen ejercerían sus devociones en la iglesia mayor) o, *b)* por el contrario, en el caso de que el templo parroquial esté dedicado a otro santo, puede considerarse que el surgimiento de algún santuario mariano es algo muy de esperar, casi obligado.

A veces, en algunos lugares cambió el templo que ejercía la función parroquial; esta tarea pasó de una iglesia a otra (más grande, por lo común, y probablemente más céntrica), y entonces, lo indicamos¹¹.

¹¹ Señalamos que se trata de variantes en un mismo nombre simplemente uniendo las denominaciones con el “o” disyuntivo (“Santa María de Agosto” o “Santa María”); pero cuando un templo ha transferido a otro distinto la función parroquial, indicamos ese cambio relacionando ambas titulaciones mediante una flecha.

TABLA XXX

**ADVOCACIONES MARIANAS DE COFRADÍAS, ERMITAS Y HOSPITALES
EN EL CAMPO DE CALATRAVA.**

ADVOCACIÓN MARIANA	LOCALIDADES			
	COFRADÍA	ERMITA	HOSPITAL	ADV. MARIANA EN LA IGL. PARROQUIAL
<i>SANTA MARÍA O SANTA MARÍA LA MAYOR</i>				
SANTA MARÍA		Agudo		No
SANTA MARÍA	Aldea del Rey->	Aldea del Rey		No
SANTA MARÍA	[Cofr. Sta. María en Gargantiel, <i>vid infra</i>]	[Almadén (lugar de Gar- gantiel)]		Sí: S ^a M ^a Estrella o N ^a Sra. Estrella
SANTA MARÍA / STA. MARÍA LA MAYOR	Almagro ->		Almagro	No
SANTA MARÍA	Almodóvar del Campo ->		Almodóvar del Campo	Sí: S ^a María / N ^a S ^a Estrella
SANTA MARÍA	Calzada			Sí: S ^a María / / S ^a M ^a la Mayor/ S ^a M ^a del Valle
STA. M ^a LA MAYOR	Bolaños ->		Bolaños	Sí: S ^a María / S ^a M ^a Alta Virtud (->Stiago Fr.D.)
[STA. MARÍA o NTRA. SEÑORA] (<i>Vid. infra Sta. M^a de Agosto, Daimiel</i>)	[Daimiel ->]		[Daimiel]	[Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de S ^a M ^a]

ADVOCACIÓN MARIANA	LOCALIDADES			
ADVOCACIÓN	COFRADÍA	ERMITA	HOSPITAL	ADV. MARIANA EN LA IGL. PARROQUIAL
SANTA MARÍA	Gargantiel / del tno. de Almadén	Ermita en Gargantiel, lugar de Almadén -> su igl. parr. después		Sí: Sta. María (la misma erm. será la igl. parr.)
[SANTA MARÍA] Confusión con el nombre de una santa ¹²		[Ermita en Luciana, lugar de Piedrabuena -> su igl. parr. después]		[Sí: Sta. María o Sta. M ^a Egipcíaca (la misma erm. será la igl. parr.)]
STA. M ^a LA MAYOR o NRA. SRA. de ALTAGRACIA	Manzanares ->		Manzanares	Sí: S ^a M ^a la Mayor o N ^a S ^a de Gracia -> S ^a M ^a de Altagracia
SANTA MARÍA	El Moral			No
SANTA MARÍA	Pozuelo			No
[SANTA MARÍA] (Vid. <i>infra</i> S ^a M ^a de Agosto, en Puertollano)	[Puertollano] cofr. Sta. M ^a de Agosto		[Puertollano, hosp. de Sta. María o Sta. M ^a la Mayor o Nra. Sra.]	[Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de N. Sra]
[NRA. SRA. SANTA MARÍA LA MAYOR] (Vid. <i>infra</i> S ^a M ^a de Agosto, en Sta. Cruz de Mudela)	[Santa Cruz de Mudela ->]		[Santa Cruz de Mudela]	[Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de N. Sra]
SANTA MARÍA	Valenzuela			No

¹² Parece seguro que en realidad es Santa María Egipcíaca la titular de esta ermita (luego, iglesia parroquial en Luciana), pero la documentación de 1471 la denomina sólo de "Santa María". Se incluye en esta tabla por la remota posibilidad de que la advocación mariana hubiera sido la genuinamente inicial, y después se hubiera deslizado el título al de la santa ermitaña. O bien por la posibilidad, igualmente poco verosímil, de que, aún tratándose siempre del patronazgo de Santa María Egipcíaca, durante un tiempo se hubiera eclipsado esta devoción y en la memoria popular hubiera ganado terreno el patrocinio mariano, a la vez que ocurría la reducción del título a otro mucho más conocido y fácil de invocar.

ADVOCACIÓN MARIANA	LOCALIDADES			
ADVOCACIÓN	COFRADÍA	ERMITA	HOSPITAL	ADV. MARIANA EN LA IGL. PARROQUIAL
STA. M ^a LA MAYOR	Villarrubia		Villarrubia	Sí: S ^a María o S ^a M ^a la Mayor
STA. M ^a LA MAYOR	El Viso ->		El Viso	Sí: S ^a M ^a la Mayor o N ^a Sra. Valle
STA. MARÍA DE AGOSTO O NRA. SRA. DE LA ASUNCIÓN				
<i>STA. M^a de AGOSTO</i>	<i>Ballesteros</i>			Sí: N ^a S ^a Visitación
<i>STA. M^a de AGOSTO</i>	<i>Bolaños</i>			Sí: S ^a María o S ^a M ^a Alta Virtud (->Stiago Fr.D.)
<i>STA. M^a de AGOSTO o STA. MARÍA o NTRA. SEÑORA</i>	<i>Daimiel -></i>		<i>Daimiel</i>	Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de S ^a M ^a
<i>STA. M^a de AGOSTO/ STA. M^a de FUENCALIENTE</i>	<i>Fuencaliente</i>			Sí: S ^a M ^a de los Baños o Fuencalda o Sta. María (advoc. Natividad)
<i>STA. M^a de AGOSTO</i>	<i>Manzanares</i>			Sí: S ^a M ^a la Mayor o N ^a S ^a de Gracia -> S ^a M ^a de Altagracia
<i>STA. M^a de AGOSTO</i>	<i>Miguelturra</i>			Sí: S ^a M ^a la Mayor
<i>STA. M^a de AGOSTO</i>	<i>Puertollano</i>		<i>Puertollano, hosp. de Sta. María o Sta. M^a la Mayor o Nra. Sra. (vid. supra)</i>	Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de N. Sra

ADVOCACIÓN MARIANA	LOCALIDADES			
	COFRADÍA	ERMITA	HOSPITAL	ADV. MARIANA EN LA IGL. PARROQUIAL
STA. M ^a de AGOSTO o NRA. SRA. SANTA MARÍA LA MAYOR	Santa Cruz de Mudela ->		Santa Cruz de Mudela	Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de N. Sra
STA. M ^a de AGOSTO	Torralba			Sí: S ^a M ^a la Blanca -> La Trinidad
STA. M ^a de AGOSTO o NRA. SRA. de la ASUNCIÓN	Valdepeñas ->		Valdepeñas	Sí: Sta. María
OTRAS ADVOCACIONES				
<i>NRA. SRA. de las ABERTURAS ("de las Aventuras", sic)</i>		Manzanares (en el despobl. de Aberturas)		Sí: S ^a M ^a la Mayor o N ^a S ^a de Gracia -> S ^a M ^a de Altagracia
NRA. SRA. de las ABERTURAS	Valdepeñas ->	[Valdepeñas] (en el despobl. de Aberturas, la misma erm. cit. Manzanares, <i>vid. supra</i>)		Sí: Sta. María
[NRA. SRA. de ALTAGRACIA] (<i>Vid. supra</i> adv. Sta. M ^a la Mayor, <i>Manzanares</i>)	[Manzanares->]		[Manzana- res]	[Sí: S ^a M ^a la Mayor o N ^a S ^a de Gracia - > S ^a M ^a de Altagracia]
STA. M ^a de la ANTIGUA	Mestanza ->	Mestanza (erm. del Cvto. de Calatrava)		No
STA. M ^a de la ANTIGUA	Piedrabuena->	Piedrabuena		Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de N. Sra.

ADVOCACIÓN MARIANA	LOCALIDADES				
	ADVOCACIÓN	COFRADÍA	ERMITA	HOSPITAL	ADV. MARIANA EN LA IGL. PARROQUIAL
[NRA. SRA. de la ASUNCIÓN] <i>Vid. infra</i> advocación <i>Natividad de Nra. Sra.</i>	[El Moral]				[No]
[NRA. SRA, de la ASUNCIÓN] (<i>Vid. supra</i> advocación <i>Sta. M^aAgosto, Valdepeñas</i>)	[Valdepeñas ->]			[Valdepe- ñas]	[Sí: Sta. María]
STA. M ^a de los BAÑOS o de la FUENCALDA (advocación de la NATIVIDAD DE NRA. SRA.)		Fuencaliente (ermita en este <i>lugar</i> -> su igl. parroquial, después)			Sí: S ^a M ^a de los Baños o Fuencalda o Sta. María (la misma erm. será la igl. parr.)
STA. M ^a de BARAJAS		Daimiel (en el ejido de Barajas)			Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de S ^a M ^a
STA. M ^a de la BIENVENIDA	Almodóvar del Campo ->	Almodóvar del Campo (en dehesa Alcudia)			Sí: S ^a María o N ^a S ^a Estrella
STA. M ^a la BLANCA	Almagro ->	Almagro			No
STA. M ^a la BLANCA		en castillo de Calatrava “La Vieja” término de Carrión ¹³			Sí: Sta. María o Sta. María La Blanca (antigua igl. parr. de Calatrava)/ No en Carrión
STA. M ^a la BLANCA		Miguelturra (en su aldea de Peralbillo)			Sí: S ^a M ^a la Mayor (Miguelturra)

¹³ Inicialmente era la iglesia parroquial de la villa de Calatrava. Desde el siglo XIII, tras el abandono de la inicial posición de la fortaleza y convento de Calatrava (que pasa a establecerse más al sur), queda como ermita del término de la villa de Carrión. La iglesia parroquial de Carrión tiene como titular a Santiago.

ADVOCACIÓN MARIANA	LOCALIDADES				
	ADVOCACIÓN	COFRADÍA	ERMITA	HOSPITAL	ADV. MARIANA EN LA IGL. PARROQUIAL
STA. M ^a la BLANCA		Torralba (tras dejar de ser igl. parr.)			Sí: S ^a M ^a la Blanca -> La Trinidad
STA. M ^a de la CABEZA (<i>sic</i>)		Almodóvar del Campo			Sí: S ^a María o N ^a S ^a Estrella
STA. M ^a la CABEZA DE LOS SANTOS	Pozuelo ->	Pozuelo			No
STA. M ^a la CABEZA DE LOS SANTOS		Valenzuela			No
STA. M ^a del CAMINO	Pozuelo				No
STA. M ^a del CEMENTERIO		Pozuelo			No
CONCEPCIÓN de NRA. SEÑORA	Almodóvar del Campo				Sí: S ^a María o N ^a S ^a Estrella
CONCEPCIÓN de NRA. SEÑORA	Puertollano				Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de N. Sra
Inmaculada CONCEPCIÓN ("Limpia Concep- ción")	Saceruela				Sí: S ^a M ^a Cruces o N ^a Sra. Cruces
STA. M ^a de la CONCEPCIÓN	Torralba ->	Torralba			Sí: S ^a M ^a la Blanca -> La Trinidad
STA. M ^a de las CRUCES	Daimiel ->	Daimiel			Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de S ^a M ^a
STA. M ^a del ESPINO	Almagro				No
STA. M ^a del ESPINO	Argamasilla ->	Argamasilla			Sí: S ^a M ^a la Mayor o N ^a S ^a la Mayor
STA. M ^a de la ESTRELLA o Nra. Sra. de la Estrella		Miguelturra			Sí: S ^a M ^a la Mayor

ADVOCACIÓN MARIANA	LOCALIDADES			
	ADVOCACIÓN	COFRADÍA	ERMITA	HOSPITAL
NRA. SRA. de FINIBUS TERRAE ("Filimusterra")		Cabazarados		No
STA. M ^a de GRACIA	Manzanares ->	Manzanares (ermita, al dejar de ser igl. parroquial)		Sí: S ^a M ^a la Mayor o N ^a S ^a de Gracia - > S ^a M ^a de Altagracia (templo distto.)
NRA. SRA. de GRACIA o STA. M ^a de Gracia advoc. de la VISITACIÓN DE NRA. SEÑORA ¹⁴		Puertollano (en jurisdic. de Almodóvar)		Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de N. Sra
STA. M ^a de GRACIA	Valdepeñas			Sí: Sta. María
STA. M ^a de GRACIA	El Viso ->		El Viso	Sí: S ^a M ^a la Mayor o N ^a Sra. Valle
STA. M ^a de los LLANOS	Almagro ->	Almagro ->	Almagro	No
NRA. SRA. de los MÁRTIRES (Capilla junto al Convento)		En exterior del cllo. Calatrava ("La Vieja"), tno. Carrión		Sí: Sta. María o Sta. María La Blanca (antigua igl. parr. de Calatrava)
STA. MARÍA. de los MÁRTIRES (Capilla junto al Convento de la Orden de Calatrava)		En exterior del cllo y cvto de Calatrava ("La Nueva") ¹⁵		

¹⁴ La titularidad de la ermita es Nuestra Señora de Gracia, pero a ella está muy ligada el culto y devoción por la advocación de la Visitación de la Virgen, al menos desde la el último cuarto del siglo XV.

¹⁵ La advocación se había adjudicado a la imagen de la Virgen que en la sede primitiva de la Orden de Calatrava presidía la capilla o ermita erigida sobre los restos de los calatravos muertos contra los musulmanes en 1195, cuando tras la derrota de Alarcos se habían refugiado algunos en la fortaleza de Calatrava y allí fueron pasados a cuchillo junto con otros soldados, por resistirse a entregarse. Al ser recuperada Calatrava en 1212,

ADVOCACIÓN MARIANA	LOCALIDADES				
	ADVOCACIÓN	COFRADÍA	ERMITA	HOSPITAL	ADV. MARIANA EN LA IGL. PARROQUIAL
STA. M ^a de la MEMBRILLA DEL CAMPO	Pozuelo ->	Pozuelo			No
STA. M ^a de la MERCED o NRA. SRA. de la MERCED	Fuencaliente ->	Fuencaliente			Sí: S ^a M ^a de los Baños o Fuencalda o Sta. María
STA. M ^a del MONTE	Almagro ->	Almagro (pasará a pertener a Bolaños)			No
[STA. M ^a del MONTE] <i>Vid. supra ermita de Sta. M^a Monte, Almagro</i>		[Bolaños] [Previamente perteneció a Almagro]			Sí: S ^a María o S ^a M ^a Alta Virtud (->Stiago Fr.D.)
STA. M ^a del MONTE		Villarrubia			Sí: S ^a María o S ^a M ^a la Mayor
STA. M ^a de la NAVA	Valenzuela ->	Valenzuela			No
NATIVIDAD de NRA. SRA. o STA. MARÍA de SEPTIEMBRE o NRA. SRA. de la ASUNCIÓN (<i>sic</i>)	El Moral				No
STA. M ^a de las NIEVES	Almagro				No

el maestre Ruy Díaz mandó edificar la ermita de Santa María de los Mártires en el lugar donde los habían enterrado los almohades. Después, con el traslado al nuevo Convento, la imagen y los restos fueron trasladados a la capilla nuevamente construida (desde c. 1217) junto al nuevo núcleo de fortaleza y casa conventual de la Orden (Calatrava “La Nueva”, en el puerto de El Muradal), que también fue llamada capilla o ermita de “Santa María de los Mártires”.- *Vid. F. DE RADES Y ANDRADA: Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara. Toledo 1572. Edic. facsímil de la Excma. Diputación Provincial y el Museo de Ciudad Real, 1980, fols. 10r, 20v, 33v.*

ADVOCACIÓN MARIANA	LOCALIDADES			
	COFRADÍA	ERMITA	HOSPITAL	ADV. MARIANA EN LA IGL. PARROQUIAL
[NRA. SRA. de la PAZ] Advoc. a la que cambia la antes llamada Sta. M ^a de Roldín, <i>vid. infra.</i>		[Ballesteros]		[Sí: N ^a S ^a de la Visitación]
STA. M ^a de la PAZ	Corral de Caracuel ->	Corral de Caracuel (ermita tras dejar de ser igl. parr.)		Sí: S ^a M ^a Paz -> S ^a M ^a Encarnación
STA. M ^a de la PAZ	Daimiel ->	Daimiel		Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de S ^a M ^a
STA. M ^a de la PAZ	El Moral			No
STA. M ^a del PILAR		Villarrubia		Sí: S ^a María o S ^a M ^a la Mayor
PURIFICACIÓN de NRA. SEÑORA	Piedrabuena->		Piedra- buena	Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de N. Sra.
STA. M ^a de ROLDÍN, después llamada Nra. Sra. de la Paz	Ballesteros ->	Ballesteros		Sí: N ^a S ^a Visitación
STA. M ^a la ROSADA		Argamasilla->	Argamasilla	Sí: S ^a M ^a la Mayor o N ^a Sra. la Mayor
NRA. SRA. del ROSARIO		Argamasilla		Sí: S ^a M ^a la Mayor o N ^a Sra. la Mayor
NRA. SRA. del ROSARIO		Villarrubia		Sí: S ^a María o S ^a M ^a la Mayor

ADVOCACIÓN MARIANA	LOCALIDADES			
	COFRADÍA	ERMITA	HOSPITAL	ADV. MARIANA EN LA IGL. PARROQUIAL
N ^ª . SRA. de la SIERRA o Sta. M ^a de la Sierra	¿Almagro? ¹⁶ ->	El Moral		No
N ^ª . SRA. de la SIERRA o Sta. M ^a de la Sierra		Villarrubia		Sí: S ^a María o S ^a M ^a la Mayor
STA. M ^a de URUEÑA o NRA. SRA. de URUEÑA	Daimiel ->	Daimiel		Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de S ^a M ^a
STA. M ^a de VALDELEÓN	Calzada ->	Calzada		Sí: S ^a María o S ^a M ^a la Mayor o S ^a M ^a del Valle
STA. M ^a de VALDELEÓN	Granátula ->	Granátula ->	Granátula	No
STA. M ^a del VALLE o STA. M ^a de VALDEPADILLA o STA. M ^a del VALLE DE PADILLA		Aldea del Rey		No
NRA. SRA. de VALVERDE		Calzada (en dehesa de Valverde)		Sí: S ^a María o S ^a M ^a la Mayor o S ^a M ^a del Valle
STA. M ^a de la VEGA	Villarrubia ->	Villarrubia		Sí: S ^a María o S ^a M ^a la Mayor
STA. M ^a de las VIRTUDES	Santa Cruz de Mudela ->	Santa Cruz de Mudela		Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de N. Sra

¹⁶ La ermita bajo ese nombre, cercana a Almagro y que nos es conocida por referencias en una visita a la parroquia de esa localidad, hay que situarla bajo jurisdicción de la villa de El Moral, cuyo concejo la atiende. Pero en Almagro hubo, tardíamente al menos (siglo XVIII), una cofradía que tenía parcialmente tal advocación (“Nuestra Señora de la Sierra Alta y del Santísimo Cristo del Sagrario”).

ADVOCACIÓN MARIANA	LOCALIDADES			
ADVOCACIÓN	COFRADÍA	ERMITA	HOSPITAL	ADV. MARIANA EN LA IGL. PARROQUIAL
[la VISITACIÓN DE NRA. SRA.] / comparte advoc. con NRA. SRA. de GRACIA, ermita de Puertollano. <i>Vid.</i> <i>supra</i> Nra. Sra. o Sta. M ^a de Gracia		[Puertollano (en jurisdic. de Almodóvar)]		[Sí: S ^a M ^a o S ^a M ^a la Mayor o Asunción de N. Sra]
NRA. SRA. de la YUNQUERA		Calzada (en dehesa de La Yunquera)		Sí: S ^a María o S ^a M ^a la Mayor o S ^a M ^a del Valle

Cuantitativamente, quedan como sigue las **cifras totales** de cofradías y ermitas consagradas a honrar a la Virgen en el Campo de Calatrava, y también el número de hospitales que están bajo su advocación, o bien porque dependen de hermandades marianas o bien porque, siendo atendidos por los concejos, se encuentran bajo titularidad de la Virgen:

TABLA XXXI:

**CIFRAS TOTALES Y PORCENTAJES DE LAS ADVOCACIONES MARIANAS
GENÉRICAS Y ESPECÍFICAS.**

CAMPO DE CALATRAVA Advocaciones marianas	<i>Cofradías</i>	<i>Ermitas</i>	<i>Hospitales</i>
Advocaciones genéricas de la Virgen	22 (38,5 %)	4 (8 %)	9 (60 %)
Advocaciones específicas de la Virgen	35 (61,4 %)	46 (92 %)	6 (40 %)
<i>TOTAL</i>	57	50	15

Y desglosadas estas cifras expuestas arriba, según la reiterada división que se viene manejando entre las formas de venerar a la Virgen, los resultados son los que siguen:

<i>Advocaciones genéricas de la Virgen:</i>	<i>Nº cofradías</i>	<i>Nº ermitas</i>	<i>Nº hptales</i>
- Santa María o Santa María La Mayor	12	3	6
- Santa María de Agosto o Nuestra Señora de la Asunción	10		3
<i>Total:</i>	22 cof.	3 erms.	9 hpts.

Advocaciones específicas de la Virgen:		Nº cofradías	Nº ermitas	Nº hptales
1.	Nra. Sra. de las Aberturas	1	1 ¹⁷	-
2.	Nra. Sra. de Altagracia	[1] ¹⁸ -	1	1
3.	Sta. M ^a de la Antigua	2	2	-
4.	Sta. M ^a de los Baños, o Sta. M ^a de la Fuencalda	-	1	-
5.	Sta. M ^a de Barajas	-	1	-
6.	Sta. M ^a de la Bienvenida	1	1	-
7.	Sta. M ^a la Blanca	1	4	-
8.	Sta. M ^a de la Cabeza, o Sta. M ^a Cabeza de los Santos	1	3	-
9.	Sta. M ^a del Camino	1	-	-
10.	Sta. M ^a del Cementerio	-	1	-
11.	Concepción de Nra. Sra., o Inmaculada Concepción, o Sta. M ^a de la Concepción	4	1	-
12.	Sta. M ^a de las Cruces	1	1	-
13.	Sta. M ^a del Espino	2	1	-
14.	Sta. M ^a de la Estrella	-	1	-
15.	Nra. Sra. de Finibus Terrae	-	1	-
16.	Sta. M ^a de Gracia	3	2	1
17.	Sta M ^a de los Llanos	1	1	1

¹⁷ Sería fácil incurrir en el error de contabilizar más de una vez esta ermita de *Nuestra Señora de las Aberturas*, porque figura tanto en la visita realizada a Manzanares como en la de la villa de Valdepeñas. Se trata del mismo santuario, localizado en el despoblado de Aberturas, pero los concejos referidos, y también el de El Moral, disputaban la jurisdicción sobre aquél. Tanto los fieles de Manzanares como los de Valdepeñas tenían la ermita como propia.

¹⁸ Creemos que la cofradía “del hospital de Nuestra Señora de Altagracia”, que nos es conocida para 1575 en Manzanares, es la misma cofradía de “Santa María la Mayor” documentada en 1509 con un hospital a su cargo; sería del todo lógico, pues en definitiva se trataría de la adecuación del nombre de esta cofradía al cambio que se produce en la advocación de la iglesia parroquial de Manzanares (la función parroquial fue transferida desde el templo de Santa María la Mayor o Nuestra Señora de Gracia, al templo de Santa María de Altagracia). Por ello, esta única cofradía mariana de Altagracia se tiene en cuenta como expresión de una advocación más, pero no a efectos de acrecentar el número de cofradías contabilizadas, pues la hermandad ya quedó sumada entre las 12 cofradías de advocación mariana genérica.

18.	Nra. Sra. de los Mártires	-	2	-
19.	Sta M ^a de la Membrilla del Campo	1	1	-
20.	Sta M ^a de la Merced	1	1	-
21.	Sta M ^a del Monte	1	2	-
22.	Sta M ^a de la Nava	1	1	-
23.	Natividad de Nra. Señora o Sta M ^a de Septiembre	1	[1 ¹⁹]	-
24.	Sta M ^a de las Nieves	1	-	-
25.	Sta M ^a de la Paz	3	3	-
26.	Sta. M ^a del Pilar	-	1	-
27.	Purificación de Nra. Señora	1	-	1
28.	Sta M ^a de Roldín	1	1	-
29.	Sta M ^a la Rosada	-	1	1
30.	Nra. Sra. del Rosario	-	1	-
31.	Nra. Sra. de la Sierra	1	2	-
32.	Sta M ^a de Urueña	1	1	-
33.	Sta M ^a de Valdeleón	2	2	1
34.	Sta M ^a del Valle o Sta. M ^a del Valle de Padilla	-	1	-
35.	Nra. Sra. de Valverde	-	1	-
36.	Sta M ^a de la Vega	1	1	-
37.	Sta. M ^a de las Virtudes	1	1	-
38.	Visitación de Nuestra Señora	-	[1] ²⁰	-

¹⁹ Es la advocación de la iglesia de Fuencaliente, pero ésta no era nombrada como “Natividad de Nuestra Señora” sino como Santa María, o Santa María de los Baños o de Fuencalda (el topónimo se confunde con la advocación asistencial).

²⁰ Este santuario de *La Visitación de Nuestra Señora*, en Puertollano, no debe tenerse en cuenta a efectos de cómputo, pues no es una ermita *más* que deba sumarse a la cifra restante; se trata de *otra advocación compartida* con *Nuestra Señora de Gracia* en la misma ermita de aquella villa. Habitualmente, este templo era designado con el último nombre (*de Gracia*) pero también, en alguna ocasión, con el de la *Visitación*, probablemente porque se asocia la advocación de la “llena de Gracia” con el encuentro de la Virgen con su prima o pariente Santa Isabel. No por identificación, pues la declaración de María como plena de gracia la hizo el arcángel Gabriel, a modo de saludo (Lc. 1,28), durante la Anunciación de su maternidad divina a la Virgen; sino por relación correlativa, ya que la noticia que Gabriel dio a María sobre Isabel encinta, a modo de señal, llevó a aquélla a ir “aprisa a la montaña” a visitar a su prima.

El encuentro entre ambas mujeres en casa del incrédulo sacerdote Zacarías, marido de Isabel, y llevando ésta en su seno al Precursor, Juan el Bautista, supuso para María –quien ya había concebido a Jesús– una confirmación de la bendición de Dios

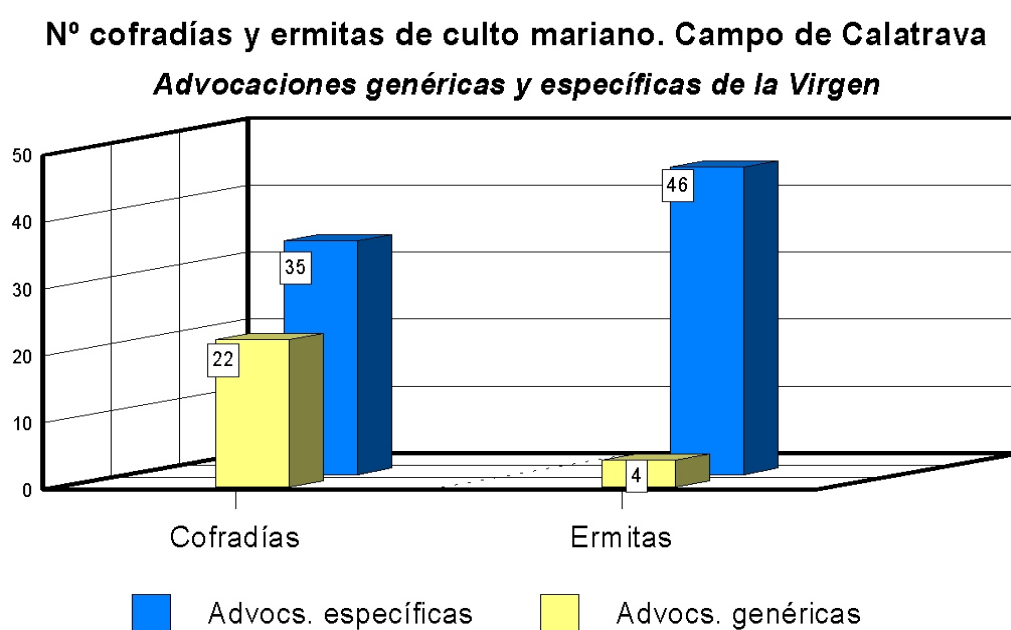
39.	Nra. Sra. de la Yunquera	-	1	-
-----	--------------------------	---	---	---

Total: **35 cof.** **46 erms.** **6 hpts.**

Véase la plasmación gráfica de esa diferenciación en la devoción a María, según le sea tributado el culto a su figura en general o bien destacando una u otra de sus facetas.

sobre Ella, por su fe (“bendita tú entre las mujeres ... dichosa tú que has creído”, le dice Isabel, según Lc.1, 42; 45). Es celebrado como el misterio “gozoso” de la *Visitación* de la Virgen a su prima Santa Isabel, que viene a completar el relato de la Anunciación o Encarnación donde fue proclamada como la “llena de *Gracia*”.

GRÁFICO5



Resulta obligado un comentario sobre los cultos inventariados a través de las advocaciones de santuarios y hermandades, a modo de complemento de las tablas, las cifras y el gráfico presentados arriba.

3.2.3. El culto a *Santa María* y sus variantes, escaso en las ermitas y presente en cofradías adscritas a parroquias marianas.

Dejando fuera las iglesias parroquiales, donde precisamente predominan las advocaciones marianas genéricas, ese culto es desarrollado mediante cofradías que ejercen sus devociones en tales iglesias mayores, pero sólo muy escasamente en ermitas que mantienen el título de María sin añadirle apelativos.

En efecto, son muy pocas las *ermitas* colocadas bajo la advocación genérica mariana por excelencia, es decir, **Santa María o Santa María la Mayor**. Es lógico, pues ésta es una denominación muy propia de las iglesias parroquiales, y en cambio las ermitas marianas suelen tener una titularidad más específica. Contabilizamos sólo tres de aquéllas en todo el Campo de Calatrava, y en realidad sólo dos funcionan como tales santuarios en villas con su propia iglesia parroquial (las de Agudo y Aldea del Rey), pues la tercera es la característica ermita que después se convertirá en la iglesia mayor del lugar: éste es Gargantiel, y por ello su iglesia de Santa María puede ser registrada como ermita de Almadén, sita en Gargantiel, finalmente parroquial de esta última localidad.

Sí hay más *cofradías* tituladas de Santa María o Santa María la Mayor, doce, porque responden al culto a la Virgen prestado en iglesias parroquiales bajo su patrocinio, donde estarán sus imágenes (cinco de ellas rigen hospitales homónimos). Así ocurre en Almodóvar del Campo, o Calzada, o Bolaños, igual

que en Manzanares, Villarrubia o El Viso: sus templos parroquiales son de advocación mariana o lo han sido en algún momento; la imagen de la Virgen y la devoción que se le presta han generado el surgimiento de cofradías en su honor.

En cambio, otras localidades tienen hermandades dedicadas a Santa María o Santa María la Mayor sin que su templo parroquial la tenga por titular; y tampoco conocemos en estas villas la existencia de ermitas que estén bajo aquella advocación precisamente. Así es en las villas de El Moral, Pozuelo, Valenzuela y Almagro. Hay que pensar habrá imágenes y culto a la Virgen en sus iglesias parroquiales, aunque estén erigidas en honor de otros santos. Respectivamente, estos santos son San Andrés, San Juan, y en los dos últimos casos, San Bartolomé. En Almagro se añadirá una parroquia de San Sebastián y otra, tardía, la iglesia de Madre de Dios, pero la cofradía de Santa María la Mayor tenía su sede en la primitiva parroquia de San Bartolomé, donde esta imagen de la Virgen contaba incluso con capilla propia en el templo. Aparte de ello, en estas villas hay ermitas marianas de advocación específica, donde pueden desarrollar su culto las cofradías que veneran a María en su título genérico.

Las cofradías que tributan culto a **Santa María de Agosto** o la **Asunción de Nuestra Señora** deben sumarse a las anteriores, por tratarse en el fondo de una advocación genérica (veneración a María asumpta al cielo en cuerpo y alma, como Reina junto a su Hijo glorioso). Son diez (tres de ellas atienden hospitales), mientras que no documentamos ninguna ermita de Santa María de Agosto. Estas hermandades, por lo tanto, sin duda están orientadas a honrar a la Virgen el día de su fiesta principal y más solemne en el año, el 15 de agosto, y ello en el templo parroquial: las iglesias mayores de las villas con cofradía de la Virgen de Agosto, o de la Asunción, precisamente tienen *todas* sin excepción una dedicación mariana: Santa María, Santa María la Mayor, de Alta Virtud, Asunción, de Gracia, la Blanca...y la de Santa María en Fuencaliente tiene la advocación de la Natividad (8 de septiembre), pero la solemnidad de La Asunción encaja

plenamente con el patronazgo mariano de la iglesia, donde la Virgen tantas gracias y milagros obraba.

3.2.4. El culto a María en sus advocaciones específicas, característico de las ermitas.

Sin duda, muy particularmente fueron las ermitas el ámbito más propicio para el despliegue de la enorme variedad de advocaciones marianas específicas, el cauce para concretar el culto a María ligada a lugares concretos y venerada bajo ciertos aspectos de su protección especializada; y también el vehículo para destacar rasgos o atributos de la vida de María o de su persona misma según el gusto popular, o según el matiz de sus cualidades más realzado en una determinada tradición local.

Era el fenómeno que actuaba como contrapunto armónico de la veneración uniforme a la Madre de Dios en los templos parroquiales, colocados en su mayor parte bajo advocaciones genéricas de la Virgen, de carácter más litúrgico por lo tanto.

Ahora bien, hay que evitar el oponer sin más el culto *oficial* a la Virgen identificado con las iglesias parroquiales, sus títulos genéricos y las fiestas admitidas en la liturgia más general, y, de otro lado, en rivalidad con el anterior, la devoción *popular* que se vería expresada en las ermitas rurales, puestas bajo unos

títulos marianos que vendrían dados no tanto por razones teológicas, sino por la tradición del pueblo basada en referentes espaciales y en sucesos vinculados al lugar, más o menos localizados en el tiempo, y de carácter milagroso (aparición o hallazgo de la imagen, manifestación del ente celestial, curaciones)²¹. La contraposición no siempre es tal, en efecto: veremos que hay ermitas con advocaciones específicas de la Virgen que tienen un sentido doctrinal o teológico; y por otro lado, tampoco debe olvidarse que, tal como se acaba de exponer, proliferaron bastantes cofradías de *Santa María* y denominaciones similares, incluida la *Asunción de Nuestra Señora*: es decir, hubo muchas de estas hermandades seculares surgidas espontáneamente, y no por imposición de la liturgia, para realzar aún más un culto que ya de por sí era oficial, tanto por el patronazgo de la iglesia parroquial como por la propia entidad e importancia de la fiesta de la Asunción de la Virgen.

Hay que tener en cuenta también, en apoyo de lo anterior, que las tradiciones sobre los milagros ocurridos en relación con los santuarios marianos, según aparecen en sus relatos, no permiten inferir un supuesto rechazo por parte clerical o culta frente a la adhesión popular. Los informes de las *Relaciones Topográficas* ordenadas por Felipe II suelen asumir sin fisuras la veracidad de tales relatos milagrosos, y, en efecto, las respuestas son a menudo de autoría clerical, o debidas a personajes cultos del lugar (abogados juristas²², miembros del

²¹ En relación con un ancestral proceso de búsqueda de lugares sagrados en la naturaleza, “el legendario tema del retorno de la imagen al marco natural, rechazando el de la parroquia, pudiera ser un eco o una metáfora de lo que, en cierto sentido, fue una liberación de las devociones del control parroquial o, dicho de otra manera, la resistencia de la religiosidad local a las crecientes prerrogativas de la Iglesia”.- *Vid.* W. A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1991, p. 116. Cfr. W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid, 1990, capít. 1, pp. 13-78 en especial.

²² El bachiller Juan Rodríguez, un “clérigo presbítero”, y el licenciado Hernando de Castro, abogado jurista, son los autores de las respuestas de Almodóvar del Campo (24 de febrero de 1576).- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas*

gobierno local, bachilleres, doctores²³, etc.); en todo caso, se busca que sean – además de contar con suficiente edad, ancianos incluso– “los mas habiles y entendidos”, “las personas mas expertas y entendidas”²⁴ en la villa, las “mas habiles y juiciosas”²⁵, “inteligentes y curiosas”²⁶, “aspertas y bien sabidas”²⁷, etc.

Es cierto, sin embargo, que en el caso de la devoción mariana el *milagro* suele estar vinculado a sus advocaciones específicas, ligadas a un lugar elegido por la Virgen para mostrar su misericordia y su poder intercesor; a cultos habitualmente tributados en ermitas (Santa María de las Cruces en Daimiel, Santa María de la Paz, en la misma villa), y no en iglesias parroquiales²⁸. A no ser que la primitiva ermita hubiera dado lugar al núcleo de población y aquel templo se convirtiera entonces en el parroquial, como ocurrió con la iglesia de Santa María de Fuencaliente (Santa María de los Baños, o de la Fuencalda, que originó tal fervor que generó el poblamiento y la conversión en villa del inicial caserío).

de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real. Madrid, CSIC, 1971, pp. 63 y 80.

²³ Pedro García de la Mancha, regidor y vecino, en Miguelturra (*Ibid.*, p. 313); Juan Bautista Salinas, regidor, los bachilleres Francisco de Quesada y Juan Sánchez Alcalde, y el licenciado Márquez, en Manzanares (*Ibid.*, p. 294); en Daimiel, junto con otros tres vecinos figura como diputado para hacer la información el Doctor Fabián Sánchez (*Ibid.*, p. 217); en Calzada, un licenciado (*Ibid.*, p. 151), etc.

²⁴ Son dos informantes los así calificados, identificados simplemente como vecinos de la villa en las “Relaciones” de Almadén (27 de octubre de 1575).- *Ibid.*, p. 48.

²⁵ Tirteafuera.- *Ibid.*, p. 503.

²⁶ Piedrabuena.- *Ibid.*, p. 371.

²⁷ Castilserás.- *Ibid.*, p. 195.

²⁸ El esquema de la elección de un lugar concreto por parte de la Virgen para recibir culto y, desde allí, actuar como protectora de la población, es objeto de explicación y análisis por parte de W.A. CHRISTIAN, Jr. La Virgen escoge el paraje mediante la aparición y el mensaje explícito al respecto; o bien, lo mismo queda manifestado por el hallazgo de una imagen suya, que resiste obstinadamente el traslado desde ese lugar; el mismo autor establece una distinción muy clara entre la *iniciativa mariana* en estos casos de erección de santuarios, y la *iniciativa de la comunidad local* que busca un protector frente a un desastre natural concreto, en el caso de los votos ofrecidos por un pueblo para festejar a un santo o una santa.- *Religiosidad local en la España de Felipe II*, pp. 97 ss.

A) EL SENTIDO DE LOS TÍTULOS ESPECÍFICOS: ASISTENCIAL; DE ASOCIACIÓN A LA NATURALEZA Y A LUGARES CONCRETOS, DE ALABANZA; EVOCADOR DE EPISODIOS BÍBLICOS.

En todo caso, aquellas advocaciones o títulos *específicos*, que hemos documentado en número de 39, parcelaban las dimensiones de la piedad mariana de diversos modos:

a) Invocando su *asistencia*. A veces se invocaba a la Virgen en algún sentido concreto: apelando a su virtud taumatúrgica (*Santa María de los Baños*) o requiriendo de ella una gracia espiritual a la vez que física (*Santa María de la Paz*) o su favor en general (*Nuestra Señora de Gracia*, de la *Merced*).

b) En otras ocasiones, la devoción la presentaba como *protectora de la naturaleza* y sus elementos, o de accidentes geográficos. O la vinculaba a *topónimos de parajes y lugares* de los que sus fieles la reconocían como Señora. Eran lugares relacionados con su presencia o, quizás, con el hallazgo de una imagen suya.

Aquí es donde se hace más explícito el carácter atribuible por regla general a casi todas las ermitas o santuarios externos a los núcleos poblados: es habitual que las imágenes sagradas sean ubicadas en “lugares universalmente considerados importantes para las comunidades dedicadas a la agricultura y el pastoreo: cerca del agua, junto a árboles descollantes, en lo alto de riscos y cumbres”²⁹. Se

²⁹ W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Ibid.*, p. 116.

procede a la sacralización de la naturaleza, y es forzoso en este sentido recordar la semejanza con los antiguos cultos paganos animistas³⁰.

Advocaciones del Campo de Calatrava que conectan de ese modo a la Virgen con accidentes o elementos de la naturaleza son *Santa María del Camino* (aunque este término podría aludir también al camino o vía espiritual para llegar al cielo), *Santa María del Espino, de la Estrella, Nuestra Señora de Finibus Terrae, Santa María de los Llanos, del Monte, de la Nava, de las Nieves, de la Sierra, del Valle, de la Vega, del Pilar...*

El sentido podía ser a la vez laudatorio de su belleza (María como una Estrella, María hermosa como la flor del espino³¹) y también espiritual-ascético, como se ha dicho: la Virgen ha sido cantada durante muchos siglos como Estrella y Camino, guía de la senda de la salvación y Ella misma, *vía* por la que transitar al cielo; y también, como sólido apoyo, *pilar o columna* para sus hijos (“... de todos los pecadores / tú eres *firme coluna* / e sanas los sus dolores / en la tu rica tribuna”).

³⁰ El fenómeno era común a toda España. Se refieren a ello todos los autores que tratan el tema de la religiosidad y la piedad mariana. *Vid.* J. FERNÁNDEZ CONDE: “Religiosidad popular y piedad culta”, en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. GARCÍA VILLOSLADA), II-2º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, p. 306. No resulta infrecuente que el tema de los santuarios marianos se trate sin mucho interés por la precisión cronológica o, al menos, fundiendo Edad Media y Edad Moderna (como ocurre también con el estudio de otros aspectos de la fe y expresiones de fe del pueblo, sobre todo los más vinculados al folklore y cultura en sentido amplio). *Cfr.* D. MANFREDI: *Santuarios de la Virgen*. Madrid, 1954; y las páginas sobre “Santuarios” de R. GARCÍA et alii, del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 1975 (dir.: T. MARÍN, Q. ALDEA y J. VIVES), IV, pp. 2207-2381. En muchas ocasiones estos estudios tienen un carácter más regional que cronológico, en el marco de la iconografía, el inventario de las expresiones devocionales y el elenco de santuarios en áreas geográficas determinadas.

³¹ “*Virgen, flor d’espina, / siempre te serví; / santa cosa e dina, / ruega a Dios por mí. / (...) De tu alabança / la Iglesia canta; / meu coraçón se levanta / bendizendo a tí*”.- Cantiga en loores de Santa María, de García Fernández de Gerena (1350-c.1410), privado y juglar de Juan II.- B. DUTTON y J. GONZÁLEZ CUENCA (eds.): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Madrid, 1993, p. 443.

Se plantea aquí, como en cuanto a otros títulos, la cuestión siguiente: ¿hasta qué punto estas advocaciones representaban una forma de religiosidad vigente de lleno en el siglo XV y en las primeras décadas del XVI? Pudiera ocurrir, por el contrario, que se tratara de reminiscencias de devociones algo anteriores, y que realmente al final de la Edad Media estuvieran empezando a ser dominantes otras tendencias en la devoción mariana. Dicho de otro modo: ¿son anacrónicas respecto a la mentalidad religiosa dominante las advocaciones aquí inventariadas de las ermitas y las cofradías?

En concreto: notamos que los títulos de la Virgen que estamos documentando representan un decidido culto a los perfiles gloriosos y gozosos de la Virgen, por encima de los tintes dolorosos que apenas apreciamos en el panorama de nuestras advocaciones (aunque en la religiosidad occidental en general, estos últimos, como se sabe, se extendían en las composiciones litúrgicas y musicales, en la iconografía, etc.). Parecen cultos más propios de la Plena que de la Baja Edad Media. A no ser que se deba corregir el excesivamente estrecho paradigma de la piedad dolorosa del final del Medievo. En realidad, cuando nosotros detectamos la proliferación de la devoción pasionista (incluyendo a la Virgen) es entrada la segunda mitad del siglo XVI. Es cierto que estamos manejando ahora sólo un indicador, el de las advocaciones, pero podemos apelar a testimonios de otro tipo, que desde fuera de nuestra propia zona puedan confirmar o no la orientación de la devoción mariana que nos parece dominante aquí.

Pues bien: recurramos a la literatura. La creación literaria es, casi siempre, un buen reflejo de la mentalidad de su época. Y en efecto, en cancioneros del siglo XV encontramos material abundante para confirmar la divulgación de los títulos marianos citados. Lo que puede resultar, en un principio, una serie de curiosas y bellas ilustraciones líricas erudito-populares de los mismos apelativos que dan nombre a las ermitas y cofradías dispersas en el Campo de Calatrava, termina constituyendo una auténtica corroboración de los ideales, las imágenes y

las nociones que inspiraban la tensión devocional de muchos fieles hacia la Virgen.

La poética del siglo XV acoge todos estos temas marianos que vamos exponiendo, recogiendo a la vez la tradición berceana y alfonsí y las colecciones europeas de milagros; la madurez del culto a María enriquecido desde el siglo XII y la aportación de la lírica trovadoresca y sus cantos a la dama y señora; la liturgia y la plegaria latinas en conjunción con la literatura de Corte... De hecho, encontramos abundantes ejemplos de la difusión de tales modos de venerar a la Virgen entre las gentes del pueblo y los letrados a través de la literatura en romance. Se han ido exponiendo ya algunos fragmentos. En concreto, hemos espigado algunos de la erudita compilación de la poesía castellana del siglo XV que es el *Cancionero* ofrecido al rey Juan II por Alfonso de Baena, su bibliotecario (terminado hacia 1430), donde recoge poemas de sus coetáneos y suyos propios.

Sirva como botón de muestra el fragmento de una *Cantiga* de Pero Vélez de Guevara (m. 1420) en loores de Santa María de Guadalupe, que se inspira en la identificación de la Virgen con el Camino:

“Bien demuestran cuánto vales
las tus obras muy granadas;
por ti fueron reparadas
las sillas angelicales.
Líbrame de todos males,
amiga de Salomón,
pues de nuestra salvación
tú fuste *carrera e vía*”³².

Por otro lado, también son bastantes las advocaciones del señorío calatravo que expresan el patronazgo mariano sobre parajes concretos. Los topónimos quedan ligados a la piedad hacia la Virgen, unidos como apelativo identificador a

³² B. DUTTON y J. GONZÁLEZ CUENCA (eds.): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 560.

su propio nombre. Por ejemplo: *Santa María de Barajas, de Roldán, de la Yunquera, de Urueña, de la Antigua, de la Bienvenida* (los dos últimos nombres, ¿generados precisamente por una adjetivación de la Madre de Dios, quizás evocando algún suceso particular como apariciones de imágenes?). A veces, el topónimo puede aludir al mismo tiempo –junto con un cierto nombre propio directamente incluido en el vocablo– a la orografía del terreno u otra peculiaridad del paraje o del paisaje rural: por ejemplo, *Nuestra Señora de las Aberturas, Santa María de la Membrilla del Campo, de Valdeleón, del Valle de Padilla, de Valverde*. Seguramente, el lugar santificado con el nombre de la Virgen también se entendía como bendecido o consagrado por Ella con alguna intervención.

Las advocaciones de *Santa María del Cementerio* y de *Nuestra Señora de los Mártires* reflejan la devoción a María vinculada simultáneamente a la tríada lugar-suceso-idea. Es decir: en el primer título la Virgen es relacionada con un concepto y a la vez, con el nombre común del lugar concreto: la noción de María protegiendo a sus hijos los cristianos en la hora de la muerte no puede encajar mejor con la tradición sobre su papel intercesor, así que la advocación sugiere la asociación entre Santa María y el concepto mismo de cementerio; pero se trata del patronazgo sobre un cierto espacio, un camposanto específico localizado en Pozuelo. Y en la advocación de *Nuestra Señora de los Mártires*, encontramos ligada con María la idea de santificación muriendo por la fe (María y su patronazgo sobre el martirio) pero ello en un lugar determinado, donde reposan los restos de tales mártires que la imagen de la Virgen preside, y en conmemoración de un acontecimiento específico³³.

³³ Como se sabe, se trata de los sucesos de la derrota y la muerte de un grupo de caballeros y clérigos calatravos durante el asalto almohade de 1195 al primitivo núcleo de gobierno de la Orden, “Calatrava la Vieja”, en término de Carrión. La ermita bajo la advocación aludida y albergando los restos mortales de los *mártires*, fue erigida tras recuperar la Orden esta fuerte en 1213, y la imagen junto con esos restos la llevaron al nuevo Convento y sede de la Orden, más al sur, habilitado tras 1217. *Vid. supra*.

c) También algunas advocaciones veneran a la Madre de Dios tributándole un culto *laudatorio*, que desgrana sus cualidades físicas y espirituales.

En el Campo de Calatrava, entre los del primer grupo figuran *Santa María la Blanca* y *Santa María la Rosada*, en la tradición devota y lírica de enumerar los rasgos de su belleza: conforme al vigente canon de la blancura, signo de la hermosura femenina (además, la Virgen es la mujer “envuelta en el sol” o “radiante como el sol” de la visión del Apocalipsis³⁴), o bien según los símiles al uso, entre los que está María y su belleza como la de la rosa. María, estrella de la mañana (“estela matutina”) y estrella del mar (“stella maris”),

“Noble rosa, fija e esposa
de Dios e su Madre dina,
amorosa es la tu prosa:
Ave, estela matutina!
(...) Quien te apela *maristela*,
flor del ángel saludada,
sin cabtela non reçela
la tenebrosa morada...”³⁵

Y es alabada como sol y estrella por el poeta citado arriba:

“Señora, grande alegría
siento en mi coraçón,
pues te llaman con razón
Virgen, *sol del mediodía*.
En tí tengo yo esperança,
estrella de los maitines,
a quien dan los serafines
loor e grande alabança...”³⁶

³⁴ Apoc. 12,1.

³⁵ Cantiga de Alfonso Áñvarez de Villasandino (c. 1345-1425).- B. DUTTON y J. GONZÁLEZ CUENCA (eds.): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 12.

³⁶ Pero Vélez de Guevara: Cantiga en loores de Santa María de Guadalupe.- B. DUTTON y J. GONZÁLEZ CUENCA (eds.): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 560.

Es invocada como la más radiante y clara por Fernán Manuel de Lando, doncel de Juan II:

“...Tú, mejor de las mejores,
más clara que sol nin luna,
líbrame de los tremores
e de la eternal fortuna...”³⁷.

En cuanto a los títulos laudatorios de la Virgen por sus cualidades espirituales, pero también –más allá de unas virtudes morales–, por sus atributos y dones de un más profundo significado teológico por su condición de Madre de Dios, destacamos varios. Primero, *Santa María de la Cabeza* o *Cabeza de los Santos* y *Santa María de las Virtudes* como advocaciones que describen a la Virgen y sus prendas espirituales. En segundo lugar, de cara a su actuación protectora para con sus hijos, y su maternal solicitud hacia los que la invocan, incluimos algunos que han sido ya mencionados en el sentido “asistencial”, porque presentan a la Virgen volcada a prestar socorro a sus devotos. Así, *Santa María de la Merced*, *Nuestra Señora de Altagracia*, *Santa María de Gracia* (aunque esta advocación conecta también con la esencia de María por excelencia, la “llena de gracia” según el saludo del ángel Gabriel cuando tuvo lugar la Encarnación).

d) Y en relación con esto último –pues rememorar episodios evangélicos de su vida redunda en la misma veneración de alabanza–, es también muy característico el unir al nombre de María un apelativo que propone a la atención de sus devotos algún misterio de su vida (quitando su misterio de gloria por excelencia que es su Asunción al cielo). Por ejemplo, su *Natividad*; la *Visitación*, en cuya fiesta, el 2 de julio (que es una de las que se iban abriendo camino como

³⁷ Tómesese “fortuna” por “desgracia” (n. de los editores). Cantiga en loor de Santa María.- B. DUTTON y J. GONZÁLEZ CUENCA (eds.): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 450.

oficiales en la Iglesia), honraban a la Virgen las gentes de Puertollano en la ermita de Nuestra Señora de Gracia; la *Purificación* de Santa María (o Presentación de Jesús en el Templo) que era el título de una sola cofradía. Y la ermita de *Santa María de las Cruces*, de mucha popularidad en Daimiel y su comarca (también iban hasta allí en procesión desde Torralba los habitantes de este pueblo) sugería un sentido pasionista que está ausente en otras advocaciones dentro de la variedad a la que, a pesar de esta laguna, nos venimos refiriendo³⁸.

B) DIVERSIFICACIÓN, PARTICULARIDAD Y LOCALISMO DE LOS APELATIVOS MARIANOS.

Como se vio en las tablas y gráficos, han sido 46 las *ermitas* documentadas bajo unos u otros de estos títulos *específicos* de la Virgen, frente a sólo 3 de advocación genérica, o 4 en el mejor de los casos. También hemos encontrado muchas cofradías (35, ahora con menos ventaja sobre las 22 dedicadas a Santa María y advocación genérica similar) que fueron constituidas para organizar colectivamente la devoción a la Virgen bajo esas facetas suyas, sea ligadas al perfil religioso esencial de su figura, o bien a rasgos más locales, pero casi siempre en relación con ermitas.

Ahora bien, la profusión de centros de culto y de hermandades tiene su correspondencia en la *atomización de las advocaciones*: no hay alguna de ellas que destaque entre las demás en especial, al contrario de lo que ocurre en el grupo

³⁸ Nótese la ausencia de dedicaciones como Nuestra Señora de la Soledad, de las Angustias, de los Dolores, de la Esperanza, de la Piedad, etc.

de los santos, donde San Sebastián acapara con una enorme diferencia sobre los demás la mayor parte de las ermitas y las cofradías (y también los hospitales).

Una vez que se sale de la veneración común a la Virgen *Santa María*, encontramos en nuestra zona del Campo de Calatrava bien reproducido el fenómeno general del siglo XV, consistente en la floración de pequeñas iglesias repartidas por el mundo rural dedicadas a María, cuya proyección devocional no iría mucho más allá del lugar (o de la comarca, en algún caso)³⁹; fenómeno de proliferación de pequeños centros de culto y pequeñas hermandades que aquí añade la “pequeña” titulación mariana propia en exclusiva, o casi, de un pueblo.

En efecto, en el Campo de Calatrava las advocaciones marianas específicas aparecen muy repartidas en esas cifras de 48 ermitas y 34 cofradías. Hay pocas de esas advocaciones que sean comunes a más de dos ermitas, y son muy pocos los títulos marianos que lleguen a sumar más de una cofradía. Casi *cada villa* orienta su piedad mariana de una forma propia: el *localismo* se manifiesta ampliamente en las preferencias devocionales por unas u otras particularidades de la Virgen, o por aspectos de su actuación maternal y protectora sobre lugares concretos, y todo ello, probablemente anclado en memorias de hechos acaecidos en el pasado, serviría como elemento de identidad local. De ahí los contenciosos desarrollados entre concejos diferentes que se disputaban la jurisdicción sobre santuarios situados en términos comunes, caso de la ermita de Nuestra Señora de las Aberturas⁴⁰ y otros: el protagonismo en la organización de

³⁹ F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona, 1973, pp. 105-106.

⁴⁰ El despoblado de Aberturas era término común de Manzanares, Valdepeñas y El Moral. La ermita situada en él, dedicada a “Nuestra Señora de las Aberturas” o “de las Aventuras” (*sic*), era disputada entre esos concejos. Nosotros la hemos encontrado en las visitas a las dos primeras villas. Parece que a mediados del siglo XVI se decidió sortear cada año la qué concejo tendría primacía en la celebración de la fiesta, pero al terminar el siguiente siglo el santuario estaba bajo la órbita de Valdepeñas. A favor de esta última villa hay que reconocer que ya antes de la disposición de 1549 contaba con una cofradía bajo la misma advocación, dedicada, por lo tanto, a mantener y organizar la devoción en

la fiesta, la adopción de la imagen y advocación como patrona del lugar..., eran elementos difíciles de compartir, porque en la naturaleza misma de cualquier seña de identidad comunitaria está también el hecho de ser monopolizada por esa comunidad frente a las circundantes.

C) SU FRECUENCIA Y DISTRIBUCIÓN EN ERMITAS Y COFRADÍAS.

Asumiendo dicha diversificación, podemos destacar, sin embargo, algunas advocaciones más frecuentes. Primero, sobresalen algunas que llegan a repetirse varias veces en diferentes santuarios, sobre todo Santa María *la Blanca, de la Paz* y *Cabeza de los Santos*. Segundo, por detrás de estos patronazgos hay seis que están duplicados en un par de ermitas: los de Santa María *de Gracia, la Antigua, del Monte, de la Sierra, del Rosario, y de Valdeleón*, aparecen, cada uno, en dos santuarios del Campo de Calatrava. Y por último, las demás advocaciones, la mayoría, son privativas de una única ermita, a tono con el localismo – individualista, si se quiere– aludido arriba en las devociones marianas. A veces, esto se explica porque se trata de topónimos que terminan formando parte del nombre de la Virgen; pero no siempre es así, puesto que en ocasiones la advocación la inspiran elementos de la naturaleza como Valle, Nava, Espino, y episodios o misterios marianos como La Visitación.

Vemos los casos, distinguiendo grupos en las advocaciones según la cantidad de santuarios bajo la titulación mariana específica: 1) Advocaciones que se repiten en más de dos ermitas. 2) Las que se repiten, simplemente, en dos

la ermita (visita de 1537 a Valdepeñas, que alude a otra visita anterior a esa cofradía, realizada en 1534).

ermitas; y 3) Las advocaciones tan particulares que son privativas de una única ermita.

Al mismo tiempo se planteará también la difusión de esos cultos mediante cofradías.

1) Títulos marianos comunes a *más de dos ermitas*:

SANTA MARÍA LA BLANCA : 4 ERMITAS
(sólo **1 cofr.**, en Almagro) - Almagro
- Miguelturra (en su aldea de Peralvillo)
- Carrión (la iglesia primitiva de la originaria fortaleza de Calatrava)
- Torralba (ermita tras dejar de ser iglesia parroquial)

SANTA MARÍA DE LA CABEZA (Cabeza de los Santos):
3 ERMITAS
(sólo **1 cofr.**, en Pozuelo) - Almodóvar del Campo
- Pozuelo
- Valenzuela

SANTA MARÍA DE LA PAZ : 3 ERMITAS
(**3 cofrs.**, en Corral de Caracuel, Daimiel y El Moral) - Corral de Caracuel (ermita tras dejar de ser igl. Parroquial).
- Daimiel
- Ballesteros (erm. antes llamada Sta. M^a de Roldín)

2) Títulos marianos comunes a *dos ermitas*:

STA. M^a DE LA ANTIGUA - Mestanza
(**2 cofrs.**: Mestanza y Piedrabuena) - Piedrabuena

SANTA MARÍA DE GRACIA - Manzanares (erm. tras dejar de ser iglesia parroquial)
(**3 cofrs.**: Manzanares, - Puertollano

Valdepeñas y El Viso)

SANTA MARÍA DEL MONTE - Villarrubia
(1 **cofr.**, en Almagro) - Almagro -> Bolaños

NRA. SRA. DEL ROSARIO - Argamasilla
(ninguna **cofr.**) - Villarrubia

STA. MARÍA DE LA SIERRA - El Moral
(¿1 **cofr.** en Almagro?) - Villarrubia

STA. M^a DE VALDELEÓN - Calzada
(2 **cofrs.**: Calzada y - Granátula
Granátula)

- 3) Títulos marianos correspondientes a *una sola ermita*: en este caso se encuentran la mayoría de las advocaciones, en número de 24:

NRA. SRA. DE LAS ABERTURAS Manzanares / Valdepeñas
(1 **cofr.**: Valdepeñas)

STA. M^a DE LOS BAÑOS O DE FUENCALDA Fuencaliente
(NO **cofr.**)

STA. M^a DE BARAJAS Daimiel
(NO **cofr.**)

STA. M^a DE LA BIENVENIDA Almodóvar del Campo
(1 **cofr.**: Almodóvar del Campo)

STA. M^a DEL CEMENTERIO Pozuelo
(NO **cofr.**)

LA CONCEPCIÓN DE NRA. SEÑORA O Torralba
INMACULADA CONCEPCIÓN O

STA. M^a DE LA CONCEPCIÓN
(4 **cofrs.**: Torralba, Almodóvar, Puertollano, Saceruela)

STA. M^a DE LAS CRUCES Daimiel
(1 **cofr.**: Daimiel)

STA. M^a DEL ESPINO Argamasilla
(2 **cofrs.**: Argamasilla y Almagro)

STA. M^a DE LA ESTRELLA Miguelturra
(NO **cofr.**)

NRA. SRA. DE FINIBUS TERRAE Cabezardos
(NO **cofr.**)

STA. M^a DE LOS LLANOS (1 cofr.: Almagro)	Almagro
STA. M^a DE LA MEMBRILLA DEL CAMPO (1 cofr.: Pozuelo)	Pozuelo
STA. M^a DE LA MERCED (1 cofr.: Fuencaliente)	Fuencaliente
STA. M^a DE LA NAVA (1 cofr.: Valenzuela)	Valenzuela
STA. M^a DEL PILAR (NO cofr.)	Villarrubia
STA. M^a DE ROLDÍN (1 cofr.: Ballesteros)	Ballesteros
STA. M^a LA ROSADA (NO cofr.)	Argamasilla
STA. M^a DE URUEÑA (1 cofr.: Daimiel)	Daimiel
STA. M^a DEL VALLE O DE VALDEPADILLA O DEL VALLE DE PADILLA (NO cofr.)	Aldea del Rey
NUESTRA SEÑORA DE VALVERDE (NO cofr.)	Calzada
STA. M^a DE LA VEGA (1 cofr.: Villarrubia)	Villarrubia
STA. M^a DE LAS VIRTUDES (1 cofr.: Santa Cruz de Mudela)	Santa Cruz de Mudela
LA VISITACIÓN DE NUESTRA SEÑORA (NO cofr.)	Puertollano
NRA. SRA. DE LA YUNQUERA (NO cofr.)	Calzada

4) **Las cofradías.**

Veamos ahora la frecuencia y distribución de las cofradías, en el mismo terreno de los apelativos específicos de la Virgen. Según su correspondencia con santuarios del mismo nombre, podrá apuntarse alguna consideración conclusiva respecto a cuáles son los modos de venerar a María más populares. En efecto, se

podrá valorar que haya hermandades marianas –no dedicadas genéricamente a Santa María, sino a una advocación precisa– que se repitan en más de un lugar. Y por otro lado, cuando se dé el caso, también se tendrá como una manifestación añadida de fervor el hecho de que se haya creado una cofradía bajo la misma advocación de una ermita en determinado lugar: habrá que entender que –sólo ya por existir, con independencia de su riqueza o de la diligencia de los cofrades– la hermandad actúa reforzando y activando el culto hecho posible en el santuario en torno a su imagen.

En los listados anteriores de ermitas se ha ido registrando las cofradías homónimas, es decir, cuántas hay colocadas bajo las advocaciones particulares de la Virgen que tan repartidas están en las ermitas.

Obsérvese que impera también la extrema atomización al respecto.

Ni siquiera proliferan las acogidas a aquellas advocaciones algo extendidas, aunque esta “extensión” sea tan limitada como se dijo (pues tales títulos más frecuentes no pasan de ser comunes como máximo a cuatro ermitas en todo el Campo de Calatrava, tres o, más a menudo, dos.) Sólo *Santa María de la Paz* y *Santa María de Gracia* reúnen a su favor tanto la dedicación de varias ermitas (tres y dos, respectivamente) como, además, la de **tres cofradías** en cada caso⁴¹. Esto convierte a ambos títulos en unos de los más populares en el conjunto

⁴¹ Son advocaciones marianas del gusto popular, pero no hay que olvidar que, en ambos casos, una de las tres cofradías se había creado en honor de la imagen y Virgen titular de la propia iglesia mayor de la localidad: tanto Santa María de la Paz en Corral de Caracuel, como Santa María de Gracia en Manzanares, habían sido parroquiales antes de quedar como ermitas tras ser transferida esa función a otro templo; en ambas villas, había cofradías de la Virgen de la Paz y de la Virgen de Gracia. Así que debe reconocerse que no son propiamente hermandades generadas por una devoción muy específicamente tributada a María bajo determinado título y en cierta ermita –al margen de la manera oficial de honrar a la patrona en el templo parroquial–. Hay que pensar que, constituidas al calor del culto a la Virgen en la iglesia mayor, funcionarían como si estuvieran acogidas a su advocación genérica: el adjetivo “de la Paz” o “de Gracia” perdería importancia en estas cofradías que se encargaban de promover la fiesta de la titular de la parroquia, de arreglar su imagen principal del templo mayor, etc., y que al ejercer en éste

de las devociones marianas en el Campo de Calatrava, quitando la piedad genéricamente expresada a *Santa María* o *Santa María la Mayor* y a *Santa María de Agosto* o *de la Asunción*.

Por lo demás, son raras las advocaciones que concitan la devoción de más de una cofradía. La mayor parte de los títulos marianos específicos sólo cuentan con una hermandad en el Campo de Calatrava. Hemos citado ya alguna advocación que suma **dos cofradías**, como *Santa María de la Antigua* y *Santa María de Valdeleón*; todas atienden ermitas en sus respectivos lugares. También hay un par de hermandades rindiendo culto a *Santa María del Espino*: están en Almagro y en Argamasilla, aunque sólo en la segunda villa documentamos ermita homónima.

Y destaca realmente como un caso especial el de la *Concepción de Nuestra Señora* (o *Inmaculada Concepción*, o *Santa María de la Concepción*)⁴², con **cuatro cofradías** (y un solo santuario).

La devoción a este misterio por sí mismo, sin cristalización en una ermita con excepción de Torralba, había generado la creación de hermandades en la misma Torralba, en Almodóvar del Campo, en Puertollano y en Saceruela. En todas estas villas había iglesias parroquiales de advocación mariana, pero se quiso incidir en la realidad de la Virgen concebida sin mancha de pecado original, mediante las cofradías constituidas a propósito para venerarla.

Así, la expansión del culto inmaculista es notable, comparada con otras titulaciones marianas específicas. No tanto, desde luego, si se recurre a la referencia de las diez cofradías que veneran a Santa María de Agosto; pero puede alegarse que, por una parte, esta última advocación la entendemos como genérica, y por otra, que la fiesta de la Asunción era la principal fiesta de la Virgen en el

su devoción, no se concebirían a sí mismas como cofradías que particularmente, en otro ámbito propio y no en el parroquial, veneraran a María en un aspecto especial.

⁴² *Vid.* lo relativo a las “Fiestas marianas” más adelante, en el contexto de los “Otros indicadores de la devoción a la Virgen y a los santos”.

año litúrgico, mientras que la de la Inmaculada Concepción no era considerada tal fiesta de forma general, con lo que es más significativo que esta advocación esté tan difundida entre los laicos que forman hermandades en honor de aquel misterio –aunque en realidad esté sólo relativamente difundida, como todas las dedicaciones marianas específicas–.

En relación con muchas advocaciones, como se ha advertido, encontramos que hay **una sola cofradía** para tributar culto a la Virgen así llamada. Hay 20 advocaciones en ese caso. Indicamos también el dato de su correspondencia con una única ermita bajo la misma dedicación.

Nra. Sra. de las Aberturas	- 1 ermita: Valdepeñas / Manzanares
Nra. Sra. de Altagracia	
Sta. M ^a de la Bienvenida	- 1 ermita: Almodóvar del Campo
Sta. M ^a la Blanca	
Sta. M ^a de la Cabeza	
Sta. M ^a del Camino	
Sta. M ^a de las Cruces	- 1 ermita: Daimiel
Sta. M ^a de los Llanos	- 1 ermita: Almagro
Sta. M ^a de la Membrilla del Campo	- 1 ermita: Pozuelo
Sta. M ^a de la Merced	- 1 ermita: Fuencaliente
Sta. M ^a del Monte	- 1 ermita: Almagro (la confr. en Almagro; la ermita pasará a jurisdicción de Bolaños)
Sta. M ^a de la Nava	- 1 ermita: Valenzuela
Natividad de Nra. Sra.	
Sta. M ^a de las Nieves	
Purificación de Nra. Sra.	
Sta. M ^a de Roldín	- 1 ermita: Ballesteros
Nra. Sra. de la Sierra	
Sta. M ^a de Urueña	- 1 ermita: Daimiel
Sta. M ^a de la Vega	- 1 ermita: Villarrubia
Sta. M ^a de las Virtudes	- 1 ermita: Santa Cruz de Mudela

Como se ha indicado en la columna de la derecha, a menudo estas únicas cofradías se corresponden con la existencia de una única ermita homónima, que

como es lógico está en la misma localidad. Esto ocurre en 12 ocasiones, en el listado de las 20 cofradías singulares de cada advocación.

Es decir: en estos títulos tan particulares de *cada* población y sus alrededores, se manifiesta claramente el fenómeno de la devoción meramente local que lleva a erigir una ermita a tal o cual advocación mariana (o que da a la Virgen el nombre del topónimo porque en su caserío se levantó una ermita dedicada a María), y el *binomio ermita-cofradía* en el mismo lugar nos ratifica el vigor de la devoción, la voluntad por parte del pueblo de mantener el culto a la imagen concreta en su santuario concreto formando una hermandad que confiera solemnidad a celebración.

Así que, en principio, desde la óptica de las cofradías, hay que decir que, por detrás de las titularidades arriba citadas que suscitan la creación de más de una cofradía (Santa María de Gracia, de la Paz, de la Antigua, de Valdeleón, del Espino) y la Concepción Inmaculada, las más populares serían todas esas formas de venerar a la Virgen (con un nombre diferente cada vez) tomándola como patrona de las cofradías que atienden ese culto en un santuario (sea éste anterior o posterior en el tiempo a la cofradía).

Este no es el caso, sin embargo, de algunas advocaciones del listado de cofradía única, y no por ello hay que desbancar a tales títulos marianos de un puesto relevante en la devoción de los cristianos del Campo de Calatrava. Son nombres de la Virgen que tienen *varias ermitas dedicadas a la Virgen con ese título, aunque las hermandades se reduzcan a una sola*. Así, sólo documentamos una cofradía consagrada a tributar culto a *Santa María la Blanca* en el Campo de Calatrava (localizada en Almagro), a pesar de que existen cuatro ermitas bajo su advocación; en este caso no se da el rasgo de la singularidad, pero sí se mantiene la correspondencia cofradía-ermita, pues Almagro, que alberga a la hermandad, es una de las cuatro villas con ermita de Santa María la Blanca. Tampoco es el caso de *Santa María de la Cabeza*: hay una sola cofradía llamada así, la de Pozuelo, que sostiene la ermita homónima de esta villa; pero conocemos otras dos ermitas del mismo título (en Almodóvar y en Valenzuela) donde no hay cofradía para

cuidarlas. Y la probable cofradía de *Santa María de la Sierra* de Almagro, que ejercería su culto en la ermita homónima de El Moral, es la única hermandad de ese nombre, pero hay un santuario más con la misma dedicación (el de Villarrubia) sin cofradía conocida que lo atienda.

En otros casos, la correspondencia cofradía-ermita no la documentamos por falta del segundo término del binomio: hay una sola cofradía de *Santa María del Camino*, la de Pozuelo, pero desconocemos la existencia de santuario homónimo en este lugar ni en ningún otro; o bien hubo ermita pero no hemos encontrado su rastro documental, o bien la dedicación se debe a alguna imagen en el templo parroquial (consagrado a San Juan, en Pozuelo) u otro, donde los cofrades ejercerían el culto. Ocurre lo propio con la cofradía de la *Natividad de Nuestra Señora* o *Santa María de Septiembre*, de El Moral (la única del Campo de Calatrava), donde no hay ermita alguna con esa dedicación; es fácil que en el templo parroquial de San Andrés o en alguna de sus ermitas –quizás en la de Santa María de la Sierra– se honrara a alguna imagen de la Virgen en aquella fiesta propia de la advocación de la Natividad.

Y lo mismo cabe pensar de la cofradía de la *Purificación de Nuestra Señora* que sólo encontramos en Piedrabuena: la advocación carece de una ermita llamada igual para el culto, pero como la iglesia parroquial es de dedicación mariana (Santa María la Mayor) suponemos que seguramente la hermandad honraría en ella a la Virgen en la fiesta del 2 de febrero (día de la Purificación de Nuestra Señora). Igualmente, *Santa María de las Nieves* (5 de agosto) en Almagro, es un título⁴³ que da nombre a la hermandad pero cuya ermita no hemos localizado en las fuentes coetáneas, a pesar de la fama del santuario de la Virgen de las Nieves bajo jurisdicción de esta villa cabecera del Campo de Calatrava, que al parecer existía ya antes de que, en el siglo XVII, lo reconstruyeran desde sus

⁴³ Originario de Roma y basado en la leyenda, divulgada en el siglo XIV, del milagroso diseño del plano de Santa María Mayor en la nieve, en agosto.

cimientos los segundos marqueses de Santa Cruz⁴⁴, como, en efecto, acredita cierta documentación tardía sobre sus bienes (imposición de censos, en 1620)⁴⁵.

Queda hacer referencia a una serie de advocaciones que solo dan nombre a una ermita y para las cuales no había cofradía que atendiera el santuario. Este grupo es el que se caracteriza por las cifras mínimas, por lo tanto: una sola ermita en todo el Campo de Calatrava, y sin hermandad que se acoja a esa titulación mariana. Son once: las de Santa María de los Baños, de Barajas, del Valle de Padilla, de Valverde, de la Yunquera, del Cementerio, de la Estrella, de Finibus Terrae, del Pilar, la Rosada, de la Visitación.

En fría lógica habría que pensar, en principio, que la devoción por estos aspectos del culto mariano era menor: en torno a ellas no se había producido un interés suficiente por parte de las gentes para dar continuidad al fervor que en un momento dado, por el motivo que fuera, había hecho erigir el santuario. Sin embargo, ha de dejarse fuera la primera advocación de la lista: se refiere a la iglesia de Santa María *en* Fuencaliente (celebrada su fiesta coincidiendo con la Natividad de la Virgen, auténtica advocación, entonces), y en la villa hay una hermandad de la Virgen –aunque sea de la Virgen de Agosto–, que probablemente realizara el culto a María en su iglesia principal; y de todos modos, no faltaba el fervor popular a la Virgen de los Baños dado que era la patrona, además de dispensadora de gracias y obradora de curaciones. La última titulación, la de la Visitación, apenas necesitaría cofradía que procurase el aumento del culto; era una

⁴⁴ El santuario (conjunto de ermita, plaza de toros, diversas construcciones de vivienda) está enclavado actualmente en el término municipal de la vecina localidad de Bolaños. Más concretamente, en la dehesa de Torrovilla, que en el siglo XIV dependía de la encomienda calatrava de Torroba. *Vid.* M. CORCHADO SORIANO: *Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava*. Parte III: *Los pueblos y sus términos*. Ciudad Real, 1982, p. 68.

⁴⁵ Santuario y cofradía de Nuestra Señora de las Nieves de Almagro, 1620. Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real, Clero, Caja nº 363.

fiesta característica de la Virgen (aunque no en los calendarios de la archidiócesis de Toledo) y además correspondía a la ermita de Nuestra Señora de Gracia, de Puertollano, asistida con solicitud por el concejo; venía a tratarse de una devoción comunitaria de la villa.

Las restantes son ermitas muy ceñidas a la relación que se quiso ver en un momento dado entre la Virgen y un topónimo concreto (parajes de Barajas, Valverde, etc.), o un espacio concreto (Cementerio), pero también de un sentido conceptual más amplio, pues evocan la vinculación entre la Virgen y elementos o aspectos de la naturaleza y el cosmos (Estrella, Finibus Terrae, el Pilar), con el aliciente de resaltar cualidades y aspectos de su solicitud por sus hijos, como se mostró arriba.

Queda la impresión, entonces, de que se trataba de ermitas con menos éxito entre las gentes de sus poblaciones respectivas: porque decayera la popularidad de la advocación, por la lejanía y falta de identificación, etc. (también es posible que falle la huella testimonial escrita de la existencia de algunas cofradías: las visitas no siempre son ni nos han llegado completas, y además las hermandades tendían a escapar a las supervisiones de autoridades superiores). Algunas debieron de ser iglesias correspondientes a algún caserío, en dehesas o zonas que después se despoblaron. Y más tarde, los habitantes de la villa bajo cuya jurisdicción quedaron no se sentirían tan vinculados a aquellas ermitas más o menos lejanas⁴⁶.

Todas estas ermitas estaban a cargo, entonces, de los concejos respectivos, y no de una cofradía. Podrían tener, por ello, una mejor dotación y un mantenimiento más asegurado, al no depender de la hermandad (aunque tampoco habría de ser así necesariamente). Pero faltaba en torno a estas ermitas el impulso

⁴⁶ En otros casos desde ese mismo origen los habitantes del pueblo principal se sienten atraídos por la peregrinación a la ermita

devocional que en otros casos había hecho surgir una cofradía consagrada a la dedicación mariana concreta.

Por otro lado, es evidente que cada caso podría ser distinto a los demás: el hecho de no haber cofradía no es incompatible con una devoción extendida a toda la población, que podría acudir al santuario con devoción; y así mismo quizás otras cofradías marianas genéricas se ocuparan del culto a la Virgen en ermitas de dedicación particular, como queda dicho⁴⁷.

No olvidamos el caso de Nuestra Señora de los Mártires. La advocación habría de formar parte de este último grupo tenido en cuenta, pues da nombre a un templo pero no hay cofradías de la misma dedicación. Sin embargo, el caso, como sabemos, es especial. Primero, porque no se trata de una ermita, y después, porque encontramos este templo o capilla en dos ocasiones, y en realidad esta duplicación responde a un traslado de un lugar a otro.

El patrocinio no es propiamente el de una ermita, sino de una capilla, la que se hizo en la originaria fortaleza de Calatrava (en término de Carrión), colocada bajo esa advocación por honrar la muerte de los caballeros calatavos frente a los musulmanes en el contexto de la derrota de Alarcos, y sobre cuyos restos estaba erigida. Al mudarse la sede al castillo-convento de “Calatrava La Nueva”, se construyó una nueva capilla de Nuestra Señora de los Mártires

⁴⁷ Por ejemplo, no sería lo mismo una ermita dentro, o casi, del pueblo, como la de Nuestra Señora de la Estrella, en Miguelturra, que la ermita lejana de la población en más de cinco kilómetros como la de Nuestra Señora de la Yunquera respecto a la villa de Calzada. La primera estuvo siempre muy ligada a los habitantes de Miguelturra; la documentamos existente ya en 1502, y según Inocente Hervás a mediados del siglo XVI era templo de mucha devoción (I. HERVÁS Y BUENDÍA: *Diccionario histórico geográfico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1890, p. 347); la cofradía de Santa María de Agosto ya era una hermandad mariana que seguramente acudiera a la ermita de La Estrella, volcada más a festejar a la Virgen en su Natividad, al menos hoy. La de La Yunquera, en la dehesa de este nombre, a una legua de Calzada, sólo cobró más importancia cuando en 1526 el concejo de la villa votó acudir a ella en procesión todos los años (según las “Relaciones” de Calzada enviadas a Felipe II).

(presidiendo el cementerio homónimo), donde se entronizó la imagen de la Virgen trasladada desde el santuario anterior, y adonde se llevaron también los cuerpos de seis maestros enterrados en el otro lugar.

La capilla de Santa María de los Mártires queda fuera de los recuentos de iglesias, ermitas y cofradías del Campo de Calatrava, y también, por lo tanto, del estudio de las tendencias devocionales de los cristianos del señorío. Ahora bien: resulta significativo que no hubiera una sola ermita ni hermandad bajo la misma dedicación ni siquiera en las poblaciones más ligadas al Convento (Calzada, Aldea del Rey), como evocación de aquel evento que en la memoria de la Orden de Calatrava tenía tanta relevancia, formando parte de sus mismos heroicos orígenes. Al contrario, es evidente que la advocación y la capilla concreta eran objeto de fervor entre los freiles miembros de la Orden. Diversos aspectos de su organización interna, incluso no tocantes directamente al Convento, las tenían en cuenta: disposiciones sobre los caballeros, tomadas en los Capítulos Generales, destinaban penas pecuniarias a “la obra de los Mártires”; a veces, hacían lo propio los visitantes que inspeccionaban las cosas públicas, las iglesias, la moralidad de las villas del señorío. Sin embargo, como tal advocación, la de Nuestra Señora de Los Mártires sin embargo, no trascendió mucho, al parecer, desde el foco religioso calatravo, el Convento, hacia la vida religiosa de los vasallos. Es lo que puede decirse desde la óptica de las advocaciones, si es que la información que su inventario proporciona es igualmente válida en este punto. En la parte siguiente, dedicada precisamente a examinar “otros indicadores de la devoción a la Virgen y a los santos”, volveremos sobre ello⁴⁸.

⁴⁸ *Vid. infra*: “Cultos relacionados con la Orden de Calatrava”.

Capítulo 4

LA DEVOCIÓN A LOS SANTOS EXPRESADA EN LAS ADVOCACIONES DE PARROQUIAS, ERMITAS Y COFRADÍAS

El culto a los santos es una de las vertientes más características de la piedad del pueblo.

Ciertamente, lo es también el culto a la Virgen, sin duda, como ya se ha indicado. Pero el culto a María, con ser tan variado en sus connotaciones y en las advocaciones que adopta, posee un carácter más unitario; y más oficial, en cuanto que la Iglesia la coloca en el centro de la teología y la espiritualidad (y por ello, las iglesias parroquiales se acogen mayoritariamente a su patronazgo), y también en el centro de la celebración litúrgica. Los santuarios marianos y los títulos recibidos por la Virgen en el mundo rural, sobre todo en medio de la naturaleza –y por descontado, los milagros–, implican una gran riqueza de contenidos en el terreno de la religiosidad popular, y en conexión con los paradigmas de análisis de la antropología cultural. Pero las variantes locales de este esquema no son relevantes; y en efecto, en el Campo de Calatrava no resulta posible –o no tendría un interés especial– el análisis particularizado de los cultos, fuera de constatar y mostrar la profusión de advocaciones marianas, el elenco de las mismas, el predominio de los títulos genéricos en el tipo parroquial de templo, y de los títulos específicos –en toda su variedad– en ermitas y cofradías. Sin duda, todas estas constataciones tienen de por sí su interés como muestra de la confirmación de los fenómenos generales (hegemonía arrolladora del culto a la Virgen entre toda la corte celestial, deseo de santificar o consagrar en su honor los diversos lugares de la naturaleza, etc.), pero poco más puede añadirse, una vez registradas las titularidades.

El terreno del culto a los santos, en cambio, admite más variedad, en el marco de las propuestas de la Iglesia (fiestas obligadas) y la sanción apostólica (canonizaciones) de la santidad. En principio, el culto es forzosamente *selectivo*

en cuanto que se opta por venerar a determinados santos y santas en ermitas, iglesias y a través de cofradías, más allá del lugar que cada uno tenga de por sí en la liturgia, con sus fiestas previstas. Por ello, reviste un gran interés indagar, para un tiempo y lugar determinados, sobre quiénes son los santos más venerados y por qué, y qué relación guardan esas preferencias con los planteamientos de la Iglesia. Por ejemplo, estando fuera de toda duda la santidad e importancia de los apóstoles, es interesante conocer la proyección de sus cultos sobre el pueblo, el grado de aceptación popular del grupo apostólico y de cada uno. A este respecto, ya ha habido ocasión de reflexionar sobre la conexión entre ciclos rurales y culto de apóstoles, en el marco de los elementos que influyen en la popularización de las fiestas oficiales¹.

Este capítulo mostrará las advocaciones de santos y santas documentadas en el Campo de Calatrava (tabla XXXII) como indicador de la difusión de los cultos. En efecto, a partir de estos datos y su cuantificación, se tratará de analizar en qué medida resultaban populares no sólo individualmente, sino también en grupos, según la categoría de santidad (apóstoles, mártires...). Y también se pretende reflexionar en lo posible sobre las causas de esta difusión diferenciada de los cultos.

Como apoyo para estas consideraciones, el punto de partida ha de ser el conocimiento de la evolución del culto a los santos en sus tendencias más generales al final de la Edad Media. Así, un primer apartado recordará su *papel en la religiosidad del pueblo* desde esa perspectiva. Y también se invitará a reparar en el valor metodológico de la devoción selectiva a los santos: ésta no sólo es un indicador de las preferencias vigentes por unos u otros protectores, sino también de aspectos más amplios de la espiritualidad, como los ideales de perfección cristiana que se imponen en cada época, la función de los santos y la relación que

¹ *Vid supra*, al comienzo de la parte “II: Religiosidad popular y liturgia”, en el capítulo 1º sobre “La devoción popular y la liturgia”, el epígrafe sobre los “Factores presentes en la popularización de las fiestas oficiales. El ejemplo del culto a los apóstoles”.

los creyentes adoptan con ellos (veneración, admiración, imitación, súplica de protección...), la imposición de tales corrientes de espiritualidad según – parcialmente– el tipo de sociedad cristiana de la que se trate (urbana, rural, con referentes de centros monásticos o no). Teniendo en cuenta todo ello, un segundo apartado incluirá una hipótesis sobre *las claves del culto a los santos en el Campo de Calatrava*.

A partir de esto, la tabla citada mostrará la relación de advocaciones documentadas en iglesias parroquiales, ermitas, cofradías y hospitales², con un explicación previa sobre la tipología adoptada para hacer grupos de santos³. Todos los apartados que después completan el capítulo estarán dedicados al análisis de las devociones, cerrado con unas consideraciones interpretativas sobre los caracteres del culto a los santos en el Campo de Calatrava. Podrá ser completado con los datos del capítulo siguiente, que maneja *otros indicadores* diferentes a las advocaciones.

En suma, al constituir la devoción a los santos un tema tan propio de la espiritualidad o religiosidad eminentemente popular, hemos querido profundizar en él, intentando aportar un ensayo de análisis de los cultos, en lugar de limitarnos a registrar el número de titularidades.

² Se prescinde en esta tabla XXXII de las fechas y de las referencias documentales porque unas y otras quedan recogidas en el *Apéndice* final del trabajo.

³ Otras tablas y gráficos posteriores muestran separadamente las cifras absolutas relativas a las ermitas (Gráfico 6), los porcentajes y las proporciones de las categorías de santos en ermitas y cofradías (Tabla XXXIII y Gráficos 7 y 8), y el resumen de la cantidad de advocaciones de los grupos de santos (Tabla XXXIV).

4.1. EL CULTO A LOS SANTOS Y LA RELIGIOSIDAD.

Parece oportuno recordar en sus líneas generales el alcance de las devociones a los santos y apuntar alguna de sus connotaciones.

No es necesario insistir en la trascendencia que siempre han tenido las devociones a los santos en la vida religiosa popular. Esto es así no porque la veneración a los santos sea privativa del pueblo, sino porque el culto a estos hombres y mujeres, vistos como seres que han vivido con mayor plenitud su pertenencia a Cristo, el único Santo, invocados como intercesores celestiales y protectores –pero cercanos en tanto que plenamente humanos–, y mirados como ejemplos, ha encontrado siempre una enorme resonancia en el pueblo cristiano⁴. Por ello esta temática –además de abordarse desde la historia del arte y la literatura, y desde la antropología cultural– ha resultado muy sugerente para los historiadores de la Iglesia, y en particular de la religiosidad y las mentalidades. Tanto tratando de indagar en los orígenes del culto a los santos, en su intensidad y en sus polivalentes significados, como estudiando las formas externas o prácticas de piedad ligadas a ello⁵.

⁴ Se ha llegado a ver en el culto a los santos uno de los mayores exponentes de la religión popular medieval: “Reste que la plus grande *explosion* de la religion populaire au Moyen Âge se fit autour du culte des saints, des reliques et des pèlerinages”, indica el especialista P. BOGLIONI, aunque enumera también como otros aspectos de este tipo de religión toda una serie de manifestaciones folklóricas y mágicas: brujería, supervivencias paganas, predicación popular, medicina popular relacionada con la religión.- “La religion populaire au Moyen Âge. Éléments d’un bilan”, *Les religions populaires. Colloque international*, 1970 (eds.: B. LACROIX y P. BOGLIONI). Québec, 1972, pp. 55-56.

⁵ La bibliografía es amplísima, ya sea más interpretativa o más centrada en la fenomenología del culto a los santos, y ésta en zonas amplias o localmente, en torno a

El éxito de estas devociones entre los cristianos ha tenido lugar en todas las épocas⁶. Ya ocurrió así desde periodo paleocristiano⁷, cuando, como bien se

uno u otro santo o bien con un enfoque cronológico... Esta nota, las precedentes y las que siguen, recogen una serie de títulos significativa, pero en modo alguno exhaustiva. Ya en 1976, Francis RAPP incluía un buen repertorio bibliográfico bajo el epígrafe del culto a los santos entre las “Directions de recherche” que seguían a su ensayo “Reflexions sur la religion populaire au Moyen Âge” (aunque las obras eran entonces menos abundantes que las dedicadas a otros temas, tales como la muerte, las herejías u otros), en B. PLONGERON y R. PANNET (dirs.): *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*. París, Beauchesne, 1976, pp. 89-90.

⁶ Incluidos los tiempos actuales, aunque con los lógicos matices: he ahí las fiestas patronales, las romerías, los santuarios y sus exvotos, y toda la variedad de expresiones de la devoción a los santos estudiada por la antropología como una temática muy característica dentro de la aludida religiosidad popular.

Entre las publicaciones colectivas, producto de convocatorias de congresos sobre este último tema, pueden verse como uno de los más recientes exponentes los volúmenes de *Memoria Ecclesiae XX y XXI: Religiosidad popular y Archivos de la Iglesia. Santoral hispano-mozárabe en las diócesis de España*. Oviedo, 2002, donde ocupan un lugar importante los trabajos dedicados al culto de los santos. Todos los números anteriores de esta misma revista, *Memoria Ecclesiae* (de la Asociación de los Archiveros de la Iglesia en España), desde el primero de 1990, recogen trabajos sobre el santoral hispano-mozárabe en España. Y es obligado advertir que precisamente la temática “Hagiografía y Archivos de la Iglesia” ha centrado en septiembre de 2002 el XVIII Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia, cuyas Actas publicará el número XXII de *Memoria Ecclesiae*.

⁷ Sobre el origen del culto a los santos, a los mártires en concreto, P. JOUNEL ofrece una útil selección bibliográfica especializada, que no olvida los estudios sobre fuentes (géneros literarios de las pasiones y leyendas martiriales, perspectivas arqueológica e iconográfica en cuanto a reliquias, criptas, etc.) y alcanza a la hagiografía altomedieval.- P. JOUNEL: “El culto de los santos”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, Herder, 1992 (nueva ed. act. y aumentada), pp. 1000-1001. También es de gran interés la relación bibliográfica relativa a “la expresión litúrgica del culto a los santos” (fuentes de la hagiografía, calendarios, martirologios, canonizaciones), *Ibid.*, pp. 1010 ss. Para el comienzo de la Edad Media, *vid.* también P. BROWN: *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, University of Chicago Press, 1984. Y sobre la devoción a los santos en España, preferentemente hasta el final de la Alta Edad Media: C. GARCÍA RODRÍGUEZ: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, 1966; A. FÁBREGA GRAU: *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*. Madrid-Barcelona, 1953-55, 2 vols. Proliferan cada vez más los trabajos centrados en ámbitos locales y regionales, algunos ya existentes desde las décadas de 1970 y 1980; por ejemplo, E. SÁEZ: *Advocaciones religiosas en la Barcelona altomedieval (siglos IX-XI)*. Barcelona, 1976; y M. CANTERA MONTENEGRO: “Advocaciones religiosas en la Rioja medieval”, *Anuario de Estudios medievales*, 15 (1985), pp. 39-61. Por lo demás, en los trabajos sobre cofradías, religiosidad popular en general, y devociones, se suele incluir la veneración a

sabe, los mártires comenzaron a recibir un culto que recogía prácticas y nociones paganas: las propias de la veneración a los difuntos, y los conceptos de seres celestiales mediadores con la divinidad, o próximos o sucedáneos de la misma⁸, aunque la teoría de que los santos ocupaban el lugar de los antiguos dioses admite múltiples matices, tal como ha recordado Raoul Manselli⁹ Vid. también en la nota anterior las referencias a las reflexiones de Luis Maldonado, con bibliografía actual representativa, “Ob. cit.”, pp. 599-600.. Muy pronto ese culto tributado a los mártires fue extensivo a los confesores de la fe: primero a los que auténticamente fueron testigos de Cristo en medio de los tormentos de la persecución –aunque supervivientes–, y después a obispos y ascetas, que fueron honrados como *confesores* sin haber sido propiamente tales, lo que marcó una primera expansión

los santos de forma más o menos amplia, y más puramente descriptiva o más analítica, según los casos.

⁸ Vid. L. MALDONADO ARENAS: “La devoción a los santos. El santoral y la religiosidad popular”, en *Memoria Ecclesiae*, XX (2002), pp. 597-603. Es una buena síntesis al respecto, sobre todo desde la antropología cultural cultivada en una abundante bibliografía producida por antropólogos y también liturgistas, ya clásica la perspectiva más pionera (obras de E. Nourry, Dom Cabrol, H. Delehaye, todas de los inicios del siglo XX), hasta actuales revisiones que destacan la especificidad cristiana del culto a los santos (P. Brown), y no sólo su identificación como la mera transformación de prácticas paganas.

⁹ Recoge las posiciones de P. Saintyves (*Essais de mythologie chrétienne. Les saints successeurs des dieux*. París, 1907), discutidas por Vacandard en 1912 y por H. Delehaye (*Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*. Bruselas, 1927). Manselli ilumina el problema desde la siguiente sugerencia: ha de combinarse la cuestión de la formación de la idea cristiana del santo con el proceso mismo de inserción y recepción de la idea en la mentalidad popular. Por ello, en esencia no puede olvidarse que es la *jerarquía clerical* la que redacta las vidas de santos, siempre remitiendo el *poder* de éstos a su origen en Dios; es el poder divino el que opera, el santo no gobierna –como un mago– las fuerzas de curación o intervención que utiliza, que además suelen depender del tipo de martirio que sufrió. Además, el santo puede fracasar a veces en sus milagros. He ahí la barrera entre Dios y los santos. Por todo ello –aparte de que el perfil de la santidad a menudo depende de voluntades políticas en la época–, los santos y sus leyendas no podrían disolverse en meros elementos de folklore o en datos de magia.- R. MANSELLI: *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*. Montréal-Paris, pp. 60-65.

del culto a los santos. Los lugares donde vivieron o fueron enterrados generaron santuarios, cenobios, centros de peregrinación.

Y un paso más se dio con la “sustitución de la reliquia por la imagen”: en torno al siglo X, ello permitió la proliferación por toda Europa de ermitas, con sus romerías¹⁰; gracias a las imágenes, ya no se limitaba la devoción al ámbito local del terruño donde el santo era considerado como tal, y cuyo cuerpo o recuerdo estaba ligado a dicho espacio.

Desde luego, fue especialmente a lo largo de la Edad Media cuando se enriquecieron y diversificaron las expresiones de devoción popular –construcción de ermitas, procesiones, cuidado de imágenes– y de veneración litúrgica –fiestas, oficio propio, difusión de sus vidas–, e igual ocurrió con los ideales de santidad difundidos por la predicación, a tono con la evolución de unas sociedades más complejas en su estructura y formas de vida¹¹. El mismo proceso de progresiva diversificación es apreciable en cuanto a las maneras de manifestarse y relacionarse los santos –o sus cuerpos desde sus tumbas, o reliquias suyas– con los hombres y con pueblos enteros: en el medievo esas formas de comunicación benefactora aumentaron, siguieron cauces milagrosos sistemáticos¹² y pudieron convertirse en familiares o esperables. El resultado fue la prolífica expansión de

¹⁰ Las grandes líneas de esta evolución en L. MALDONADO: “Ob. cit”, pp. 598-600.

¹¹ Piénsese en las nuevas formas de perfección cristiana buscadas por los laicos en el marco de las nuevas condiciones del despliegue urbano europeo desde el siglo XI; el “despertar” de aquellos a una *espiritualidad propia* lo sitúa A. Vauchez precisamente entre el final del siglo XI y el siglo XII; por otra parte, como es bien conocido, la época de la Plena Edad Media entre los siglos XI y XIII creó nuevas formas de vida consagrada a tono con aquellas condiciones.- Cfr. A. VAUCHEZ: *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid, 1985.

¹² La tendencia a la homogeneidad que siguen algunas manifestaciones de los santos en los relatos hagiográficos ha permitido su estudio muy sistematizado, agrupando elementos según ciertas categorías, cotejando semejanzas y diferencias, cuantificando datos. *Vid.* al respecto la muy conocida obra de W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid, 1990. Sin minimizar los aspectos concretos y diferenciales, aprovecha para su análisis la “lógica” y los parámetros seguidos en los modos y lugares de las apariciones, la sociología de los testigos, los mensajes, etc.

dedicaciones a santos en iglesias, monasterios, eremitorios, ermitas, hermandades, votos, etc.

Ahora bien, dando por sentado el papel privilegiado de las devociones a los santos en la religiosidad del *pueblo* fiel –el culto de los santos fue “popular en sus orígenes y en sus manifestaciones”¹³–, su desarrollo no sería posible sin el concurso y promoción de la autoridad eclesiástica. Desde luego, en la época por nosotros estudiada parece clara la convergencia entre la devoción popular con sus preferencias, de un lado, y la actuación clerical fomentando los mismos cultos, de otro lado. Y esto con independencia de que hayan sido tales hombres y mujeres canonizados por Roma o no; de que sean sus fiestas de importancia litúrgica o no; y de que el reconocimiento de sus rasgos de santidad haya brotado de la *vox populi*, o bien del clero secular, o de los religiosos¹⁴.

La riqueza del tema no se limita al examen de una faceta, rama o aspecto de la religiosidad. En realidad, la veneración por los santos integra lo litúrgico, lo iconográfico, lo popular..., genera modos asociados de vivir su devoción (cofradías) y sacraliza lugares del núcleo habitado o parajes más o menos agrestes (con la construcción de ermitas). Además, el culto a los santos significa la creencia confiada en la acción protectora del intercesor, la convicción sobre la posibilidad de perfeccionamiento cristiano, la vivencia de la inserción de lo divino en la vida terrena... Y la evolución de los paradigmas de la perfección y las preferencias al respecto constituyen un excelente campo para observar en su dinámica temporal las grandes tendencias de la espiritualidad medieval.

¹³ P. JOUNEL: “El año”, sección II de la parte IV “La liturgia y el tiempo”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, Herder, 1992 (nueva ed. act. y aumentada), p. 1000.

¹⁴ Muy bien estudiado el papel de cada uno de estos agentes en el reconocimiento de hombres y mujeres como santos a los que rendir culto, igual que la reserva pontificia de los procesos de canonización (esto último, progresivamente entre los siglos XI y XIII), en A. VAUCHEZ: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, 1994, ed. revisada (1ª ed. 1981), respectivamente las 3ª y 1ª partes del Libro I.

He aquí sólo una aproximación a algunos planteamientos teóricos sobre la cuestión del culto a los santos –que deberían perfilarse y sistematizarse adecuadamente en el caso de un trabajo monográfico. La importancia del tema como objeto de estudio radica, creemos, no sólo en el atractivo que tiene de por sí como aspecto particular de la fe y la práctica religiosa –tanto litúrgica como devocional–, sino, además, en su potencialidad como tema integrador o hilo conductor para el análisis de otros elementos de la religiosidad (el campo de espiritualidad y el de las expresiones sensoriales de la fe –imágenes, ermitas, reliquias–, los movimientos asociativos laicos, el tema de las propuestas clericales y los gustos populares, las vías de instrucción religiosa y, en ellas, la difusión de las vidas y hechos hagiográficos, etc.).

4.2. LAS CLAVES DEL CARÁCTER DEL CULTO A LOS SANTOS EN EL CAMPO DE CALATRAVA.

Sobre las líneas generales esbozadas, en el Campo de Calatrava es posible sugerir *a priori* algunas características de la orientación de la piedad hacia los santos, a manera de hipótesis.

Se ha hecho hincapié en la necesidad del concurso de dos elementos para la aparición y arraigo de tales devociones: la demanda de los fieles y la aquiescencia o iniciativa clerical. Pues bien, con mayor razón será lógica la mencionada convergencia en el Campo de Calatrava: resultará razonable encontrar devociones a santos que hayan sido tanto promovidas y asumidas por el clero y las parroquias, como estimadas por el pueblo.

Y ello no sólo por la época; es decir, al final de la Edad Media se ha producido en todas partes una cierta *depuración* en favor de los ideales de santidad definidos por el magisterio jerárquico de la Santa Sede, a expensas de los cultos espontáneamente tributados por el pueblo –comunidades locales– a aquellos que consideraba santos¹⁵.

Sino también por otro motivo histórico: en el Campo de Calatrava no hubo ocasión de que brotaran las creencias y prácticas populares sobre santos *hechos* en esas tierras y cuya *fama sanctitatis* hubiera venido dada y difundida por sus coterráneos locales. No hubo tiempo para ello. Al compás de la repoblación, la

¹⁵ No hubo choque violento, pero sí divergencia. En la baja Edad Media, el papado asumió los modelos hagiográficos “mediterráneos” de pobreza y caridad, por encima de dudosos martirios (simples muertes violentas inmerecidas, de carácter político a veces) y de una santidad de “función” propia de reyes y obispos.- A. VAUCHEZ: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, pp. 479-489.

que aquí se produjo bajo la autoridad señorial, la decisión sobre la implantación de cultos vendría de arriba, al menos seguramente en la proporción en que aquellos cultos sintonizaran con el pueblo.

En efecto, en el Campo de Calatrava el poblamiento y la organización religiosa fueron tardíos, y ambos fueron establecidos en un arco de tiempo relativamente corto (si bien el proceso continuó hasta el final de la Edad Media). En la zona, seguramente se partió prácticamente de cero para el despliegue de los cultos a los santos en la primera mitad del siglo XIII –cuando se inicia la consolidación del poblamiento. En todo caso, se podría arrancar de una tradición devocional intermitentemente desarrollada desde la segunda mitad del siglo XII, en torno a pequeñas iglesias al amparo de castillos; orientada, la búsqueda de patronazgos celestiales, a los fines bélicos, y marcadas también las devociones por la predominante piedad mariana y la costumbre de convertir mezquitas en iglesias dedicadas a la Virgen.

Junto con ello, quizás los nuevos pobladores trajeron consigo preferencias devotas, pero seguramente no muy definidas por un origen geográfico, o no tan suficientemente común a muchos un mismo origen, como para determinar la introducción de cultos cuyo éxito hubiera sido meramente local, propio del solar de partida; tampoco parece que estuvieran tan definidos como tales, por su naturaleza, los grupos de población nuevamente llegados. Las supuestas preferencias introducidas, si es que los pobladores podían decidir las advocaciones, tendrían éxito en la medida en que fueran compartidas de forma generalizada. A medida que, en la centuria abierta con las Navas, se vertebrara cada vez más la red de núcleos poblados, con su condición de villazgos, iglesias parroquiales y ermitas, las devociones más extendidas en la época irían suministrando advocaciones; pero más por la eficacia acreditada de tal o cual santo, o por fenómenos de difusión de la piedad desde otras partes, que por derivar de tradiciones autóctonas arcaicas.

4.3. LA TIPOLOGÍA DE LOS SANTOS DOCUMENTADOS. METODOLOGÍA DE ESTUDIO.

Un primer problema que hemos encontrado a la hora de inventariar los cultos de los santos ha sido el de su propia clasificación. Como se verá a continuación, la opción por ciertas tipologías no es neutra ni carece de implicaciones.

La clasificación podría ser de carácter litúrgico (esto queda claro para los apóstoles, los mártires...); por la función *–ordo–* de estos personajes en la Iglesia (obispos, presbíteros, religiosos, laicos); o podría seguir un criterio sociológico variado por naturaleza, grupo social, género (tener en cuenta la condición hispana o no de los santos; su identidad de varones o mujeres; su adscripción social)... Igualmente tendría mucho interés indagar sobre cómo refleja cada grupo de santos un modelo o ideal de perfección. Y la tipología puede oscilar entre la categorización previamente definida, y la que simplemente derive de la recepción de los datos.

Creemos, en suma, que en alguna medida ha de ser apriorística en tanto que recogerá conocimientos sobre las categorías de santidad vigentes en general en los siglos medievales, para tratar de insertar en ellas los santos venerados en el señorío calatravo. Pero la clasificación ha de venir dada también por los tipos de santos realmente presentes en los cultos de la zona, según los muestran las fuentes, y en ellas el dato de las advocaciones en particular. Y ciertamente lo último, por contraste con otros lugares *–sobre todo, europeos, pero también hispánicos–*, hace que aparezca bastante simple el panorama de las devociones existentes en el Campo de Calatrava. Por otra parte, la ausencia misma de unos

determinados tipos de santos, cuyo culto se supondría difundido en el siglo XV en esta meseta sur castellana, supone también una vía de análisis.

En nuestro caso, la clasificación es la que sigue: *Ángeles; Familiares de Jesús y de la Virgen; Apóstoles; Evangelistas; Discípulos de Jesús; Mártires (con San Juan Bautista); ascetas* en sentido *eremítico-monástico; patronos de la Orden de Calatrava; fundador de orden religiosa no monástica; santo peregrino y penitente; doctores de la Iglesia, con obispos y papas.*

Se trata, como puede verse, de una clasificación pragmática más que sistemática. Es la más posible en una realidad que no admitiría apenas la estructuración seguida en otros estudios: por ejemplo, santos hispánicos (mártires y otros santos) frente a santos no hispánicos (mártires y otros)¹⁶, y aún otras clasificaciones muy ricas que, ya por sí mismas, reflejan un elaborado análisis de sensibilidades, espiritualidad, política eclesial, etc.¹⁷

* * *

En efecto, es evidente que un análisis histórico de la devoción a los santos realizado en profundidad exigiría también una elaboración mucho más compleja de la tipología de estos seres modelos de perfección cristiana e intercesores. Desde luego, no en todos los estudios de religiosidad concretada en el culto a los santos se acomete esa tarea. Dependiendo del punto de vista que adopten, los trabajos pueden optar por el enfoque preferentemente funcional, por la

¹⁶ M. CANTERA MONTENEGRO: "Advocaciones religiosas en la Rioja medieval", *Anuario de Estudios medievales*, 15 (1985), pp. 39-61. Además, distingue otras divisiones: San Miguel y los Apóstoles (además de advocaciones de Nuestro Señor Jesucristo y las marianas).

¹⁷ Nos referimos al estudio, del que hablan las líneas que siguen, debido a A. VAUCHEZ sobre la santidad en el occidente bajomedieval, que tiene precisamente las tipologías de santidad casi como hilo conductor, o como resultado de la investigación más bien, y por ello son variadas según criterios distintos y ricas en contenidos.

espiritualidad subyacente en la noción de santidad y sus cambios, etc.¹⁸. Pero la sistematización de categorías de santos sí viene exigida cuando se pretende un análisis riguroso de los modelos de santidad y su evolución, y en particular cuando se contempla el estudio estadístico (aunque éste resulte ser incompleto desde su raíz, a causa de las lagunas documentales, entre otras).

Baste, como ejemplo, la consulta de la brillante obra de André Vauchez sobre la santidad en Occidente entre los siglos XII y XV¹⁹. En ella, una cuidada y exhaustiva tipificación de los santos que en cada época son venerados responde a un objetivo de estudio más amplio y más analítico, que la propia clasificación va posibilitando. Su propósito, estudiar los paradigmas de santidad, su geografía y sus ritmos de cambio, incluye manejar no sólo el dato de la identidad del santo, sino también las diferencias en los criterios de santidad según su función o rol y sus efectos sobre los devotos; y todo ello, también diferente según corresponda al clero, al pueblo o al papado la labor de *hacer* o *reconocer* al santo. Por ello, sus tipologías han tenido en cuenta muchos factores y enfoques (la adhesión popular, la continuidad, la difusión, la confirmación pontificia, los agentes generadores y difusores de los cultos, etc.). Así, Vauchez distingue tres niveles para integrar en ellos las categorías de los santos: santidad local (santos objeto de una veneración restringida a un convento, un lugar, una orden religiosa), santidad popular (santos *vox populi*) y santidad oficial (santos canonizados o cuyo proceso de santificación

¹⁸ Por ejemplo, no es tan imprescindible el esfuerzo por ordenar tipos de santos o de santidad cuando lo que se aporta es el análisis de la trayectoria vital, los milagros y la muerte de los santos según las narraciones hagiográficas, pero no las escritas, sino las pictóricas que recogen los ciclos de sus vidas. Así ocurre en el sugerente estudio de B. ABOU EL-HAJ: *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations*. Cambridge University Press, 1997. Otro enfoque que prescinde de la elaboración de tales tipologías, pues estudia los cauces a través de los cuales se va desplegando el culto a los santos al inicio de la Edad Media: tumbas, reliquias, peregrinación, intercesión..., es el de P. BROWN: *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, University of Chicago Press, 1984.

¹⁹ A. VAUCHEZ: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, 1994, ed. revisada (1ª ed. 1981).

ha sido sometido a consideración pontificia, al menos). Dentro de estos grandes marcos, describe y analiza una serie de “tipos” de santo, combinando varios criterios: el criterio de la *extracción social* (reyes, aristócratas, obispos..., el pobre); las *vías de santidad*, tales como los martirios (también el “político”), la renuncia y la ascesis, los santos hechos en la caridad y el trabajo...; y los *géneros de vida*: clérigos (santos obispos, sacerdotes, papas), religiosos (monjes, ascetas, Órdenes Mendicantes), laicos, hombres y mujeres... Un interesante colofón, de carácter interpretativo, sintetiza las líneas de evolución de los criterios y modelos de santidad entre el final del siglo XII y el siglo XV: para Vauchez, rasgos como la pobreza y el celo pastoral que conforman un modelo “evangélico” dominante en el siglo XIII, dejan paso entre 1300 y 1370 a la valoración de lo cultural, y finalmente (1370-1430) a “la invasión mística”²⁰.

En suma, la explicación de por qué el pueblo cristiano escoge en cada época a una élite de intercesores y de modelos, requiere del historiador un enfoque muy amplio (más completo que el del sociólogo) que tendrá en cuenta múltiples facetas del proceso, y que deberá generar unas clasificaciones de tales modelos adecuadas a la referida complejidad. Otros temas relacionados con lo anterior pueden ser el de los agentes protagonistas de ese proceso de promoción de santos²¹; y también lo que Vauchez llama los “signos y significaciones” de la santidad (cuerpos, reliquias, el campo de lo milagroso, con sus reglas y clases de milagros; la vida santa según el canon pontificio...).

²⁰ A. VAUCHEZ: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, 1994, ed. revisada (1ª ed. 1981), pp.165 ss. La segunda parte de la obra está dedicada a la “Typologie de la sainteté médiévale”, mientras que en la tercera (“Signes et significations de la sainteté”) se abordan las manifestaciones de la santidad según la mentalidad común y la actitud de la Iglesia romana al respecto: milagros, curaciones, modos de intercesión establecidos..., y en la óptica romana, la elaboración teológica sobre virtudes y dones de los santos.

²¹ Vauchez entiende que el papel del pueblo cristiano fue determinante, junto a la existencia o la creación de estructuras para mantener las devociones (cofradía, parroquia, convento), y junto a la institucionalización por parte de Roma.

Éstas y otras constituyen cuestiones convergentes con la de los criterios y modelos de santidad, y su evolución, en el estudio de lo hagiográfico.

* * *

Todo lo anterior apunta a la enorme amplitud de posibilidades que encierra el tema del culto a los santos. La sugiere la propia clasificación de tipos de santos, pero no sólo por sí misma como una mera forma de sistematizar los cultos, sino por todos los conceptos que implica y que muestran cuáles son las preferencias devocionales en las distintas épocas.

Sin embargo, responder a ese panorama de posibilidades no resulta posible en este estudio.

No sólo por la profundidad del análisis, sino porque los modelos metodológicos citados (el estudio de André Vauchez, en particular) disponen de fuentes narrativas sobre la santidad cuya expresividad es enorme: relatos hagiográficos y procesos de canonización explicitan los aspectos sugeridos arriba. En cambio, las advocaciones de templos, ermitas, cofradías..., son testimonios innegables de la presencia de unas devociones, pero no de la intensidad del fervor ni, mucho menos, de la interiorización de unos determinados modelos de perfección cristiana proyectados e influyentes sobre el pueblo que tributa los cultos.

De momento, en nuestro caso lo razonable es limitar el objetivo a la visión general abarcadora de la pléyade de dedicaciones de iglesias mayores, ermitas, hermandades y hospitales. Lo cierto es que no permite ir mucho más allá la carencia de fuentes de exposición teórica o doctrinales y de fuentes narrativas (crónicas, historias de un santuario); o el carácter tardío, casi siempre, del breve dato narrativo (sí emergente en las “Relaciones” ordenadas por Felipe II al filo del último cuarto del siglo XVI); o lo escueto de los informes de las visitas, con sus descripciones de las ermitas y sus estereotipadas inspecciones a las cofradías (cuyas actividades son –prácticamente sólo– *mencionadas* de un modo que no facilita el análisis diferenciado de las orientaciones de la piedad).

En consecuencia, nuestra tipificación de aquellos santos a quienes se tributa culto en el Campo de Calatrava se ha ajustado al criterio más sencillo en cada caso.

Por una parte, porque la relación de cultos obtenida no proporciona santos *locales* ni, apenas, *populares*, en el sentido que A. Vauchez da a estos términos. La excepción entre los últimos sería San Roque (cuya oficialización habría de esperar al final del siglo XVI y, más aún, a 1629 su canonización). Esto simplifica mucho las categorías, que se limitan a tipos de santos de carácter bastante tradicional. De hecho, pocos cultos de los que documentamos en el Campo de Calatrava no se hallaban ya extendidos en Occidente en la Alta Edad Media. Apenas cabe en nuestro repertorio hacer distinciones de matices entre laicos y clérigos, pobres y aristócratas, etc. Y no podemos hablar tampoco de grandes originalidades en cuanto a los géneros de vida de los santos venerados: el santo al que encontramos que se tributa devoción es el mártir, o el apóstol, o el asceta..., y no el artesano, santo de la caridad y del trabajo, ni la devota esposa aristócrata, injustamente asesinada por una culpa no cometida, por ejemplo.

Y por otra parte, no pretendemos profundizar en el estudio del desarrollo de ciertos modelos de santidad en detrimento de otros, lo que requeriría afinar la categorización.

La división, entonces, resulta heterogénea en su composición. Mantiene categorías claramente litúrgicas (*mártires, apóstoles, evangelistas*), combinadas con otras parcialmente litúrgicas (caso del grupo *doctores de la Iglesia*, con *obispos* y *papas*). Y además se manejan otros diferentes criterios, según lo requiere la figura de cada santo: tipos de santos según su identidad, que de por sí los explica como tales (*ángeles, familiares de Jesús*); y según su género de vida, mayoritariamente una vida religiosa consagrada (*eremitas, monjes, vida monástica relacionada con la Orden de Calatrava, fundador de Orden religiosa*).

En relación con el último criterio –género o estado de vida–, podría agruparse en la misma categoría a los *seglares* San Lázaro, Santa María Magdalena y San Roque. Sin embargo, hemos preferido separar de los otros dos al

último –que, por otra parte, se diferencia también en que es netamente medieval– como un santo *peregrino y penitente*, aunque atendiendo a los hechos de su vida también podría ser visto como un santo *caritativo*; y como el *santo en la enfermedad* permitida por Dios para manifestar su misericordia, pues San Roque es también el apestado curado milagrosamente. E igualmente, hemos optado por clasificar a los dos primeros, Lázaro y María Magdalena²² como *discípulos de Jesús*, pues fue su contacto con Él en su vida terrenal y la recepción directa de su gracia (la resurrección, en Lázaro; la expulsión de los demonios, en la Magdalena), lo que, con su respuesta fiel de discípulos, determinó su santidad. Además, Lázaro y María Magdalena participan del entorno de Jesús, que engloba a sus familiares, a los apóstoles y a los evangelistas, entendido ese entorno en un sentido cronológico amplio: no sólo durante su vida terrenal estricta, sino también tras formarse la primera Iglesia, lo que alcanza a incluir a San Pablo y a los evangelistas.

Cabrían más segregaciones de cada grupo: la Magdalena representa un ideal de santidad específico; igual que San Francisco; e igual que Santa Brígida, fundadora religiosa y sobre todo, mística.

Por otro lado, tanto Santa Brígida como –algo menos– el Santo de Asís, y San Roque, tienen otra cosa más en común: lo reciente de su culto, pues su vida se desenvuelve en los siglos XIII (San Francisco) y XIV. Brígida de Suecia muere en 1373, y es canonizada en 1391; la cronología de Roque o Saint Roch o San Rocco, cuya vida es mal conocida, es muy insegura: *c.* 1350-1378 ó 1379 según A. Fliche²³.

²² ¿María Magdalena, como María de Betania, hermana de Lázaro y de Marta? Sobre la confusión de identidades de María Magdalena, a tenor de las menciones de los evangelistas, y la atribución medieval de sus perfiles hagiográficos determinados a esta santa, *vid.* A. SCATTIGNO: “María Magdalena”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI, G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*. Madrid, San Pablo, 2000, vol. II, pp. 1615-1620. En todo caso, una tupida red de relaciones afectivas une con Jesús a esta mujer, o a estas distintas mujeres discípulas suyas.

²³ A. VAUCHEZ: “Roque”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI, G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*. Madrid, San Pablo, 2000, vol. II, p.2.000.

Así pues, en cuanto a las devociones a los santos, el presente estudio se limitará mucho, prácticamente al inventario comparado de los cultos en las villas y lugares del Campo de Calatrava a través de las advocaciones.

Ello no supondrá renunciar a una recapitulación sobre las tendencias más sobresalientes en esta faceta de la piedad, con el apoyo subsidiario en otros tipos de datos, como la existencia de imágenes y altares de ciertos santos en iglesias bajo la advocación de otros o de la Virgen, o también la valoración de las donaciones. Y, desde luego, la valoración o, al menos, el análisis del significado de todos estos cultos encontrados, podrá contar con el inestimable fondo de contraste dado por las citadas tendencias o líneas de evolución que han sido estudiadas con profundidad para otros lugares, particularmente el conjunto del Occidente entre los siglos XII ó XIII y XV.

4.4. LA EXPANSIÓN DE LOS CULTOS EN EL CAMPO DE CALATRAVA, SEGÚN LAS ADVOCACIONES DE PARROQUIAS, ERMITAS, HERMANDADES Y HOSPITALES.

En la tabla que sigue, indicamos las advocaciones existentes en *a)* iglesias parroquiales, *b)* ermitas, *c)* cofradías y *d)* hospitales adscritos a las cofradías o asociados a éstas y a las ermitas. Las relaciones mutuas entre las entidades de esos tipos quedan señaladas con flechas. Al final de la relación de datos para cada santo del que se trate, la tabla también recoge la *cantidad* de parroquias, ermitas, cofradías y hospitales que lo tienen por titular.

Respecto a las cifras, recuérdese que consideramos como información al respecto el hecho de que *al menos en alguna ocasión* esos centros de culto y entidades han estado bajo la advocación correspondiente, pero téngase en cuenta que pueden haberla cambiado en el transcurso del tiempo: entonces, el número total de advocaciones superaría el número absoluto de iglesias, ermitas, cofradías y hospitales. Por ejemplo, hay localidades donde la función parroquial es transferida de una iglesia a otra diferente: sigue existiendo *una sola parroquia* en esa villa o lugar, pero ha habido *dos advocaciones* –porque se trató de dos templos distintos– y, por ello, el mismo núcleo de población aparecerá bajo dos epígrafes de sendos santos, en el apartado “iglesias parroquiales”.

Hemos encontrado 44 advocaciones de santos en ermitas, cofradías y hospitales en el Campo de Calatrava. En realidad, son correspondientes a 46 santos, porque en dos casos la advocación reúne una pareja: los santos Cosme y Damián, y los santos Julita y Quirico (Quirico o Quirce, su hijo –es llamado “Carito” en nuestras fuentes–).

Teniendo en cuenta sólo las dedicaciones que aparecen en las tierras de la Orden, y dejando aparte las advocaciones marianas y las referidas a Dios, Cristo y la Trinidad, agrupamos las advocaciones en **diversas categorías de los santos** como arriba se ha indicado. Presentamos ya los patronímicos de santos documentados, integrados en cada grupo:

- 1) *Ángeles*: San Gabriel, San Miguel.
- 2) *Familiares de Jesús, relacionados con la Virgen*: Santa Ana
- 3) *Apóstoles*: San Pedro, San Andrés, Santiago, San Bartolomé, San Mateo, Santiago el Menor, San Simón, San Judas, San Pablo, San Bernabé.
- 4) *Evangelistas*: San Marcos, San Mateo²⁴.
- 5) *Discípulos de Jesús*: San Lázaro, Santa María Magdalena.
- 6) *Mártires*: San Juan Bautista, San Blas, Santos Quirico y Julita, Santa Catalina, Santos Cosme y Damián, San Cristóbal, San Esteban, San Fabián, San Jorge, San Lorenzo, Santa Lucía, San Nicasio, Santa Quiteria, San Sebastián, San Servando.
- 7) *Santos relacionados con el eremitismo o el monacato*: San Antón, Santa Brígida, Santa María Egipcíaca, Santa Marina.
- 8) un tipo especial dentro del grupo anterior es el de los *relacionados con la Orden de Calatrava* además de con el monacato: San Benito, San Bernardo.
- 9) *santos fundadores de una orden religiosa* (no propiamente monástica):

²⁴ En realidad, aunque figure en las dos categorías, es la misma advocación, simplemente San Mateo, la que documentamos (muy aisladamente, por otra parte). Optamos por identificarlo con el Mateo apóstol, prescindiendo de las actuales dudas existentes acerca de que sea de este apóstol la autoría directa del Evangelio conocido como de San Mateo: algunos autores opinan que la autoridad y predicación del primero pudo plasmarse en la tradición, escrita más tardíamente, que lleva su nombre. *Vid.*, entre otras obras, B. MARCONCINI: *Los sinópticos: Formación, redacción, teología*. Madrid, San Pablo, 1998; B. MAGGIONI: "Mateo", en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI: *Diccionario de los santos*. Madrid, San Pablo, 2000, pp. 1696-1699.

Lo importante es que la tradición identificaba a ambos personajes, el apóstol que con tanta prontitud y generosidad respondió a la llamada del mismo Jesús —uno de los doce, el publicano Leví, p. ej. Mt. 9,9 y 10,3—, y el evangelista que, en la creencia de la Iglesia antigua, habría escrito el evangelio a partir de su experiencia en su lengua materna, el arameo (lo cierto es que de este evangelio concreto inicial no existe rastro alguno), traducido después al griego. Los rasgos de su figura tal como es venerada en la Iglesia antigua y medieval son los que nos interesan, y los que justifican la identificación aludida. Se le consideraba por algunos un mártir, aunque su modo de morir es incierto. Habría predicado fuera de Palestina, desde luego, pero las tradiciones disienten en adjudicarle la evangelización de Etiopía (la mayor parte), Persia, Ponto, Siria, o incluso Irlanda.

San Francisco.

10) el santo *peregrino y penitente* por excelencia, San Roque; y

10) santos *doctores de la Iglesia*, junto a los que incluimos los no oficialmente tales, pero sí intelectuales y también destacados en la jerarquía eclesial, como *obispos o papas*:

San Agustín, San Gregorio, San Ildefonso, San León, San Silvestre.

Propiamente podrían ser llamados *confesores*, pero preferimos no hacerlo para evitar la confusión con el sentido genuino del término, que se fue aplicando después a muchos santos ya pasadas las persecuciones.

Dentro de cada agrupación, ordenamos a los santos alfabéticamente, con dos excepciones. Por una parte, hemos optado por situar a San Juan Bautista en la categoría de los mártires –lo cual admitimos que no es muy ortodoxo–, pero lo presentamos el primero, en lugar privilegiado, atendiendo al hecho de que fue el *primer mártir*, además del Precursor de Jesús y Profeta de su venida por excelencia. Y por otra parte, rompe el criterio alfabético la enumeración de los apóstoles: para ellos, mantenemos el orden marcado por la tradición –empezando por Pedro–, respetando el lugar que los evangelistas Mateo y Lucas asignan a cada uno en la lista de los doce (es el mismo, con ligeras variantes a partir del séptimo puesto²⁵). Lógicamente, no contamos a Judas Iscariote; su sustituto, San Matías²⁶, no tiene templo alguno dedicado, ni cofradías ni hospitales, en el Campo de Calatrava. En realidad, del grupo de los doce sólo son ocho los apóstoles que reciben culto en la zona, según las advocaciones. En cambio, añadimos a Pablo y a Bernabé.

²⁵ La enumeración de los doce apóstoles aparece en los evangelios al narrar su elección y su envío por Jesús. *Vid.* Lucas 6, 12-16 y Mateo 10, 1-4. Ambos evangelistas coinciden en la prelación Pedro-Andrés-Santiago-Juan-Felipe-Bartolomé. Lucas cita luego a *Mateo-Tomás-Santiago* el de Alfeo-Simón Cananeo-Judas Tadeo o de Santiago. Y el evangelio de San Mateo, en cambio, cita a *Tomás y Mateo*, el publicano; sigue igualmente Santiago el de Alfeo; pero invierte el orden entre el décimo y el undécimo apóstoles: “... Santiago el de Alfeo, y Tadeo; Simón el celador, y Judas Iscariote, el que le traicionó” (Mt. 10, 3-4).

²⁶ Hechos 1, 15-26.

TABLA XXXII:

RELACIÓN DE ADVOCACIONES DE SANTOS EN TEMPLOS PARROQUIALES, ERMITAS, COFRADÍAS Y HOSPITALES EN EL CAMPO DE CALATRAVA

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
SANTOS ÁNGELES				
SAN GABRIEL (Arcángel)				
	Cabezarrubias, ald. Puertollano (igl. parroquial d. 1570c.) →	Puertollano → (ermita en la quintería de Cabezarrubias)	Puertollano	
<i>Total advocs. S. GABRIEL</i>	1	1	1	--
SAN MIGUEL (Arcángel)				
			Almodóvar →	Almodóvar ²⁷
			Valenzuela	
		Villamayor		
<i>Total advocs. S. MIGUEL</i>	--	1	2	1

²⁷ Este hospital, atendido por la cofradía de San Miguel (según documentamos desde 1498), pasará a ser cuidado más tarde por dos hermandades, la de San Miguel y la de la Concepción de Nuestra Señora.

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
SANTOS FAMILIARES DE JESÚS Y DE LA VIRGEN				
SANTA ANA				
(Una cofr. “de Sta. Ana y Sta. Magdalena” asociada a ambas ermitas)		Daimiel →	Daimiel	
	Granátula			Granátula ²⁸
		Luciana		
		Puertollano →	Puertollano	
<i>Total advocs. STA ANA.</i>	1	3	2	1
SANTOS APÓSTOLES				
SAN PEDRO				
(“S. Pedro y S. Pablo” / “S. Pedro y S. Andrés”)			Almagro ²⁹ Almagro ³⁰	
	Daimiel (2ª iglesia parroquial ³¹)		Daimiel	

²⁸ Es el concejo de Granátula el que sostiene este centro asistencial.

²⁹ En realidad, se trata de la cofradía o cabildo de los *clérigos de San Pedro* de Almagro. La advocación no es otra, y por lo tanto citamos esta cofradía, hermandad o cabildo clerical – constituido voluntariamente y no institucionalmente establecido como cabildo local –, como un exponente más del culto a San Pedro, aunque en realidad la dedicación del santo no es fruto de una elección, sino del uso, como sinónimo de clérigos *seculares*, según es bien sabido. La fiesta que esta cofradía escoge como principal para conmemorar con toda solemnidad es la de la *Ascensión del Señor*.

³⁰ La cofradía “de San Pedro y San Pablo” tiene el carácter habitual, integrada por laicos. La conocemos bajo esa titulación en 1501. Pero bastante más tarde (1798), aunque con la referencia a una época anterior, imprecisa, aparece mencionada como “San Pedro y San Andrés”.

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
			El Moral	
			Torralba →	Torralba ³²
<i>Total advocs.</i> <i>S. PEDRO</i>	1	--	5	1
SAN ANDRÉS				
("S. Pedro y S. Andrés")			Almagro ³³	
("S. Andrés")		Almagro		
		Calzada ³⁴		
		Luciana / Piedrabuena		
	El Moral			
		Puertollano		
		Valdepeñas →	Valdepeñas	
		El Viso →	El Viso	
<i>Total advocs.</i> <i>S. ANDRÉS</i>	1	6	3	--
SANTIAGO ("El Mayor")				

³¹ La primera estaba dedicada a la Virgen (Santa María, o Santa María La Mayor, o Asunción de Santa María), y debía de ser la originaria de la población de Daimiel desde el siglo XIII. La de San Pedro sólo será erigida en torno a 1564-1576.

³² Al contrario de otros casos, la cofradía parece haberse creado en función del "hospital de San Pedro", con la finalidad de atenderlo. De hecho, es titulada "cofradía *del hospital de San Pedro*" (desde 1493; el hospital, sostenido antes por el concejo, ya lo conocemos en 1486), lo que indica que no se trata de una hermandad devota del santo que, además, toma a su cargo tal labor caritativa, sino que ha surgido según el proceso contrario, para sostener y cuidar la casa de hospital. Parece que la cofradía fue efímera, frente a lo perdurable del hospital (lo contrario era más corriente). Éste había existido previamente a la hermandad; y más tarde, subsistirá el hospital bajo la misma advocación, pero será ya el concejo de Torralba el que se encargue de él, mientras que, paralelamente, la cofradía dejará de verse reflejada en las fuentes (desde 1502).

³³ Es la cofradía de "San Pedro y San Pablo" documentada en 1501, y que más tarde (en época indeterminada) aparece bajo la advocación de "San Pedro y San Andrés".

³⁴ En Sierra Morena, en el paraje de "La Paloma".

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
		Almagro →	Almagro	
		Almodóvar →	Almodóvar	
	Carrión		Carrión	
			Daimiel →	Daimiel
				Manzanares ³⁵
		El Moral →	El Moral →	El Moral
		[Puertollano: sólo proyecto] ³⁶		
			Santa Cruz de Mudela	
("Santiago el Viejo")		Valdepeñas →	Valdepeñas →	Valdepeñas
(Santiago "de Marciel" / "de Villamar")		Valenzuela / término Aldea del Rey → (en dehesa de Valdelope)	Valenzuela	
<i>Total advocs. SANTIAGO</i>	1	5	8	4
SAN BARTOLOMÉ				
("S. Bartolomé y S. Antón"; en origen "S. Antón")		Alcolea →	Alcolea →	Alcolea ³⁷

³⁵ La noticia se refiere sólo, efectivamente, a un "hospital de Santiago" ("Relaciones Topográficas" de Manzanares, 1579; ya en 1509 teníamos noticia de la coexistencia de *varios* hospitales en la villa). El centro benéfico es el que, de por sí, está colocado bajo la advocación del apóstol. Al menos, no documentamos cofradía alguna con la misma titularidad, ni tampoco ninguna ermita.

³⁶ En 1537 los cofrades de La Caridad y el rector de Puertollano solicitaban licencia al rey para edificar una ermita dedicada a Santiago en las casas de cierta difunta, pues tal había sido la última voluntad de esa mujer, o bien hacer una capilla en la iglesia parroquial; fue esto último lo que se realizó.

³⁷ En realidad, el hospital de "San Antón" conserva la advocación primitiva exclusiva del santo anacoreta; pero la cofradía que refunde este patronazgo con el de San Bartolomé es la que lo atiende, y también ejerce su culto (eso sí, sin privilegiar a uno u otro santo) en la "ermita de San Bartolomé y San Antón", que inicialmente sólo estaba dedicada al segundo.

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
	Almagro		Almagro	
		Almodóvar →	Almodóvar	
		Ballesteros →	Ballesteros	
		Calzada		
("S. Bartolomé de Barajas")		Daimiel (ejido de "Barajas") →	Daimiel	
			Manzanares	
			El Moral →	El Moral
		Piedrabuena		
(Cofr. "de la Caridad de San Bartolomé")			Santa Cruz de Mudela	
		Torralba →	Torralba	
			Valdepeñas →	Valdepeñas ³⁸
	Valenzuela			
<i>Total advocs. S. BARTOLOMÉ</i>	2	7	10	3
SAN MATEO				
		Puertollano		
<i>Total advocs. S. MATEO</i>	--	1	--	--
SANTIAGO EL MENOR				
("Santiago Frater Domini")	Bolaños ³⁹			

³⁸ El hospital de San Bartolomé desaparecería. Primero, fue alquilada la casa por la cofradía homónima para obtener un rendimiento; después, el mismo cabildo la donó a la iglesia parroquial de Valdepeñas para ayudar a terminar el retablo.

³⁹ La iglesia, nueva, situada bajo la advocación de este apóstol Santiago "hermano" del Señor ("el de Alfeo", "el Menor") sustituye a la anterior hacia 1560-1570; en la década de 1530 se estaba empezando a construir. La parroquial previa estaba dedicada a la Virgen (Santa María o Santa María de Alta Virtud).

ADVOCACIÓN	Iglesia parroquial	Ermita	Cofradía	Hospital
<i>Total advocs.</i>				
SANTIAGO MENOR	<i>EL</i>	1	--	--
SAN SIMÓN Y SAN JUDAS				
("San Simón / "S. Simón y S.Judas")			Calzada ⁴⁰	
("San Simón")		Malagón		
<i>Total advocs.</i>				
S. SIMÓN y S. JUDAS	--	1	1	--
SAN PABLO				
("S. Pedro y S. Pablo")			Almagro ⁴¹	
<i>Total advocs.</i>				
S. PABLO	--	--	1	--
SAN BERNABÉ				
			Torralba	
<i>Total advocs.</i>				
S. BERNABÉ	--	--	1	--
SANTOS EVANGELISTAS				
Vid. SAN MATEO , supra				
SAN MARCOS ⁴²				

⁴⁰ La cofradía es nombrada de "San Simón" entre 1486 y 1491; y aparece como "cofradía de San Simón y San Judas" en 1510. El emparejamiento de ambos apóstoles era habitual, Simón "el Cananeo" o "el Celador", y Judas "Tadeo" o "de Santiago".

⁴¹ Vid. supra San Pedro. La "cofradía de San Pedro y San Pablo" la documentamos así en 1501, y posteriormente como "San Pedro y San Andrés".

⁴² Evangelista y, según la tradición hagiográfica, también *apóstol*: habría fundado la iglesia de Alejandría y habría sido su primer obispo.

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
(Cofr. S.Marcos, vinc. a ermita “Sta. M ^a de Barajas” / después a ermita de “S. Marcos”)		Daimiel ⁴³ →	Daimiel	
		Manzanares		
(Cofr. S.Marcos, vinculada a erm. “S. Marcos de la Membrilla”, en Pozuelo)		Pozuelo →	Miguelturra	
		Peralvillo (dep. de Miguelturra)		
		Santa Cruz de Mudela ⁴⁴ →	Santa Cruz de Mudela	
		Valdepeñas →	Valdepeñas	
	Las Ventillas (aldea de Fuencaliente) ⁴⁵			
		Villarrubia		
<i>Total advocs. S. MARCOS</i>	1	7	4	--
<i>SANTOS DISCÍPULOS DE JESÚS</i>				

⁴³ La cofradía de San Marcos ejerció su advocación durante un tiempo en la ermita de Santa María de “Barajas” (un lugar despoblado, el ejido de ese nombre, donde estaba también la ermita de San Bartolomé, reciente en 1491), al menos de 1499 a 1509; más adelante sí está bajo la advocación de San Marcos el santuario. Ignoramos si el mismo, pero con el nombre del santo, o se trata de otra ermita distinta (las “Relaciones” de Daimiel, de 1576, se refieren a esta iglesia como templo antiguo que ha sido reparado).

⁴⁴ La ermita de San Marcos de Santa Cruz de Mudela se encuentra dentro de la villa, al menos en 1576.

⁴⁵ Ermita con funciones parroquiales eventualmente (antes de 1510 y en torno a este año dispone del ajuar habitual para administrar sacramentos, pero carece de cura propio), mucho más fijadas hacia la década de 1530.

<i>ADVOCACIÓN Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
SAN LÁZARO ⁴⁶			
	Almagro		Almagro
<i>Total advocs.</i> <i>S. LÁZARO</i>	--	1	--
SANTA MARÍA MAGDALENA ⁴⁷			
	Corral de Caracuel ⁴⁸ →	Corral de Caracuel	
(Una cofr. adscrita a dos santuarios: “Sta . Ana” y “Sta . Magdalena”)	Daimiel →	Daimiel	
	Fuente del Emperador [Partido de ZORITA] ⁴⁹		
	Malagón		Malagón ⁵⁰

⁴⁶ Para la tradición hagiográfica, también mártir y misionero (fundador de la iglesia de Marsella...).

⁴⁷ Para la tradición hagiográfica, también *misionera* (fundadora de la iglesia de Marsella, con Lázaro y su hermana Marta...), y penitente *ermitaña*.

⁴⁸ En la villa de Corral de Caracuel hay una ermita de Santa María Magdalena en la que ejerce su advocación la hermandad del mismo nombre, que venera a la santa; pero también una cofradía de San Antón practica sus devociones en la misma ermita de la santa Magdalena, coetáneamente; es de suponer que existiría en ella alguna imagen de este santo.

⁴⁹ La ermita la construyó frey Juan Vázquez de Guzmán, el comendador que fue titular de esta encomienda, “Fuente El Emperador”, en la época de los Reyes Católicos, según indica una visita realizada al santuario bastantes años después. Pero ignoramos si la construyó en la dehesa de ese nombre y, por lo tanto, en el actual término municipal de Los Yébenes (provincia de Toledo), o bien en otra parte de la encomienda, que era el molino del Emperador sobre el Guadiana en Peralvillo (anejo de Miguelturra). *Vid. M. CORCHADO: Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava*, parte II: *Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*, p. 254. Probablemente la ermita se encontraría en la dehesa (entre las encomiendas de Malagón y Guadalerza, en el sur de la actual provincia de Toledo), puesto que allí estaba la residencia del propio comendador (E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 243); entonces, este centro de culto hay que encuadrarlo en el **Partido de Zorita**.

⁵⁰ Es el concejo de Malagón el que sostiene este centro asistencial.

ADVOCACIÓN	Iglesia parroquial	Ermita	Cofradía	Hospital
		Valdepeñas —>	Valdepeñas	
<i>Total advocs.</i>				
<i>STA. M^a</i>	1	4	3	1
<i>MAGDALENA</i>				
SANTOS MÁRTIRES				
SAN JUAN BAUTISTA (el Precursor de Jesús, profeta, el primer <i>mártir</i>)				
		[Montanchuelos, dehesa/encomda. en tno. Almagro]	Almagro ---->	Almagro
			Almodóvar	
	Cabazarados			
	Castellanos	Castellanos (como aldea de Calzada) ⁵¹ / Calzada (en la dehesa de Castellanos)	Calzada	
			Carrión	
			Corral de Caracuel	
		Daimiel ⁵² —>	Daimiel	
		Granátula —>	Granátula	
		Manzanares ⁵³ —>	Manzanares —>	Manzanares

⁵¹ Como iglesia para los pobladores de la dehesa de Castellanos, y como ermita cuando se despuebla ese lugar, Castellanos, a comienzos del siglo XIV. A pesar de que tal despoblación causó la ruina del santuario, fue reparado después (conocemos el proyecto de hacerlo hacia el final del siglo XV, pero parece que se demoró la rehabilitación hasta mediados del XVI), y tenido como una ermita más del término de Calzada.

⁵² Era una antigua mezquita, según las “Relaciones” de Daimiel de 1576.

⁵³ Documentamos antes la cofradía bajo advocación de San Juan (1495, 1509), que la existencia de la ermita y el hospital del mismo titular, ligados a aquella, conocidos por las “Relaciones” de Manzanares de 1579; esta última fuente también aporta la noticia de que la ermita se localiza *dentro* de la villa.

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
			El Moral ----->	El Moral ⁵⁴
		Montanchuelos ⁵⁵		
	Pozuelo			
	Puebla de Don Rodrigo			
			Puertollano -->	Puertollano
			Valdepeñas -->	Valdepeñas
		Villarrubia ⁵⁶ -->	Villarrubia	
			El Viso	
<i>Total advocs.</i>				
<i>S. JUAN BAUTISTA</i>	4	6	13	5
SAN BLAS				
		Calzada		
		Pozuelo ⁵⁷ -->	Pozuelo	
<i>Total advocaciones</i>				
<i>S. BLAS</i>	--	2	1	--
SANTOS "CARITO" (QUIRCE O QUIRICO) Y JULITA				
		Argamasilla ⁵⁸		

⁵⁴ El hospital que regía la cofradía de San Juan en El Moral entre 1486 y 1510, al menos, ha dejado de existir como tal hacia 1534 ó 1537 (perdida esa función, sirve como casa del cabildo para la hermandad).

⁵⁵ Junto a la casa del comendador de Montanchuelos (dehesa que conforma la encomienda de este nombre, en el antiguo término de Almagro), depende de su cuidado.

⁵⁶ La ermita está en el interior del casco urbano de la villa.

⁵⁷ Documentamos antes la ermita de San Blas que la cofradía bajo su advocación. Cuando conocemos la primera inicialmente, depende del concejo de Pozuelo (desde 1500) y del comendador; sólo más adelante hay una cofradía ocupándose del santuario (en 1550, aunque existiría antes).

ADVOCACIÓN	Iglesia parroquial	Ermita	Cofradía	Hospital
<i>Total advocs.</i>				
STOS. CARITO y JULITA	--	1	--	--
SANTA CATALINA				
			Almagro	
		El Moral ⁵⁹ —>	El Moral	
	Tirteafuera			
<i>Total advocs.</i>				
STA. CATALINA	1	1	2	--
SANTOS COSME Y DAMIÁN				
		Bolaños		
<i>Total advocs.</i>				
STOS COSME Y DAMIÁN	--	1	--	--
SAN CRISTÓBAL				
		Argamasilla		
		Manzanares ⁶⁰		
		Mestanza		
	Porzuna ⁶¹			

⁵⁸ Además de ermita, hay voto de fiesta en Argamasilla (según sus “Relaciones”, 1576) en honor de estos santos, San Carito (es la forma de llamar a Quirce, o Quirico) y Santa Julita su madre.

⁵⁹ El culto a Santa Catalina en una ermita dedicada a ella es más tardío que la cofradía bajo su advocación: esta hermandad existe al menos en 1486; en cambio, la ermita está construyéndose en 1502, y ocho años después aún no se ha terminado la obra.

⁶⁰ Está fuera de la villa de Manzanares, igual que otras ermitas (San León, San Marcos...), y al contrario de otras cuatro situadas en el interior (San Antón, San Juan, San Sebastián y Santa Quiteria).

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
		Villarrubia ⁶²		
<i>Total advocs.</i> <i>S. CRISTÓBAL</i>	1	4	--	--
SAN ESTEBAN				
	Mestanza		Mestanza	
<i>Total advocs.</i> <i>S. ESTEBAN</i>	1	--	1	--
SAN FABIÁN (emparejado con S. Sebastián)				
		Almodóvar ⁶³ (<i>vid. S. Sebastián</i>)		
<i>Total advocs.</i> <i>S. FABIÁN</i>	--	1	--	--
SAN JORGE				
	Aldea del Rey			
			Almagro	
<i>Total advocs.</i> <i>S. JORGE</i>	1	--	1	--
SAN LORENZO				
	Castilserás			
			Valdepeñas ⁶⁴	

⁶¹ San Cristóbal parece compartir el carácter de iglesia parroquial con San Sebastián por un tiempo, entre fines del siglo XV y comienzos de la segunda década del XVI; después sólo la última ejerció aquella función.

⁶² En un cerro, en término de la villa.

⁶³ La ermita es llamada “de San Sebastián”, y hay cofradía bajo su advocación, desde 1500 al menos; pero las “Relaciones” de Almodóvar (1576) mencionan la fiesta de ambos santos y cómo en ese día la gente del pueblo va en procesión a “su” ermita. En efecto, la asociación de los dos mártires (San Fabián, papa, y San Sebastián, soldado) fue frecuente siempre, y la fiesta es celebrada conjuntamente el día 20 de enero.

ADVOCACIÓN	Iglesia parroquial	Ermita	Cofradía	Hospital
<i>Total advocs.</i> S. LORENZO	1	--	1	--
SANTA LUCÍA				
		Saceruela		
<i>Total advocs.</i> STA. LUCÍA	--	1	--	--
SAN NICASIO				
		Santa Cruz de Mudela ⁶⁵		
		Valdepeñas --->	Valdepeñas	
<i>Total advocs.</i> S. NICASIO	--	2	1	--
SANTA QUITERIA				
			Cabazarados	
		Carrión		
		Daimiel --->	Daimiel	
	Fuente El Fresno	Fuente El Fresno (como aldea de Malagón)		
		Manzanares ⁶⁶	Manzanares	
<i>Total advocs.</i> STA. QUITERIA	1	4	3	--
SAN SEBASTIÁN				
		Abenójar ---->	Abenójar ---->	Abenójar

⁶⁴ Además de la cofradía (que sólo rastreamos desde 1534), había en Valdepeñas voto a San Lorenzo hecho por el concejo.

⁶⁵ Está dentro de la villa; la atiende el concejo de Santa Cruz de Mudela.

⁶⁶ La ermita, situada *dentro* de la villa, no nos será conocida sino hasta 1579 (“Relaciones Topográficas” de Manzanares), y por entonces ya no es mencionada la hermandad homónima, pero la cofradía de Santa Quiteria la habíamos documentado desde 1509 al menos.

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
		Alcolea		
		Aldea del Rey ⁶⁷		Ald. del Rey ⁶⁸
		Almadén		
	Almagro ⁶⁹			
		Almodóvar ⁷⁰ --->	Almodóvar --->	Almodóvar
		Argamasilla ⁷¹		
		Ballesteros ⁷² -->	Ballesteros	
		Calzada ⁷³ ---->	Calzada	
		Carrión ⁷⁴ ----->	Carrión	
			Corral de Caracuel	
		Daimiel ---->	Daimiel	
		Fernán Caballero		
		Fuencaliente ⁷⁵		

⁶⁷ Esta ermita, sin cofradía conocida que tenga su culto en ella, se está construyendo lentamente junto a la villa en la década de 1530, con cargo al concejo. En 1534 se debía terminar el tejado; en 1537 tiene ya unas puertas nuevas, pero aún no han concluido las obras.

⁶⁸ El hospital de San Sebastián en Aldea del Rey es sostenido y regido por el concejo.

⁶⁹ Segunda parroquia (documentada desde 1499), pero al parecer de importancia secundaria respecto a la primera, San Bartolomé.

⁷⁰ Es posible, aunque no está claro, que la ermita pasara a llamarse “de San Sebastián y San Fabián” al menos en el último cuarto del siglo XVI.

⁷¹ Nos es conocida sólo por las “Relaciones Topográficas” de Argamasilla, de 1576.

⁷² La ermita con el nombre de San Sebastián, vinculada a la cofradía homónima, es documentada más tardíamente que la hermandad; ésta consta ya en 1510, y aquélla sólo desde 1566.

⁷³ También en este caso, el santuario dedicado a San Sebastián nos es conocido con posterioridad (1510) a la cofradía, que ya es objeto de visita en 1486, pero en la cual no hay referencia a la ermita.

⁷⁴ Igualmente, la ermita de San Sebastián en Carrión parece más tardía que la hermandad bajo el patronazgo del santo; la ermita está en construcción aún en 1493; la cofradía ya existía en 1491.

⁷⁵ No documentamos la ermita antes de la noticia de las “Relaciones” de 1575, pero aquí se dice que el voto de la fiesta del santo es muy antiguo, por lo que cabe suponer su existencia bastante anterior.

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
		Malagón ⁷⁶		
		Manzanares ⁷⁷ ->	Manzanares	
		Miguelturra		
	Picón			
		Piedrabuena		
	Porzuna			
			Pozuelo	
	Los Pozuelos			
		Puebla de Don Rodrigo		
		Puertollano		
		Saceruela		
		Santa Cruz de Mudela ⁷⁸ ----->	Santa Cruz de Mudela	
		Tirteafuera ⁷⁹		
		Torralba ⁸⁰	Torralba	
		Valdepeñas ->	Valdepeñas -->	Valdepeñas
		Villamayor		

⁷⁶ Conocemos su existencia en 1500 y su localización *dentro* de la población de Malagón.

⁷⁷ La ermita está dentro de la villa de Manzanares.

⁷⁸ De la cofradía tenemos noticia ya en 1486, pero sólo en 1499 de la ermita de San Sebastián donde ejerce su culto. Sabemos que la ermita está construida dentro de la villa de Santa Cruz de Mudela.

⁷⁹ Aunque Tirteafuera es una aldea dependiente de Almodóvar, esta ermita de San Sebastián es propia de aquel lugar (está en las afueras de la aldea), y no cabe identificarla con la ermita de San Sebastián de Almodóvar, reseñada arriba, que se vincula con una cofradía homónima.

⁸⁰ Se repite el esquema de bastantes casos anteriores: la cofradía existía al menos en 1493; pero su ermita aparecía como un proyecto todavía en 1502, y sabemos que aún estaba en construcción en 1534.

ADVOCACIÓN	Iglesia parroquial	Ermita	Cofradía	Hospital
(Cofr. S. Sebastián: más tarde “cofr. de S. Sebastián y S. Antón”)		Villarrubia →	Villarrubia ⁸¹ →	Villarrubia ⁸²
		El Viso ----->	El Viso	
<i>Total advocaciones S. SEBASTIÁN</i>	4	26	14	5
SAN SERVANTE (“SAN SERVANDO”)				
		Villarrubia		
<i>Total advocaciones S. SERVANTE</i>	--	1	--	--
SANTOS RELACIONADOS CON LA VIDA MONÁSTICA				
SAN ANTÓN (S. ANTONIO ABAD)				
		Alcolea ⁸³ →	Alcolea →	Alcolea
			Almagro →	Almagro ⁸⁴
		Almodóvar →	Almodóvar	

⁸¹ La cofradía de San Sebastián de Villarrubia (documentada desde 1495) se acogería después al patronazgo de San Sebastián y San Antón (después de 1510, y antes de 1549). La ermita, siempre llamada de San Sebastián, que se encontraba en el interior de la villa, nos es conocida antes, ya desde 1491, sin cofradía asociada conocida; en cambio, sólo en 1491 y 1493 conocemos la existencia de un *hospital* relacionado con la ermita, ambos sostenidos por el concejo de Villarrubia.

⁸² En realidad no parece adscrito a la cofradía de San Sebastián, aunque sí lleva el nombre del santo y se relaciona con la ermita correspondiente (1491, 1493). *Vid.* la nota precedente.

⁸³ En el último cuarto del siglo XVI la ermita tiene una doble advocación, “San Bartolomé y San Antón”.

⁸⁴ Documentamos separadamente la cofradía de San Antón en Almagro (1501), sin referencia al hospital, y el hospital o “pobres de Sant Anton” (1511) sin asociación expresa con la cofradía, pero es de suponer la mutua vinculación de ambas instituciones.

ADVOCACIÓN	Iglesia parroquial	Ermita	Cofradía	Hospital
(Cofradía S. Antón asoc. a ermita “Sta. Magdalena”)			Corral de Caracuel ⁸⁵	
		Daimiel →	Daimiel	
		Manzanares ⁸⁶		
				Miguelturra ⁸⁷
		El Moral →	El Moral →	El Moral ⁸⁸
		Piedrabuena ⁸⁹		
		Villarrubia ⁹⁰ →	Villarrubia	
<i>Total advocaciones S. ANTÓN</i>	--	7	7	4
SANTA BRÍGIDA				
		Almadén		
		Almodóvar →	Almodóvar	
<i>Total advocaciones STA. BRÍGIDA</i>	--	2	1	--
SANTA MARÍA EGIPCIACA				

⁸⁵ Esta cofradía de San Antón en Corral ejerce su devoción en la llamada “ermita de Santa Magdalena” (la referencia, desde 1501), en la que habría alguna imagen del santo eremita egipcio; otra cofradía de la villa estaba dedicada a aquella santa.

⁸⁶ La ermita de San Antón está dentro de la villa de Manzanares.

⁸⁷ Sostenido y atendido por el concejo de Miguelturra.

⁸⁸ Documentamos una mayor antigüedad –aunque con pocos años de diferencia– para la hermandad de San Antón (desde 1486 al menos) que para la ermita (sólo desde 1495) y para el hospital regido por la cofradía, que parece posterior (no anterior a 1509).

⁸⁹ Su cuidado depende del concejo de Piedrabuena y del comendador.

⁹⁰ Parece que la ermita de San Antón de Villarrubia, que documentamos desde 1495 aunque, sin duda, sería mucho más antigua, se había perdido a mediados del siglo XVI, ya que la cofradía dedicada al santo pasó a ejercer su culto en la ermita de San Sebastián, fusionada ahora (así aparece en 1549) con la de San Sebastián como “cofradía –o cabildo– de San Sebastián y San Antón”.

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
Confusión con Santa María ⁹¹ →	Luciana (como igl. de la villa)	Luciana (como antigua aldea de Piedrabuena)		
<i>Total advocaciones</i> STA.MARÍA EGIPCÍACA	1	1/--	--	--
VID. SANTA MARÍA MAGDALENA, supra⁹²				
SANTA MARINA				
			Miguelturra	
<i>Total advocaciones</i> STA.MARINA	--	--	1	--
SANTOS RELACIONADOS CON LA ORDEN DE CALATRAVA Y LA VIDA MONÁSTICA				
SAN BENITO				
	Agudo			
		Almagro ⁹³		
		Almodóvar ⁹⁴ →	Almodóvar	

⁹¹ La “ermita de Santa María de Luciana” es citada así en 1471; la iglesia ya parroquial de Luciana (lugar poblado hacia 1495; villa desde 1500) también nos es conocida como “Santa María” en 1501 y 1510. Pero las “Relaciones” de 1575 acreditan por tradición oral que se trata de Santa María Egipcíaca, patrona inmemorial del lugar, obradora de milagros, titular del dicho centro de culto famoso en la comarca.

⁹² La compleja hagiografía de esta santa, elaborada a lo largo de muchos siglos, la contempla también como anacoreta o ermitaña (hermana de Lázaro, habría optado por ese género de vida tras la tarea misionera desarrollada por ambos en el sur de Francia).

⁹³ Citada como “iglesia de San Benito” en cierto testamento de 1401, posiblemente es la misma capilla, bajo advocación de San Benito, que nos es conocida como aneja a los palacios del Maestro de Calatrava en Almagro (documentada con tal titularidad desde 1434).

⁹⁴ Las fuentes sugieren su categoría como templo de mayor entidad –es llamada “iglesia”– que una ermita; no es descartable la hipótesis de que inicialmente esta iglesia de San

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>	
		Caracuel / Corral de Caracuel ⁹⁵			
		Fuencaliente			
	Herrera ⁹⁶				
	San Benito				
		Villamayor			
<i>Total advocaciones S. BENITO</i>		3	5	1	--
SAN BERNARDO					
		Fuencaliente			
		Puertollano (en la quintería de Las Hinojosas)			
<i>Total advocaciones S. BERNARDO</i>		--	2	--	--
SANTOS FUNDADORES DE UNA ORDEN RELIGIOSA					
SAN FRANCISCO					
		Almodóvar			
<i>Total advocaciones S. FRANCISCO</i>		--	1	--	--

Benito hubiera sido la parroquial de Almodóvar, pronto sustituida por Santa María (llamada después Nuestra Señora de La Estrella).

⁹⁵ Caracuel quedará como aldea o lugar de Corral. En ese sentido, la ermita de San Benito en la primera de las poblaciones puede entenderse como santuario del término y dependencia de Corral de Caracuel, tal como, en efecto, se concibe en la respuesta de las “Relaciones Topográficas” de esta villa. Además, existe voto de celebrar la fiesta del santo en Corral.

⁹⁶ Parece que es lógico identificar la iglesia que sabemos estaba bajo advocación de San Benito, y se localizaba “cerca” de la casa de la encomienda de Herrera (1502), con la “iglesia” sin titularidad conocida, pero inequívocamente documentada para este lugar, Herrera, en 1238. Como se sabe, la encomienda –creada en el siglo XV– estaba integrada fundamentalmente por la dehesa del mismo nombre, que también designaba al castillo de Herrera, cercano a Caracuel.

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
SANTO PEREGRINO Y PENITENTE				
SAN ROQUE				
		Daimiel →	Daimiel	
<i>Total advocaciones S. ROQUE</i>	--	1	1	--
SANTOS DOCTORES DE LA IGLESIA, PAPAS, OBISPOS				
SAN AGUSTÍN (Obispo y doctor)				
("S. Agustín y Sta. María")			Carrión	
			Valdepeñas	
		Valenzuela →	Valenzuela	
<i>Total advocaciones S. AGUSTÍN</i>	--	1	3	--
SAN GREGORIO (S. Gregorio Nacianceno, doctor; o bien S. Gregorio I Magno, Papa; o bien S. Gregorio Ostiense)⁹⁷				
		Ballesteros →	Ballesteros	
("S. Gregorio Nacianceno")		Calzada		
("S. Gregorio Nacianceno")		Saceruela ⁹⁸		
<i>Total advocaciones S. GREGORIO</i>	--	3	1	--

⁹⁷ En todo caso, en la Edad Media y en el siglo XVI todos ellos son venerados como protectores contra la langosta y otras plagas (al igual que otros doctores de la Iglesia, como el mismo San Agustín): Gregorio Nacianceno, Padre de la Iglesia y obispo del siglo IV, el papa Gregorio Magno (590-604) y también el mal conocido Gregorio Ostiense, con un santuario en Navarra, y que habría sido enviado por un papa para acabar con las plagas.

⁹⁸ Sólo en proyecto, y esto en una fecha bien tardía, 1575.

<i>ADVOCACIÓN</i>	<i>Iglesia parroquial</i>	<i>Ermita</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hospital</i>
SAN ILDEFONSO (Obispo)				
("San Alfonso")		Mestanza		
<i>Total advocaciones</i> <i>S. ILDEFONSO</i>	--	1	--	--
SAN LEÓN⁹⁹ (Papa, Doctor de la Iglesia)				
		Manzanares ¹⁰⁰		
<i>Total advocaciones</i> <i>S. LEÓN</i>	--	1	--	--
SAN SILVESTRE (Papa, Confesor)				
			Almagro	
			Almodóvar	
<i>Total advocaciones</i> <i>S. SILVESTRE</i>	--	--	2	--

⁹⁹ Debe de tratarse, sin lugar a dudas, del papa San León I Magno, del siglo V (papa 440-461), gran sistematizador de la autoridad primada de la sede de Pedro, defensor de la ortodoxia contra el monofisismo (intervención en el Concilio de Calcedonia del 451), y salvador de Roma frente a Atila. Sin embargo, no debe olvidarse que al final de la Edad Media circulaba con gran popularidad una *oración a San León* supuestamente compuesta por el papa san León III (795-816), artífice de la coronación imperial de Carlomagno en el 800, y que refleja el culto que se le prestaba.- *Vid.* E. RUIZ GARCÍA e I. GARCÍA-MONGE: "Una muestra de religiosidad popular: la oración de San León", *Memoria Ecclesiae*, XX (Oviedo, 2002). Actas del XVI Congreso "Religiosidad popular y Archivos de la Iglesia", de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España (Zaragoza, 2000), pp. 581-595.

¹⁰⁰ En el despoblado de Moratalaz.

4.5. UN PANORAMA DE CONJUNTO DE CARÁCTER BÁSICAMENTE TRADICIONAL: EL PREDOMINIO DE MÁRTIRES, SAN JUAN BAUTISTA Y APÓSTOLES.

Los datos recogidos en la tabla precedente indican que, después de la Virgen María, los santos más venerados son los mártires, en primer lugar, y entre ellos particularmente *San Sebastián*, seguido de *San Juan Bautista*, y en segundo lugar los apóstoles, entre los que destaca el culto a *San Bartolomé*.

Resulta curioso comprobar cómo, en esencia, se reproduce el esquema general de los cultos más difundidos entre los cristianos de la Alta Edad Media , recogiendo la tradición de la Antigüedad tardía: “Dans les premiers siècles du christianisme, les seuls saints vénérés par l’Église, si l’on excepte **la Vierge, Jean-Baptiste** et les **Apôtres**, furent les **martyrs**”¹⁰¹. Más adelante, se irían añadiendo otros modelos de santidad, tipificados de diversos modos como arriba se indicó, y que ampliaron extraordinariamente las vías de acceso y la cualificación de la santidad.

¹⁰¹ A. VAUCHEZ: La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques, p. 15. La tipografía en negrita es nuestra.

Hay que advertir, por lo que respecta a nuestra zona, que, a nuestro entender, probablemente las categorías en que son encuadrados litúrgicamente los santos no constituyen el factor principal en la difusión de su culto; la causa de su éxito debe residir, en cambio, en el predicamento de que gozan como santos taumaturgos y benefactores, con independencia de que se trate de apóstoles, o ángeles, o santos eremitas, etc. Evidentemente, es frecuente que estén estrechamente ligados el desarrollo de su vida y muerte con el contenido de su patronazgo específico (o si se quiere, la *especialidad* de su labor de intercesión, amparo o patrocinio), pero no necesariamente ha de ser así, pues han podido demostrar su capacidad milagrosa después de morir en terrenos no vinculados a su actividad en vida o a su martirio¹⁰². Así, la popularidad de San Sebastián derivará mucho más de su fama en tanto que protector contra la peste por excelencia, que de la admiración que pudiera suscitar su vida y martirio en la Roma del siglo III.

* * *

¹⁰² Así, el legendario San Cristóbal, especie de gigante dedicado, según los relatos hagiográficos, a la caritativa tarea de transportar a las gentes en la travesía de un peligroso río –un proceder aprobado por el mismo Cristo cuando se hizo transportar por aquél como Niño divino–, era venerado como protector de los peregrinos y los viajeros, aunque también se le invocaba desde profesiones como la de los fruteros con motivo de otros detalles de su vida (en recuerdo del bastón florecido después de transportar a Jesús).- Vid. G. CREMASCOLI: “Cristóbal”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*. Madrid, San Pablo, 2000, pp. 583-587. En cambio, la devoción tributada al propio San Sebastián como intercesor frente a las epidemias de peste se debía a los sucesos ocurridos cinco o seis siglos después de su muerte, en tiempo de los lombardos, a propósito de una epidemia de ese tipo extendida en Roma y Pavía.- Santiago DE LA VORÁGINE: *La leyenda dorada* (trad. fr. J. MANUEL MACÍAS, prefacio del Doctor GRAESSE en 1845). Madrid, 1982, capít. XXIII: “San Sebastián”, pp. 111-116.

Sigue a continuación un comentario de los datos registrados en la tabla anterior. Tratará primero de las iglesias parroquiales dedicadas a santos, pero se extenderá más en cuanto a las advocaciones de santos presentes en ermitas y en cofradías, porque ambas constituyen el ámbito más característico para la asunción de los santos patronos, y en ese campo serán estudiadas las proporciones en que es preferido *cada santo* individualmente, así como *cada tipo de santos*.

4.6. LOS SANTOS Y LA DEDICACIÓN DE IGLESIAS PARROQUIALES DEL CAMPO DE CALATRAVA.

Quitadas las iglesias con función parroquial dedicadas a la Virgen María que son las más numerosas, y excluidas ahora también las de advocación cristológica o divina (escasas: sólo tres), quedan 28 parroquias documentadas que tienen como titulares a santos¹⁰³.

Nótese que son bastantes titulares los que se reparten el patronazgo: son 17 santos para las 28 iglesias. Por lo tanto, aunque destacan algunos en especial, no puede decirse que ninguno de ellos suscite tal fervor que masivamente adopten su patronazgo múltiples templos mayores. O mejor habría que decir que, siendo objeto de gran devoción –como algunos lo son–, en muchos casos no se considera apropiada su elección para encabezar indiscutiblemente la función celestial protectora para un pueblo por encima de la Virgen María. No hay ningún santo que se acerque ni remotamente al éxito de la Virgen en cuanto a su predominio indiscutible como la más alta protectora de las poblaciones (recuérdese que prácticamente son todas uniparroquiales, por lo que realmente la advocación celestial titular de la iglesia mayor funciona también como la de todo el pueblo). Cuestión diferente es la proliferación de las ermitas con su variedad de advocaciones.

¹⁰³ Se ofreció ya una síntesis en la visión de conjunto expuesta a propósito de todas las advocaciones (de la Virgen, Dios, los santos): “La devoción a los santos y a la Virgen María a través de las advocaciones. Consideraciones de conjunto”. Vid. supra, en particular el comentario que sigue a la Tabla de las advocaciones de parroquias.

Piénsese que, de hecho, son 30 las parroquias de dedicación mariana *al menos* (seguramente fueron bastantes más; desconocemos el nombre de otras 17 iglesias documentadas en el siglo XIII la mayor parte). Y por contraste, no pasan de 4 las iglesias mayores que coinciden en tener el mismo santo titular.

Recuérdese que se trata de las siguientes advocaciones:

- 4 iglesias:	San Juan Bautista	San Sebastián	
- 3 iglesias:	San Benito		
- 2 iglesias:	San Bartolomé		
- 1 iglesia:	San Pedro	Santa Ana	San Esteban
	San Andrés	Sta. M ^a Magdalena	San Jorge
	Santiago	Santa Catalina	San Lorenzo
	Santiago el Menor	San Cristóbal	Santa Quiteria
	San Marcos		

Por lo tanto, viendo la dedicación de parroquias como un indicio de la difusión de los cultos, los santos que destacan por encima de los demás –pero escasamente, siempre– son San Juan Bautista y San Sebastián; también, algo menos, San Benito, y sólo ligeramente, San Bartolomé. De los demás, con una sola parroquia bajo su advocación, no puede magnificarse la devoción que suscitan, desde luego. Pero sí es significativo que, entre todo el repertorio de intercesores celestiales posibles, sean titulares de una iglesia mayor, y no solo de ermitas o de cofradías.

Si en lugar de considerar individualmente a los santos tenemos en cuenta su clasificación tipológica, obtenemos los siguientes resultados sobre su culto a partir de la dedicación de los templos parroquiales.

Entre ellos, destacan (a) los **14 dedicados a santos mártires** y (b) los **6 dedicados a santos apóstoles**. (c) Las ocho iglesias que quedan se acogen a otros patronos, siempre distintos salvo las **3 iglesias bajo la advocación de San Benito**.

a) En el primer grupo, mártires, sin duda son *San Juan Bautista* y *San Sebastián* los mayoritarios, pero aún así sólo cuatro iglesias parroquiales, respectivamente, los tienen como titulares.

San Juan, el Precursor de Jesús, es el patrón de las parroquias de Cabezarados, Puebla de Don Rodrigo, Pozuelo y Castellanos –hasta su despoblamiento en el siglo XIV–.

En cuanto a las cuatro iglesias dedicadas al santo mártir y protector contra la peste, San Sebastián, hay una peculiaridad: este culto, que en general era tan característicamente medieval, se incrementó en el Campo de Calatrava al final del siglo XV y en los comienzos del XVI, y si ya antes en esta misma zona había tenido un gran éxito en las ermitas rurales, ahora es aplicado el patronazgo del santo a iglesias parroquiales, que además, se construyen ahora como iglesias *nuevas*. Así, de los cuatro templos bajo su advocación, situados en Los Pozuelos, Porzuna, Picón y Almagro, los tres últimos asumen tardíamente la función parroquial. Es interesante el hecho de que en dos casos (Porzuna y Picón), las iglesias de San Sebastián han *sustituido* en la condición parroquial a otros templos: en Porzuna (o más antiguamente, “La Fuente Porzuna”) San Sebastián sustituye en torno a 1510 a San Cristóbal como parroquia; y en Picón, es el templo de San Salvador el que cede esa función a San Sebastián hacia 1538; además, en Almagro ya existía la parroquia de San Bartolomé, y San Sebastián aparece como una iglesia *nueva* que actúa como parroquia al menos desde 1499. Sólo en la localidad de Los Pozuelos nos es conocida siempre su iglesia de San Sebastián como la parroquial.

Las seis iglesias parroquiales restantes presentan todas una advocación martirial diferente; es decir: sólo hay un templo parroquial con sus nombres en cada caso. Se trata de *San Lorenzo* (Castilserás), *San Esteban* (Mestanza), los semilegendarios *San Jorge*, tan ligado a las actividades militares (precisamente titular de la parroquia de Aldea del Rey, villa tan vinculada a la sede del gobierno de la Orden de Calatrava por la cercanía del castillo convento) y *San Cristóbal*, en Porzuna (esta iglesia sería sustituida como parroquia por San Sebastián). Con ello, dos iglesias parroquiales de aldeas tendentes a alcanzar mayor entidad, al menos la primera, están bajo la advocación de dos mujeres mártires, occidental y oriental respectivamente: *Santa Quiteria* (Fuente el Fresno) y *Santa Catalina* (Tirteafuera).

b) En el grupo de los templos bajo advocación de apóstoles, sólo hay un ligero predominio de uno de ellos, ***San Bartolomé***, que es titular de dos iglesias, Almagro y Valenzuela; destaca la primera, de gran importancia y muy rica, como corresponde a la localidad cabecera del Campo de Calatrava. Los demás templos encuadrados en esta categoría rinden culto como patronos a cuatro apóstoles más, sólo uno a cada santo: *San Pedro*, *San Andrés*, *Santiago* y *Santiago el Menor*.

Las advocaciones de apóstoles no proliferan en las iglesias parroquiales. Con San Bartolomé, titular de los dos templos mencionados, antes del siglo XVI sólo encontramos las dos advocaciones de *San Andrés*, en El Moral, una iglesia bien dotada, y *Santiago* (“*el Mayor*”) en Carrión. Más tarde se añaden *Santiago el Menor* o “Santiago Frater Domini”, en Bolaños, una iglesia nueva que se está construyendo en 1539 y que sustituiría como parroquia a la de Santa María o Santa María de Alta Virtud; y la iglesia parroquial de *San Pedro* en Daimiel, erigida como segunda parroquia en esta importante villa (junto a la de Santa María o Asunción de Santa María), aunque aquella es tardía, pues data del último

tercio del siglo XVI (está en construcción hacia 1564, y en 1576 ya funciona como tal). Nótese que, entre los escasos patronazgos de apóstoles sobre templos parroquiales, dos de ellos –Santiago el Menor y el mismo San Pedro–, son asumidos en el siglo XVI.

Desde luego, los apóstoles no son los santos preferidos como titulares de parroquias. No sólo son muy escasas las iglesias acogidas al patronazgo de los cinco citados, sino que se quedan fuera siete apóstoles de entre los doce: no hay templos parroquiales bajo la advocación de San Mateo, ni de San Simón, ni San Judas, ni tampoco de San Juan (apóstol y evangelista), San Felipe¹⁰⁴, Santo Tomás, ni San Matías (elegido en sustitución de Judas Iscariote), pero al menos los tres primeros –Mateo, Simón y Judas Tadeo– sí son venerados en alguna ermita, mientras que no hemos documentado ninguna advocación de los demás – Juan, Felipe, Tomás y Matías– ni en parroquias ni ermitas, ni en cofradías.

Y aparte de *los doce*, tampoco son titulares de parroquia alguna ni San Pablo ni San Bernabé, los otros dos apóstoles de la primitiva Iglesia que hemos encuadrado también en esta categoría.

Así, la suma de seis iglesias parroquiales bajo titularidad de apóstoles constituye una proporción evidentemente muy reducida, tanto en términos absolutos como relativos, si se piensa en el hecho de que son doce; en su papel como fundadores con Cristo de su Iglesia, elegidos directamente por Él –salvo Matías–; y en suma, en la importancia teológica, litúrgica, etc., que los apóstoles y su culto tienen en principio en la Iglesia.

¹⁰⁴ Sabemos que más adelante en la iglesia parroquial de Madre de Dios, de Almagro (erigida entre 1542 y 1568), el cabildo que reúne a sus clérigos se titula “de San Felipe y Santiago”. Existe documentación económica propia de este cabildo, consistente en imposiciones y reconocimientos de censos, en el Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real, en su Sección de Clero, cajas nº 351 y 381 B: contienen documentación datada entre mediados del siglo XVI y el siglo XIX.

Por ejemplo, es una cifra muy baja si se compara con la correspondiente a los mártires en el Campo de Calatrava, ya señalada (14 templos parroquiales); téngase en cuenta que incluso es dudosa la existencia de algunos de los venerados como titulares de iglesias (San Cristóbal, San Jorge), pero ello no impide que igualen en número a las iglesias dedicadas a Santiago, a San Andrés o al propio San Pedro.

c) Aparte de las iglesias de mártires y apóstoles, quedan ocho bajo “otras” advocaciones, como se ha dicho. Son variadas en los tipos de santos y desiguales en importancia. Hay tres que están dedicadas a *San Benito*. Y las cinco restantes tienen titulares diferentes: *San Gabriel*, *San Marcos*, *Santa Ana*, *Santa María Magdalena* y *Santa María Egipciaca*.

San Benito sigue en importancia a San Sebastián y a San Juan Bautista, según el número de iglesias parroquiales con su nombre.

Como fundador de la vida monástica benedictina, de cuyo tronco se desgajaría el Císter, es uno de los dos santos patronos de la propia Orden de Calatrava, y sin duda fue bajo el estímulo directo de la milicia como las iglesias de las localidades de Agudo, Herrera y San Benito adoptaron su advocación. Es cierto que, en contraste con Agudo, los dos últimos templos no corresponden a núcleos de población de importancia; son enclaves asociados a la primera repoblación del territorio en el siglo XIII, en parajes cuya colonización no cuajó después. Es representativo el caso de Herrera: un lugar ligado a la cabeza de encomienda cuya iglesia, bajo titularidad de San Benito, se asocia a la fortaleza, a la casa del comendador, a la dehesa constitutiva de la encomienda, y a un incipiente poblamiento que no prosperaría como núcleo habitado. Y en cuanto al lugar llamado precisamente San Benito, era una aldea de Almodóvar cuya iglesia homónima desempeñaba funciones parroquiales para pobladores dispersos de la

zona, procedentes de alquerías sin templo (La Perdiguera, Valdehernando, Carnerero...).

Al menos, con San Benito se cubre la representación de los dos patronos de la Orden de Calatrava en las advocaciones de este territorio, el señorío más compacto de la milicia en Castilla, ya que San Bernardo no es titular de ninguna iglesia parroquial, aunque sí de alguna ermita aisladamente.

También el resto de las iglesias en este grupo de advocaciones variadas presentan una importancia heterogénea, como se ha indicado.

San Gabriel y *San Marcos* son los protectores de dos pequeñas poblaciones, aldeas en ambos casos, como titulares de ermitas que, después, pasarían a ser parroquias o casi. El arcángel *San Gabriel* daba nombre a una ermita del término de Puertollano, que, localizada en la aldea de Cabezarrubias, sería iglesia parroquial hacia 1570. El evangelista *San Marcos* (que a tenor de su hagiografía también fue apóstol en las primeras comunidades cristianas, incluso fundador de la iglesia de Alejandría y su primer obispo), tuvo el patronazgo de la iglesia de Las Ventillas, aldea del término de Fuencaliente; la ermita pasaría a desempeñar tareas parroquiales hacia la segunda década del siglo XVI. Además, San Marcos tiene popularidad en la zona, como se verá a través de otros indicadores.

Por último, queda la mención de las tres santas a las que se dedican otras tantas iglesias parroquiales.

Una es *Santa Ana*, la madre de la Virgen María, con su patronazgo sobre la iglesia de Granátula; su culto se entiende en el círculo de la devoción mariana. La segunda, la santa *María Magdalena* es titular del templo de Malagón: pecadora y penitente, es paradigma de la pecadora arrepentida, y querida con predilección por Jesús. Ambas remiten a la devoción por la vida evangélica: la infancia del Señor

y, en su vida adulta, los discípulos que le siguen. Pero la Magdalena curada y perdonada por Él ha cobrado rasgos que la alejan de su figura propiamente evangélica para aparecer como el modelo de arrepentimiento después de una vida de pecado. Y en ese sentido, está cercana a la tercera santa. Es la anacoreta oriental *Santa María Egipciaca*, que da nombre a una iglesia parroquial que en un principio sólo era ermita (en Luciana)¹⁰⁵.

Estos cinco santos (las tres santas, San Gabriel y San Marcos) eran titulares respectivamente de cinco iglesias, así que no puede decirse que su culto estuviera muy extendido en términos absolutos.

Sin embargo, tiene importancia su mera presencia, en el escaso elenco de advocaciones *no* marianas de las parroquias. Y además, la importancia no depende exclusivamente de la cantidad de las advocaciones.

En efecto, la relevancia de un culto puede venir dada también por la magnitud del templo o la localidad de la que es parroquia. En ese sentido, *San Bartolomé* se revaloriza, como titular de la parroquia de Almagro, pues en la villa residencia de los maestros de la Orden de Calatrava se ha preferido al apóstol y no ha sido elegida la Virgen para ser la patrona parroquial, aunque haya numerosas ermitas y cofradías que la honren –en particular la cofradía de *Santa María la Mayor* con sede en San Bartolomé–. Y en el otro extremo, recuérdese que *San Benito* sólo tenía el patronazgo de una iglesia importante, la de Agudo, aunque sumaba tres parroquias.

A este respecto nos detendremos brevemente en el caso de la iglesia parroquial de Luciana, cuya titular era Santa María Egipciaca. En efecto, sólo documentamos una advocación de esta santa oriental anacoreta, pero parece que

¹⁰⁵ Recordemos que se veía confundido ocasionalmente con el título mariano: esta iglesia aparece llamada Santa María o Santa María Egipciaca.

era muy venerada. Además, reunía requisitos atractivos para las gentes (quitando el martirio); era una santa pecadora penitente, objeto de devoción en el mismo campo hagiográfico que la Magdalena; vivió en el siglo VI y, después de ejercer la prostitución en Alejandría durante muchos años, se retiró al desierto en Transjordania, donde pasó el resto de su vida haciendo penitencia como una ermitaña¹⁰⁶. Además, se la presenta muy ligada a la Virgen que intercede por ella, como pusiera de relieve Gonzalo de Berceo en algunos *Milagros* (21 y 24)¹⁰⁷. Pues bien, en efecto, en Luciana, el fervor por esta santa obradora de curaciones había convertido su iglesia en un centro de culto de carácter comarcal. Además, la presencia de la santa no era un dato añadido en esa localidad, sino el núcleo originario que generó todo lo demás: iglesia y pobladores¹⁰⁸. La primitiva ermita de Santa María Egipcíaca (que nosotros documentamos en 1471, aunque el lugar de Luciana no se pobló hasta 1495) debía su existencia nada más y nada menos que a la aparición de una imagen de la santa; la talla, “aparecida” o “encontrada” con una campanilla en la confluencia de dos ríos –el Bullaque y el Guadiana–, en el término de Piedrabuena, se comportó según las pautas características que seguían las invenciones o apariciones de imágenes de la Virgen: llevada en procesión dos veces a la iglesia de Piedrabuena, regresaba misteriosamente al lugar donde apareció¹⁰⁹.

¹⁰⁶ M^a T. ROMÁN LÓPEZ: Diccionario de los santos. Madrid, 1999, p.153.

¹⁰⁷ Berceo también recrea la historia de la santa María Egipcíaca en sus *Loores de Nuestra Señora*.- A.M. RODADO RUIZ: “Devoción mariana y santidad femenina en la literatura castellana de la clerecía medieval”, *Devoción mariana y sociedad medieval*. Actas del Simposio (22-24 marzo 1989). Ciudad Real, 1990, pp. 312-314 sobre Santa María Egipcíaca.

¹⁰⁸ En efecto, la imagen fue el origen de un pequeño templo, primero, antes de que el lugar estuviera poblado, y luego del lugar de Luciana a su alrededor (hacia 1495); lugar de Piedrabuena que pasaría a ser villa en 1500, conservando como su iglesia parroquial la que antes fuera ermita.

¹⁰⁹ 1575, diciembre 1, Luciana. Resp. 51.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II*. Ciudad Real. Madrid, CSIC, 1971, p. 283.

En suma, salvando la diferencia con las “visiones” de la Virgen en *persona* –entre otras diferencias, al tratarse de la aparición o invención de la imagen, y no del ser celestial, no hay mensaje, al menos explícito–, el modo de actuar de la santa pecadora arrepentida alejandrina era similar al de tantas apariciones marianas: había elegido claramente un lugar, que quedaba consagrado como foco de gracia, de energía, de consuelo¹¹⁰. La percepción de las gentes sobre el santuario estaba ligada a la convicción de que su fama trascendía la local; se atribuyeron a esta santa curaciones verdaderamente portentosas; incluso la resurrección de una joven de la vecina localidad de Abenójar¹¹¹. Por supuesto, la población de Luciana guarda la fiesta de Santa María Egipcíaca (2 de abril), por voto, ya que es su patrona, y a causa de la memoria de la aparición de su imagen allí y de los milagros que obraba. A los ojos de los propios vecinos, si la feria local tenía algún éxito era por la devoción que concitaba la santa, que era lo que atraía a las gentes¹¹².

* * *

¹¹⁰ Vid. W.A. CHRISTIAN: Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI). Madrid, 1990.

¹¹¹ Los informantes de las “Relaciones” de Luciana, tres vecinos no clérigos, refieren el suceso sin situarlo en el tiempo, como es habitual. Relatan cómo los padres de la joven muerta la ofrecieron a Santa María Egipcíaca; la trajeron amortajada a la iglesia de Luciana, y bastó que asomara la villa para que la joven resucitara. El hecho se tiene por algo muy cierto, y se asegura que hay vecinos de Luciana que han visto la mortaja.- 1575, diciembre 1, Luciana. Resp. 51.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): Relaciones ..., p. 283.

¹¹² 1575, diciembre 1, Luciana. Resp. 54.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): Relaciones ..., p. 283.

En resumen, en las iglesias parroquiales que no encontramos dedicadas a la Virgen María, las devociones a diferentes santos están muy repartidas; pero aparece destacado el culto al Bautista y a San Sebastián. Ya mencionamos que pueden verse como representantes de una piedad litúrgica y de una piedad popular, respectivamente. El primero, el Precursor del Mesías y “el más grande nacido de mujer” según el propio Jesús, puente entre el judaísmo y el cristianismo, recibe culto en la fiesta eclesiásticamente fijada como una de las más importantes del año litúrgico (si bien no hay que olvidar los componentes populares de su fiesta por la fecha coincidente con el solsticio de verano). Y el segundo (venerado en ermitas y en cofradías sobre todo) es el protector por excelencia contra las epidemias, en particular las pestíferas, aunque desde luego, también legitima la devoción de que es objeto su condición de mártir heroico, en cuyo cuerpo ya se manifestaron al morir los prodigios de Dios –según su hagiografía–. Subrayamos, de nuevo, el hecho de que el vigor del culto a San Sebastián aparezca con toda su fuerza en la primera mitad del siglo XVI, a tenor de las nuevas advocaciones de parroquias que encontramos entonces.

Por lo demás, destacamos que el culto a San Benito –y menos, el de San Bernardo– no está tan introducido en el señorío de la Orden de Calatrava como cabría esperar. Y entre el resto, destaca el culto al apóstol San Bartolomé en un elenco de santos y santas entre los que se prefiere por lo general a los mártires antes que a los apóstoles (no obstante, conviene recordar que San Andrés y Santiago tienen dedicadas iglesias de localidades relativamente importantes: El Moral y Carrión, respectivamente; y San Pedro es titular de parroquia en Daimiel, aunque sea en segundo lugar después de la originaria iglesia parroquial que era mariana). Varios mártires, en efecto, tienen bajo su patronazgo diversas iglesias mayores, pero por la importancia del lugar sólo destaca San Jorge en Aldea del

Rey¹¹³. Finalmente, la devoción por Santa María Magdalena y la santa Egipciaca refleja la propagación medieval de modelos de santidad diferentes a los clásicos (el Bautista, los mártires y los apóstoles): paradigmas de perfección que contemplan la posibilidad de conversión radical del laico desde una vida de pecado, aunque la nueva vida se resuelva en el más exigente rigor penitencial y ascético.

¹¹³ La importancia de Aldea viene dada más por su vinculación a la Orden –el señorío de la villa es compartido por la Clavería y por el cercano Convento de Calatrava–

4.7. LOS SANTOS Y LA DEDICACIÓN DE ERMITAS Y DE COFRADÍAS.

Al manejar las advocaciones de los templos no parroquiales y de las cofradías, se diversifican los cultos. Al mismo tiempo, resulta más complicado calibrar la intensidad y la popularidad de las devociones, pues hay que combinar indicadores diferentes. Sin embargo, es innegable que son estos terrenos, el las ermitas –rurales o no– y el las hermandades, los que constituyen el mejor cauce de expresión para las devociones del pueblo, sin que ello suponga minimizar las advocaciones de los templos parroquiales.

Téngase en cuenta que en el Campo de Calatrava habitualmente existe una sola iglesia parroquial en cada villa; mientras que, por el contrario, es posible la existencia de muchas ermitas según lo requiera la demanda popular para honrar a un santo y la necesidad de contar con su protección, o incluso según lo indique indirectamente el propio santo, si la ermita va ligada a un voto del pueblo por gratitud al socorro del intercesor celestial.

* * *

En páginas sucesivas, primeramente se cuantificará el culto a *cada santo* sin tener en cuenta la categoría o tipo a la que pertenezca, con objeto de obtener una visión clara de la mayor y menor difusión de la devoción que, individualmente, inspiran, y por ello, los gráficos establecerán visualmente la diferencia existente entre unos y otros, tanto por la cantidad de ermitas que les están dedicadas como por el número de cofradías.

En el apartado posterior, se hará el mismo examen cuantitativo de los cultos, pero esta vez en función de los diversos *tipos de santos*. La presentación

que por la magnitud económica de la población.

gráfica de la proporción de los cultos en ermitas y en cofradías atenderá al porcentaje que cada categoría ocupa en ambos conjuntos.

Y a continuación, se irá estudiando en sucesivos puntos los aspectos más relevantes de las devociones, encuadradas según las mencionadas categorías (ángeles, mártires, etc.) pero destacando cada vez el santo o la santa que tenga la mayor relevancia, o en su caso, haciendo hincapié en el escaso arraigo del tipo de santidad que representan, etc.

4.7.1. El culto a *cada santo*. Grado de difusión.

Trataremos de valorar cuáles son los santos más venerados en términos absolutos en el Campo de Calatrava, prescindiendo de la categoría a la que pertenezcan (mártires, apóstoles, etc.), según el criterio del número de las ermitas y las cofradías que los tienen como titulares.

A) NÚMERO DE ADVOCACIONES DE DIFERENTES SANTOS EN LAS ERMITAS

En total **las ermitas documentadas son 112**, pero es mucha la cantidad y variedad de advocaciones de santos repartidas en dichos templos: se trata de **34 advocaciones diferentes**. Puede avanzarse ya un dato enormemente llamativo: sólo San Sebastián tiene dedicadas 26 ermitas.

La **media aritmética es de 3,29 ermitas por advocación**. Así que de acuerdo con ello, establecemos tres grupos:

1) Las advocaciones reiteradas en *5 ó más de 5 ermitas* corresponden a santos que son objeto de la *mayor devoción*.

2) Los santos con una cifra *entre 2 y 4 ermitas*, es decir, en torno a la cifra *media de 3,29 ermitas*, son venerados según una proporción no despreciable, aunque no cabe atribuirles una gran popularidad.

3) Los que sólo tienen *una ermita* bajo su titularidad quedarían en un nivel mínimo, testimonial sobre el conocimiento del culto, pero limitado a una localidad concreta sin proyección más allá de la misma.

Por supuesto, este esquema resulta ser sólo orientativo, pues habrá que combinarlo con el número de cofradías documentadas para cada santo.

1) Encontramos *ocho santos que tienen cinco ermitas o más de cinco* bajo su titularidad:

San Sebastián (mártir)	26 ermitas
San Antón (vida monástica)	7
San Bartolomé (apóstol)	7
San Marcos (evangelista)	7
San Andrés (apóstol)	6
San Juan Bautista (mártir)	6
San Benito (vida monástica y O. Calatrava)	5
Santiago (apóstol)	5

2) Las advocaciones que se repiten en *dos, tres y cuatro templos*, siempre iglesias no parroquiales, corresponden a *nueve santos*:

San Cristóbal (mártir)	4
Santa María Magdalena (discípula de Jesús)	4
Santa Quiteria (mártir)	4

Santa Ana (familia de Jesús y de María)	3
San Gregorio (Padre de la Iglesia)	3
San Blas (mártir)	2
S. Bernardo (vida monástica y O. Calatrava)	2
Santa Brígida (vida monástica)	2
San Nicasio (mártir)	2

3) Por último, los santos a los que se tributa culto en *una única ermita*, son *diecisiete*, el número más alto de advocaciones:

San Agustín (doctor de la Iglesia)	1
San “Alfonso” (Ildefonso) (obispo)	1
Santos “Carito” (Quirce) y Julita (mártires)	1
Santa Catalina (mártir)	1
Santos Cosme y Damián (mártires)	1
San Fabián (mártir)	1
San Francisco (fundador Orden, predicador)	1
San Gabriel (arcángel)	1
San Lázaro (discípulo de Jesús)	1
San León (papa, teólogo)	1
Santa Lucía (mártir)	1
Santa María Egipciaca (ermitaña)	1
San Mateo (apóstol, evangelista)	1
San Miguel (arcángel)	1
San Roque (peregrino y penitente)	1
San “Servante” (Servando) (mártir)	1
San Simón (apóstol)	1

Puede apreciarse visualmente la diferencias entre los tres grupos en el gráfico que incluimos más abajo, bajo el epígrafe *Número de ermitas bajo advocación de diferentes santos. Campo de Calatrava*. Obsérvese el abismo existente entre la cantidad de ermitas dedicadas a San Sebastián y las consagradas en general a los demás santos, ángeles y santas. También es elocuente la atomización de los cultos a tantos santos, representativos de varias categorías, que cuentan sólo cada uno con una ermita dedicada.

B) NÚMERO DE ADVOCACIONES DE DIFERENTES SANTOS EN LAS COFRADÍAS.

En el Campo de Calatrava, documentamos un número de **96 cofradías** dedicadas a honrar a santos y santas. Sus titularidades se reparten entre **30 advocaciones de santos**. Hablamos de *advocaciones* mejor que de *santos* porque alguna de aquéllas integra a dos santos, emparejados (como la advocación de los “santos Cosme y Damián”) Ello supone que la **media de cofradías por advocación es de 3,2**. Pero en realidad, ocurre lo mismo que en el caso de las ermitas: hay bastantes titulares de una única hermandad en todo el Campo de Calatrava y, en cambio otros santos que acumulan muchas cofradías rindiéndoles culto. La diferencia entre unos y otros es más marcada que en los santuarios. De nuevo establecemos tres casos: 1) Advocaciones de 5 ó más de 5 cofradías; 2) Advocaciones de entre 2 y 4 cofradías; 3) Advocaciones de una sola cofradía.

1) Hay *seis santos* cuya titularidad es más frecuente en las hermandades del Campo de Calatrava, con *cinco o más de cinco cofradías* que les dan culto:

San Sebastián (mártir)	14 cofradías
San Juan Bautista (mártir)	13
San Bartolomé (apóstol)	10
Santiago (apóstol)	8
San Antón (vida monástica)	7
San Pedro (apóstol)	5

2) Encontramos *nueve advocaciones de santos* que dan nombre en cada caso a *dos, tres o cuatro cofradías*:

San Marcos (evangelista)	4
San Agustín (doctor de la Iglesia)	3
San Andrés (apóstol)	3
Santa María Magdalena (discípula de Jesús)	3

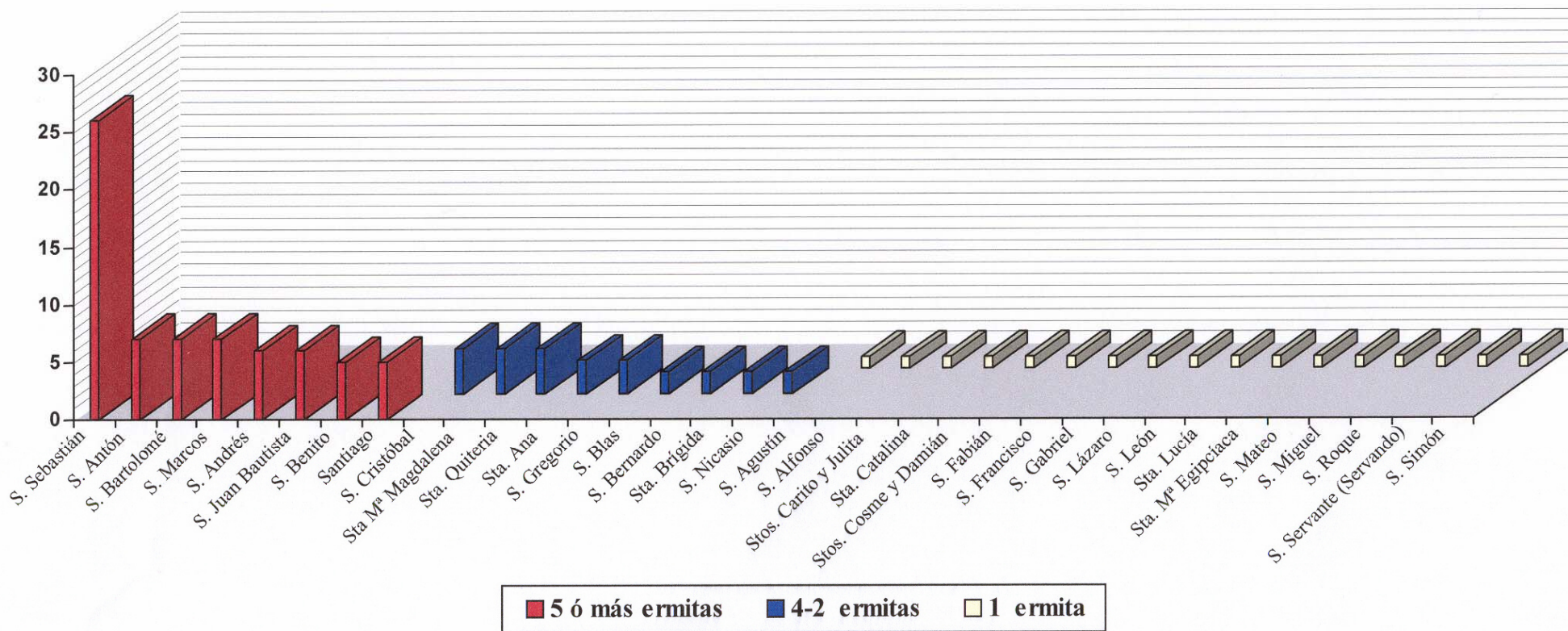
Santa Quiteria (mártir)	3
Santa Ana (familia de Jesús y la Virgen)	2
Santa Catalina (mártir)	2
San Miguel (arcángel)	2
San Silvestre (papa)	2

3) Finalmente, *quince santos* son titulares de *una única cofradía* en todo el Campo de Calatrava:

San Benito (vida monástica y Orden de Calatrava)	1
San Bernabé (apóstol)	1
San Blas (mártir)	1
Santa Brígida (vida monástica)	1
San Esteban (mártir)	1
San Gabriel (arcángel)	1
San Gregorio (doctor de la Iglesia o papa)	1
San Jorge (mártir)	1
San Judas (apóstol)	1
San Lorenzo (mártir)	1
Santa Marina (vida monástica)	1
San Nicasio (mártir)	1
San Pablo (apóstol)	1
San Roque (peregrino y penitente)	1
San Simón (apóstol)	1

El resultado no resulta muy diferente del obtenido a través de la cuantificación de las ermitas. Sí es reseñable que no es tan espectacular el predominio de San Sebastián, porque número de sus hermandades es menor que el de sus ermitas. Son 14 las cofradías que le dan culto y San Juan Bautista casi le iguala, con 13 cofradías dedicadas. Las demás diferencias son poco relevantes.

**Gráfico 6: Número de ermitas bajo advocación de diferentes santos.
Campo de Calatrava**



4.7.2. El culto a los diversos *tipos de santos* según la dedicación de ermitas y cofradías. Grado de difusión.

En la tabla y en los dos gráficos que siguen, se podrá observar las cantidades de las cofradías y las ermitas que tienen por titulares a los diferentes tipos de santos en función de la clasificación que arriba se expuso, y la proporción gráfica de las advocaciones de estas categorías, según se refieran a las ermitas y a las cofradías.

Un somero comentario de los datos, entre la tabla y los gráficos presentados, servirá para centrar lo esencial sobre los cultos más difundidos, siempre según los *tipos* de santidad.

* * *

Los once grupos de santos quedan ordenados de mayor a menor valor en la tabla, en función de los valores numéricos que totalizan para cofradías y ermitas, en términos absolutos y en proporciones porcentuales.

TABLA XXXIII

CIFRAS ABSOLUTAS Y PORCENTAJES DE ADVOCACIONES DE SANTOS EN ERMITAS Y COFRADÍAS. CAMPO DE CALATRAVA						
ERMITAS. Total: 112				COFRADÍAS. Total: 96		
Categoría de santos	Nº ermitas	Porcent. del total		Categoría de santos	Nº cofradías	Porcent. del total
Mártires	50	44,64%	1º	Mártires	37	38,54%
Apóstoles	20	17,85%	2º	Apóstoles	30	31,25%
Monacato	10	8,92%	3º	Monacato	9	9,37%
Evangelistas	7	6,25%	4º	Dtores. Iglesia, papas, obispos	6	6,25%
Monacato, patronos O. Ctva.	7	6,25%	5º	Evangelistas	4	4,16%
Dtores. Iglesia, papas, obispos	6	5,35%	6º	Ángeles	3	3,12%
Discípulos Jesús	5	4,46%	7º	Discípulos de Jesús	3	3,12%
Familia de Jesús y la Virgen	3	2,67%	8º	Familia de Jesús y la Virgen	2	2,08%
Ángeles	2	1,78%	9º	Monacato, patronos O. Ctva.	1	1,04%
S. Francisco	1	0,89%	10º	S. Roque	1	1,04%
S. Roque	1	0,89%	11º			

Veamos las advocaciones de las **ermitas**.

Son 112 las ermitas documentadas en el Campo de Calatrava con advocación no mariana ni cristológica.

De nuevo se repite el esquema de las categorías de santos predominantes, si se considera la tipificación aludida: hay un grupo mayoritario de advocaciones

de mártires, incluido San Juan Bautista (50), al que siguen los apóstoles a bastante distancia (20) y, en tercer lugar, con diferencia, los santos relacionados con el eremitismo y el monacato (10).

El resto de las ermitas, las 32 restantes hasta completar el total indicado de las 112, reparten sus dedicaciones entre santos evangelistas (7¹¹⁴), santos patronos de la milicia calatravense (7), doctores de la Iglesia y santos papas y obispos (6), los discípulos evangélicos Lázaro y María Magdalena (5), la abuela de Jesús Santa Ana (3), los ángeles (2), y por último dos ermitas dedicadas respectivamente a San Francisco y a San Roque.

Puede observarse que la variedad de cultos es mayor que en el caso de las iglesias parroquiales, aparte del hecho de ser bastante mayor, también, la cantidad de ermitas.

En cuanto a las **cofradías**, las proporciones relativas de categorías de santos resultan bastante similares a las de las ermitas, con algunas variantes.

Son 96 cofradías en total, no marianas ni cristológicas, sino bajo la titularidad de ángeles, santos y santas, las que hemos podido documentar en algún momento en el Campo de Calatrava, desde las últimas décadas del siglo XV (existentes con anterioridad en la mayor parte de los casos, seguramente) y hasta mediados o el comienzo del último cuarto del siglo XVI.

Entre ellas, la mayor cantidad tiene por titulares a santos mártires (37); les siguen las cofradías bajo advocación de apóstoles (30).

El predominio de ambos tipos de santos es muy claro, como ocurría con las ermitas, pero ahora no hay tanta diferencia numérica entre una y otra categoría (recuérdese que el número de santuarios dedicados a mártires era más de dos veces superior al de ermitas de apóstoles). Y es que hay hermandades constituidas en honor de algunos santos apóstoles que no tenían erigida una ermita propia.

¹¹⁴ Siete y no ocho, porque la advocación de San Mateo, titular de una ermita, ya ha sido contabilizada entre los apóstoles.

Resulta ser mayor en el terreno de las cofradías que en el de los santuarios edificadas la *diversidad* de cultos a santos procedentes del grupo de *los doce*, incluyendo las figuras de los apóstoles Pablo y Bernabé.

Esto pone de manifiesto que las cofradías constituyen un cauce muy dinámico de expresión de devociones, más efímero que las ermitas pero también más flexible y adaptado a las realidades y aspiraciones piadosas de cada momento y lugar.

Siguen a bastante distancia numérica las cofradías que veneran a santos vinculados al eremitismo y el monacato (9), una categoría que también se situaba en tercer lugar en cuanto a ermitas dedicadas; y en cuarto lugar encontramos ahora el grupo de los doctores de la Iglesia, papas y obispos (6), pero no porque superen al número de las ermitas que les tributan culto, sino porque es la categoría de los evangelistas la que ve disminuir su puesto (4 hermandades, todas de San Marcos).

Esto mismo ocurre también con los santos patronos de la Orden de Calatrava: entre San Benito y San Bernardo sumaban siete ermitas dedicadas, pero en todo el Campo de Calatrava no encontramos más que una sola cofradía que tiene a San Benito como titular, y ninguna del santo de Clairvaux. Esto parece bastante significativo: la voluntad asociativa popular no ha acompañado suficientemente al gesto devoto con el que en un momento dado un lugar, el concejo de una villa o –en este caso, más bien– la Orden militar titular del señorío, habían querido honrar e implorar la protección de los patronos de la milicia en tanto que institución religiosa. Parece que fallaba la proyección de la espiritualidad propia desde el núcleo de la Orden hacia los cristianos del señorío.

En los últimos lugares de la gradación, de manera similar a la proporción de las ermitas, están las cifras de cofradías devotas de los ángeles (3), de los discípulos de Jesús (3, todas en honor de Santa María Magdalena) y de Santa Ana (2). Y finalmente, igualando la cifra de ermitas, figuran la única hermandad que rinde culto a San Roque (en el mismo lugar que el santuario, en Daimiel) y la sola cofradía citada de San Benito.

* * *

A continuación presentamos gráficamente la distribución porcentual de advocaciones de las ermitas y de las cofradías, por categorías de santos, calculada a partir de las cifras que se acaba de indicar.

GRÁFICO 7

Proporción de advocaciones en las ermitas según los tipos de santos

Campo de Calatrava

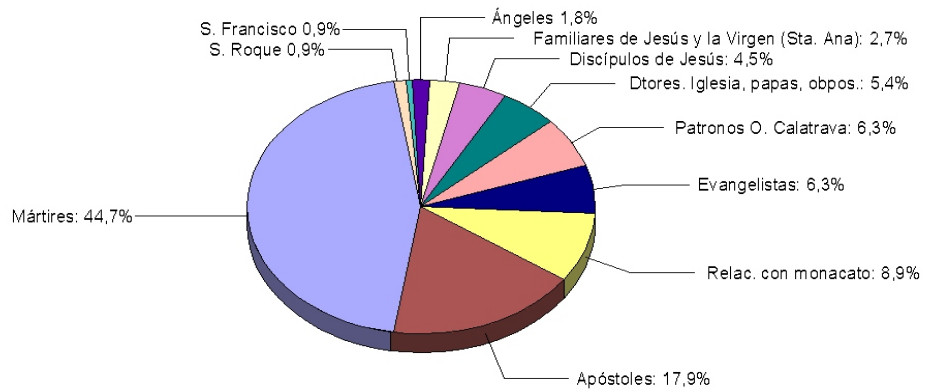
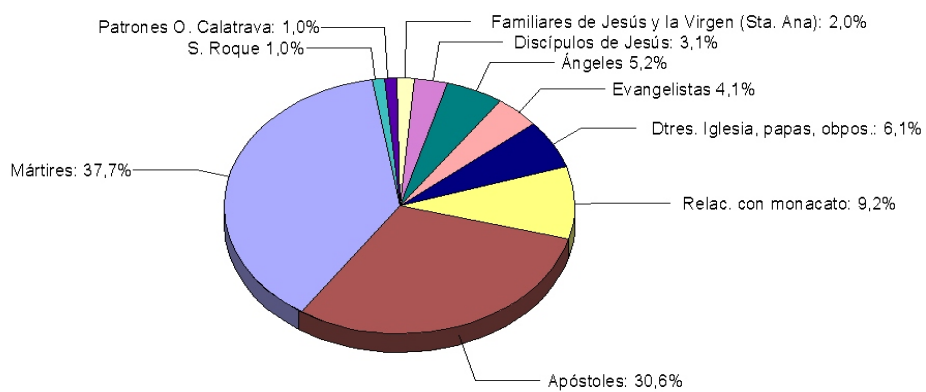


GRÁFICO 8

Proporción de advocaciones en las cofradías según los tipos de santos
Campo de Calatrava



* * *

La cuantificación de los cultos de *cada santo* de forma individual, y después la de los *grupos o categorías*, con las tablas y gráficos mostrados, ha de servir como referencia para el análisis que se intentará abordar en los siguientes epígrafes: más allá de los datos cuantitativos, pero sobre la base de ellos, interesará percibir su difusión diferenciada, la correspondencia o no con la realidad coetánea, y la promoción o declive de unos modelos de santidad. Unas cuestiones cuyas conclusiones provisionales, de todos modos, serán recogidas bajo un epígrafe recapitulador final; y aún así, se habrán de ver matizadas por los datos aportados desde otros indicadores diferentes a las advocaciones.

4.7.3. El predominio de los mártires en ermitas y cofradías, y la hegemonía de *San Sebastián*.

No hay duda de que los **mártires** son muy populares, pero es sobre todo *San Sebastián* el que destaca, con una mayoría abrumadora de ermitas dedicadas. En realidad, no son los mártires de por sí los santos más venerados –aunque su modo de testificar su fe en Cristo suscitara toda la admiración del pueblo–, sino cada santo, concretamente, por su fama como protectores o por la naturaleza de su patronazgo.

Nótese que entre las ermitas dedicadas a mártires sólo las de San Sebastián ya suponen algo más de la mitad (26). Las que tienen como titular a *San Juan Bautista* son muchas menos (6), pero también resulta ser una advocación que se prodiga, y en términos absolutos la devoción por el Precursor de Jesús la acreditan sobradamente las numerosas cofradías que le dan culto, pues llega a la cifra de 13, casi tantas como las cofradías de San Sebastián (14).

Quitando a San Sebastián y a San Juan, las ermitas de mártires pueden ser muchas, 18, pero se reparten entre once santos mártires. Por lo tanto, analizado cada uno, su culto es testimonial, sobre todo en los numerosos casos en que hay un único santuario con su nombre: son titulares de una sola ermita respectivamente los santos *Julita* y *Quirce* o Quirico(en Argamasilla, San “Carito” y Santa Julita); los santos *Cosme* y *Damián*; *San Fabián*; *Santa Lucía*, y *Santa Catalina*. Sí destaca el hecho de ser dos las cofradías dedicadas a esta última mártir, Santa Catalina, en el Campo de Calatrava; en cambio, los demás sólo eran titulares de una cofradía o ni siquiera de ninguna. A otros mártires, *San Blas* y también a *San Nicasio*, se les da culto en un par de ermitas, pero solo hay una cofradía bajo sus patronazgos, en cada caso.

Finalmente, en una situación intermedia entre el éxito rotundo del fervor por San Sebastián y el extremo opuesto aludido –el de las ermitas únicas dedicadas a varios de los mártires–, están *San Cristóbal* y *Santa Quiteria*.

En los dos casos hay cuatro ermitas que los tienen por titulares, y además hay tres cofradías de Santa Quiteria (ninguna de San Cristóbal, en cambio) y una parroquia que se acoge al patronazgo de la misma santa virgen y mártir del siglo II¹¹⁵, a la que se atribuye la protección contra la rabia (es la iglesia mayor de

¹¹⁵ Según la tradición, había huido de la casa paterna en Galicia por querer permanecer virgen al servicio de Dios; fue decapitada por no renegar de su fe. Su fiesta se celebra el 22 de mayo.- M^a T. ROMÁN LÓPEZ: *Diccionario de los santos*. Madrid, 1999, p. 186.

Fuente el Fresno, que fue antes una de las ermitas). Podemos añadir que en el núcleo de realengo de Ciudad Real, enclavado en pleno centro del Campo de Calatrava señorío de esta Orden –aunque dicho territorio no forma parte de nuestro estudio– también existía una cofradía de Santa Quiteria¹¹⁶, algo que no es extraño ya que documentamos el culto en localidades como Carrión, Daimiel, Manzanares, Fuente El Fresno..., es decir, en al área del este y norte del Campo de Calatrava, la más poblada y situada de lleno en las vías más importantes de comunicación que atravesaban el territorio (de Toledo a Córdoba y a Jaén). También en el último cuarto del siglo XVI, dentro del conjunto de Castilla “La Nueva” esta santa suscitaba un fervor especial, al parecer, en la actual provincia de Ciudad Real. Al menos, a tenor del número de advocaciones. Otro dato, el de los “votos”, refleja más la enorme popularidad de que gozaba en Castilla, sin duda a causa de su patronazgo contra la rabia¹¹⁷.

No documentamos cofradía alguna de San Cristóbal, a pesar de la existencia de las cuatro ermitas dedicadas a él, ya citadas (aún así, resulta un inventario escaso dada la gran popularidad de que gozaba en general en la Edad Media este personaje, y la importancia de su patronazgo sobre los viajeros, peregrinos, arrieros, etc.¹¹⁸), pero sí un templo parroquial con su titularidad, el de Porzuna, que transferiría después esa función a la iglesia de San Sebastián.

¹¹⁶ 1538, diciembre 21. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.079, núm. 21, fol. 29r.

¹¹⁷ Según las respuestas de las “Relaciones Topográficas” de Felipe II, en diferentes localidades le estaban dedicados 36 votos. De las 15 ermitas consagradas a ella, 6 pertenecían a nuestra provincia. W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1991, p. 95.

¹¹⁸ Sin duda, era un santo oriental (¿del siglo III?), al que se tributa culto ya en Nicomedia en el 452 (se había dudado de su existencia). En la Edad Media, fue enormemente popular su patronazgo, así como su imagen de gigante que lleva sobre sus hombros al niño divino para cruzar un río. Su relato hagiográfico reúne elementos históricos, míticos (ha pertenecido a un tribu de antropófagos antes de su conversión; el elemento de la travesía nocturna de cursos de agua peligrosos es un elemento mitológico indoeuropeo) y fantásticos (en Oriente, se le atribuye cinocefalia, cabeza canina), combinados con el más genuino anuncio cristiano (sus cualidades de valentía, fuerza y servicio al prójimo son ratificadas por el milagro de haber sido un *Cristóforo*, portador

En conjunto, lo arraigado de las devociones tributadas a los mártires queda atestiguado por el hecho de que llegan a ser quince las advocaciones documentadas correspondientes a este grupo de santos¹¹⁹; y es cierto que en varios casos sólo se trata de una ermita dedicada, pero no hay que pasar por alto un dato: son más de la mitad (8) los que tienen bajo su patronazgo la iglesia parroquial de una villa.

En ese sentido, no ocurre en este grupo de mártires lo mismo que con los santos apóstoles. Se diversifican y amplían los apóstoles honrados por cofradías en relación con los pocos titulares de parroquias. Pero en el culto a los mártires coincide la preferencia de las hermandades acogidas a ellos con la oficialidad dada por el hecho de estar las iglesias parroquiales bajo su advocación: son muchos mártires los considerados tan venerables y buenos protectores como para ser titulares de iglesia mayor, e igualmente los escoge el pueblo al organizarse en hermandades para rendir tributo a sus santos.

Con todo, realmente es San Sebastián no sólo el santo objeto de mayor devoción entre los mártires, sino entre todos los demás santos: las ermitas que lo veneran constituyen casi la cuarta parte de la totalidad: 26 ermitas tienen como titular al santo soldado mártir, muerto asaeteado y protector contra la peste, lo que supone el 24,76% del total de las 105 que contabilizamos con advocaciones de santos. También las cofradías de San Sebastián son numerosas en el conjunto del

del Niño Jesús en el río). *Topos* de la hagiografía martirial muy característicos están presentes también: sufre un martirio muy duro, sobrevive inexplicablemente a tormentos e incluso a decapitaciones sucesivas, se convierte el rey que lo perseguía y también se convierten las mujeres enviadas sin éxito para seducirlo, etc.- G. CREMASCOLI: "Cristóbal", en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*, I, 583-587.

¹¹⁹ En cambio, recuérdese que de entre los doce apóstoles sólo conocemos en el Campo de Calatrava las advocaciones de ocho; y aún sólo son cinco los venerados en ermitas, otros son titulares de cofradías pero no de ermitas, aunque sí, a veces, de alguna iglesia parroquial.

Campo de Calatrava, aunque la cifra, 14, se reduce casi a la mitad de las ermitas. En efecto, no en todos los lugares donde hay santuarios bajo su advocación ha habido coetáneamente asociaciones laicas para realzar su culto: carecen de tales hermandades de San Sebastián –mientras que sí tienen ermitas homónimas– Alcolea, Aldea del Rey, Almadén, Argamasilla, Fernán Caballero, Fuencaliente, Malagón, Miguelturra, Piedrabuena, Puebla de Don Rodrigo, Puertollano, Saceruela, Tirteafuera y Villamayor; y tampoco hemos documentado cofradías del mismo santo en las pocas localidades donde la iglesia parroquial está colocada bajo su patronazgo (una segunda parroquia de Almagro, y las únicas parroquiales respectivamente de los lugares de Picón, Porzuna y Los Pozuelos).

Ahora bien, la relativa ausencia de cofradías de San Sebastián en comparación con la cantidad de ermitas no indica relajación en el fervor de su culto (aunque es evidente que la perduración de una hermandad adscrita al santuario es un buen indicador del vigor de la devoción), si se tienen en cuenta los siguientes datos. Primero, en doce villas coincide la existencia de una ermita de San Sebastián con una cofradía que lo venera, y precisamente es habitual documentar la ermita más tardíamente que la hermandad, de manera que ésta había precedido al templo edificado en honor del santo. Y como, en segundo lugar, hay localidades con cofradía de este santo pero sin ermita (Corral de Caracuel y Pozuelo), hay que suponer que serían frecuentes las imágenes de San Sebastián en las iglesias parroquiales; en ellas ejercerían su advocación las cofradías de su titularidad hasta que se decidiera erigirle un templo propio, lo que no necesariamente ocurría. En tercer lugar, había otra forma de rendir culto a San Sebastián, coexistente o no con una ermita suya: al filo del último cuarto del siglo XVI (respuestas en las “Relaciones” de Felipe II) se documentan bastantes votos “antiguos” en su honor, de modo que la devoción oficializada, ejercida públicamente y con un sentido cívico, vendría a compensar muy bien, en su caso, la carencia de cofradías.

4.7.4. La importancia del culto a los apóstoles en ermitas y cofradías, y el predominio de *San Bartolomé*.

Ocurre también en otros grupos de santos algo similar a lo sucedido entre los mártires: hay algún santo entre ellos que es el que inspira una devoción más extendida, y ello contribuye a elevar la proporción de los centros de culto y cofradías para el grupo entero. En efecto, *San Bartolomé* desempeña una función similar entre los **apóstoles**, aunque desde luego no en la misma medida que San Sebastián.

El grupo de los apóstoles ha sido indicado como el segundo más numeroso en advocaciones de ermitas (20), pero la propagación de las titularidades es desigual.

Así, sólo hay una ermita dedicada a *San Mateo* (en Puertollano), e igualmente un solo santuario de *San Simón* (en Malagón). La primera cambiaría su advocación por la de Nuestra Señora de la Soledad mucho después, en el siglo XVIII (aunque esta imagen de la Virgen parece que existe desde los comienzos del XVII), y aún hoy sigue vinculada a la hermandad pasional de la Vera Cruz surgida en Puertollano en la primera mitad del siglo XVI¹²⁰.

¹²⁰ He dedicado un artículo a esta ermita en R. TORRES JIMÉNEZ: “La devoción popular en Puertollano y sus ermitas: *San Mateo*, actual *Nuestra Señora de la Soledad*, y otros santuarios, entre el final del Medievo y el inicio de la Modernidad”, en *Veracruz*. Revista oficial de la Hermandad de la Veracruz y Nuestra Señora de la Soledad. Puertollano, 12 (2001), pp. 53-58. Un completo y muy reciente estudio monográfico es el de J.R. GONZÁLEZ ROMERO: *Historia de la ermita de Nuestra Señora de la Soledad (San Mateo)*. Ciudad Real, 2001.

Las 18 restantes ermitas de advocación apostólica están repartidas entre tres apóstoles, de una forma casi equitativa: el más venerado es, en efecto, *San Bartolomé*, con 7 ermitas; le sigue *San Andrés* con 6, y *Santiago* con 5. Pero también se tributa la mayor devoción a San Bartolomé –y esta vez la diferencia se nota algo más– a tenor del número de cofradías consagradas a su culto, pues son 10, justo la tercera parte del total de hermandades dedicadas a apóstoles (30), aunque ahora es *Santiago* el que le sigue en número de cofradías (8) y *San Andrés* está por debajo (3).

Un fenómeno que se observa claramente es que, si se atiende a las advocaciones de *cofradías*, la devoción por los apóstoles se diversifica respecto a las ermitas y también respecto a las iglesias parroquiales. Es decir: las parroquias no pasan de rendir culto a *cinco* apóstoles (Pedro, Andrés, Santiago, Bartolomé y Santiago el Menor). Y el mismo número corresponde a sus ermitas, aunque los titulares no coinciden con los anteriores (dando nombre a ermitas no están San Pedro ni Santiago el Menor, pero sí San Mateo y San Simón). Ahora bien: son *ocho* los santos apóstoles venerados mediante la constitución de cofradías para su culto: Bartolomé, Santiago, Pedro y Andrés (respectivamente con 10, 8, 5 y 3 cofradías), y además, San Simón, San Judas Tadeo, San Pablo y San Bernabé (los cuatro con una sola cofradía respectivamente bajo su advocación).

La explicación tiene que ver, sin duda, con el hecho de que las fiestas de los apóstoles ya de por sí eran lo suficientemente importantes desde el punto de vista litúrgico: el realce de la honra a los elegidos por el Señor como compañeros suyos y para enviarlos a predicar el Evangelio estaba asegurado en la existencia de sus fiestas y la obligación de guardarlas. Ahora bien: esto explicaría más bien, y sobre todo, la ausencia de *votos* para celebrar sus festividades, pero no otras realidades, como la escasez de iglesias parroquiales bajo su dedicación (también las fiestas de la Virgen se celebran de todos modos, y las parroquias le están consagradas en su mayoría), ni la misma escasez de ermitas. Y tampoco serviría

esa interpretación (el culto ya oficializado a los apóstoles como factor no favorecedor de los ejercicios devocionales más populares) para aclarar por qué se venera a San Bartolomé más que a otros, como el propio San Pedro o el hispánico y beligerante Santiago¹²¹.

Sí puede relacionarse la celebración objetiva y sistemática de los días de los apóstoles con el efecto positivo de la constitución de cofradías en su honor, cuyos integrantes saben que pueden sumarse a los rituales solemnes ya propios de tales fiestas.

En suma, es sin duda *San Bartolomé el apóstol más venerado*, aunque los hospitales que tienen a Santiago como titular son algo más numerosos (4) que los hospitales de San Bartolomé (3). *Después puede situarse a Santiago y a San Andrés*; la prevalencia de uno u otro dependerá del indicador manejado.

¹²¹ Universalmente beligerante, hay que aclarar, y no sólo, ni mucho menos, protector de los *fratres* santiaguistas, cuya adopción del apóstol peregrino y “matamoros” como patrono podría contribuir a la menor proporción de advocaciones suyas en un señorío de otra Orden militar, la de Calatrava. Aceptar esto supondría que la misma Orden calatravense aceptara el monopolio del hispánico Santiago por parte de la otra Orden, lo que no parece que ocurriera.

Precisamente la protección igualmente dispensada por el apóstol en las batallas a unos y a otros, y sus apariciones al ser invocado por los ejércitos cristianos que los caballeros integran, es uno de los argumentos que esgrimirá cierto autor a mediados del siglo XVII en su alegato de la antigüedad y prestigio de la Orden de Calatrava frente a la de Santiago, al contrario de lo que algunos pretendían. El autor es el caballero –y clérigo– calatravo Gerónimo MASCAREÑAS: *Apología histórica por la ilustrísima religión y inclita cavallería de Calatrava: su antigüedad, su extensión, sus grandezas entre las Militares de España* (Madrid, 1651), manuscrito en pergamino de 168 págs. A.H.N., OO.MM., Libros Manuscritos O. Ctva., Sign. 1.269 C. Respecto a la figura de Santiago, *vid.* las páginas 135-137. El autor polemiza contra cierto Memorial aparecido poco antes, defensor de la precedencia de la Orden de Santiago, y entra en discusión con él a propósito del patronazgo del apóstol, supuestamente preferencial para estos caballeros santiaguistas. Al contrario, dice Mascareñas, aparte de que el Memorial yerra en la enumeración de las ocasiones en que Santiago se apareció a los frailes, es Santiago patrimonio de toda España: “Patron de España, (...) Capitan General de los Españoles, (...) su santo nombre grito de nuestras batallas y a quien todos invocamos y aun los mismos cavalleros de Calatrava, al entrar en ellas...”.- G. Mascareñas, *Ob. cit.*, p. 135.

Pero desde luego, el que queda muy por debajo de los anteriores es el culto a *San Pedro*, que precisamente es el “primero”, el *princeps apostolorum*. Quizás, como se ha sugerido, porque la devoción al mismo ya está suficientemente realizada en la liturgia y, por añadidura, también en la propia entidad de la sede pontificia. Y aquello, a pesar de su humanísima condición de pecador que llega a negar a su Señor¹²²; de sus predicaciones y sus milagros (sana a cojos y a paralíticos¹²³, conoce el interior de los avaros Ananías y Safira que pretendían engañar al Espíritu Santo¹²⁴, incluso resucita a la discípula Tabita en Joppe¹²⁵); de su vida azarosa de apóstol (encarcelado varias veces, es liberado por un ángel una de ellas¹²⁶); y por si ello no bastara, añádase su martirio por crucifixión. Sin contar con el hecho de que, en la galería de facultades repartidas entre los santos, San Pedro ostenta una tan importante como el poder mismo sobre las puertas del cielo: sus llaves, atributo iconográfico de Pedro por excelencia, indican su autoridad en la Iglesia, pero también su dominio en cuanto a los criterios de admisión en el cielo¹²⁷.

4.7.5. Otros santos titulares de ermitas y cofradías. Su carácter popular.

¹²² Mc. 15, 66-72; Jn. 18, 15-27.

¹²³ He. 3, 1-6 (sanación del tullido que pedía limosna a la puerta del Templo en Jerusalén); He. 9, 32-34 (curación de Eneas, paralítico desde hacía ocho años, en Lida).

¹²⁴ He. 5, 1-11.

¹²⁵ He. 9, 36-43.

¹²⁶ He. 12, 3-11.

¹²⁷ Mt., 16, 19.

Los santos encuadrables en los dos grupos comentados, mártires y apóstoles, daban nombre mucho más a ermitas que a iglesias mayores parroquiales, pero, con todo, también eran bastantes los templos parroquiales que se acogían a sus patronazgos, como ya se vio (salvando el predominio de las advocaciones marianas).

Ahora bien: quitando precisamente ambas categorías, santos mártires y apóstoles, puede afirmarse que el resto de los santos son objeto de una devoción más *popular*, por cuanto se ve expresada muy mayoritariamente en las **ermitas** que se les erige –sea fuera de las poblaciones o bien situadas intramuros–, mucho más que dando nombre a iglesias parroquiales.

El culto tributado a los santos preferentemente en estos templos no parroquiales, que pueden multiplicarse como lugares de devoción según lo demande y permita la piedad de las gentes (sin necesidad de justificarse su erección por el incremento del espacio habitado en una población, y sin necesidad de contar con clero parroquial fijo¹²⁸), desborda las posibilidades aceptadas como más adecuadas o comunes para las iglesias mayores. El ideal de diversificar los patronos y protectores encuentra en la realidad de las ermitas –y también en la creación de cofradías– un buen cauce colectivo para sistematizar los ejercicios de devoción a sus imágenes, venerándolas para ganar su intercesión o para agradecer sus favores¹²⁹. Una vez que queda garantizado el culto a la Virgen María bajo

¹²⁸ Por no hablar de los requisitos legales: las preceptivas licencias para levantar iglesias parroquiales, licencias que pueden convertirse en motivo de discordia entre la Orden de Calatrava y la archidiócesis toledana.

¹²⁹ Es lo que señala W.A. CHRISTIAN, Jr., cuando indica que “sólo en raras ocasiones [el protector general] era el Santo titular de la iglesia parroquial”. Insiste en que “los pueblos y las ciudades de la Península tenían sus lugares, momentos y procedimientos especiales para entrar en contacto con los Santos. Cada uno poseía un conjunto específico de Santos a los que acudían cuando necesitaban ayuda, y que a veces les visitaban”. Había protectores generales y otros protectores especializados. “Cada ciudad –prosigue W.A. Christian– solía probar con varios santos auxiliares y diversas especialidades, creando de ese modo su propio panteón provisional y único”. Si los santos

diferentes advocaciones, mayoritariamente patrona de las villas y lugares y titular de sus iglesias parroquiales y de muchas ermitas, parece que las gentes gustan de reservar un buen número de santuarios para los muchos otros santos y santas que también gozan de su predilección como buenos y poderosos auxiliadores. El caso de las cofradías es diferente, puesto que pueden dar culto tanto al mismo santo o Virgen que son los titulares de la parroquia, o a los venerados en los otros centros de devoción.

Encontramos entonces que, no ya mártires ni apóstoles, sino otros grupos de santos, tienen dedicadas ermitas en diversos lugares en el Campo de Calatrava, y existen cofradías bajo su titularidad, mientras que apenas hay parroquias con su nombre.

A) ÁNGELES

Así, hay dos ermitas dedicadas respectivamente a los **ángeles** o, más exactamente, los arcángeles *Miguel* y *Gabriel*. En el segundo caso, la ermita terminará siendo iglesia parroquial, pero esto ocurrirá ya en el último tercio del siglo XVI, al crecer la aldea donde estaba, la quintería de Cabezarrubias, lugar dependiente de la villa de Puertollano. En esta última villa había también una cofradía dedicada a honrar a San Gabriel.

Hay que decir que el arcángel Gabriel no parece provocar una devoción acorde con su categoría como mensajero de Dios para anunciar a la Virgen su

protectores eran identificados con imágenes, se les solía venerar en santuarios rurales.-
Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI). Madrid, 1990, pp. 26-27.

maternidad divina, según el Evangelio y como tantas veces lo refleja la iconografía medieval.

El culto a San Miguel, el arcángel guardián de las iglesias y combatiente contra Satanás (victorioso sobre el dragón), parece algo más extendido que el del otro ser angélico, aunque no mucho más: documentamos su ermita en Villamayor, pero ninguna hermandad aquí, sino dos cofradías bajo su advocación en lugares diferentes: Valenzuela y Almodóvar. En la segunda villa la cofradía de San Miguel atiende un hospital.

B) SANTOS FAMILIARES DE JESÚS Y DE LA VIRGEN. EL CASO PARTICULAR DE SANTA ANA.

Entre los santos **familiares de Jesús** no encontramos rastro de devociones ni a San José ni a San Joaquín.

Hay una excepción referida a San José: las “Relaciones” requeridas por Felipe II informan de que en Puertollano (1575) se guardaba por voto el jueves previo a la Pascua de Pentecostés por una gran pestilencia que acaeció, y “se hizo en honor y reverencia del matrimonio de Nuestra Señora la Virgen María con el Bienaventurado *San Joseph*”. Según los informantes, entre los que está, significativamente, un clérigo, el “prior” de la iglesia parroquial de la villa, se trataba de “voto *muy antiguo*”, por lo que el dato podría encajar en el periodo del siglo XV y primera mitad del XVI. Se guardaba el día sin trabajar y había procesión. Suponemos que ésta tendría como centro la ermita de Nuestra Señora de Gracia, o la iglesia mayor, dedicada a la Virgen, puesto que no había en la villa ermita alguna de San José y la devoción, al fin y al cabo, no se centra tanto en la

figura misma de San José sino que rememora un episodio de la vida de la Virgen¹³⁰.

Por otra parte, las “Relaciones” de otras villas del Campo de Calatrava informan de la adopción del voto a San José, pero está fuera de toda duda que se trata de una festividad guardada tardíamente: fue en la década de 1570 (o en todo caso, poco antes) cuando cierto predicador dominico de Almagro llamado Resgente Virués exhortó a hacerlo a una serie de poblaciones de la comarca: Bolaños, Calzada, Valenzuela, Miguelturra...

Aparte de ese voto “muy antiguo” de Puertollano –y aparte, por supuesto, del culto a María–, entre los familiares de Jesús sólo a la madre de la Virgen y abuela del Señor, *Santa Ana*, le es tributado culto si nos atenemos a las advocaciones de ermitas, cofradías e iglesias mayores. Y si bien no hay más que una iglesia parroquial en todo el Campo de Calatrava bajo su advocación, la de Granátula (cuyo concejo sostiene un “hospital de Santa Ana”), en cambio documentamos tres ermitas con su nombre: se localizan en Luciana, en Daimiel y en Puertollano; en las dos últimas villas había también respectivamente una cofradía de sus devotos, y en Puertollano estaba viva la creencia en el milagro de la **aparición** de la santa.

Esta relativa expansión del culto a Santa Ana en el Campo de Calatrava refleja el desarrollo general de la devoción por la abuela de Jesús en Occidente a partir del siglo XIII, aunque aparentemente lo hace de un modo muy limitado. Nos detendremos en ello por la excepcionalidad del caso de Puertollano y por lo que tiene este culto de ilustrativo a efectos de metodología de estudio de las devociones a los santos.

La creencia puertollanense en la *aparición* de la santa –no son muchos los casos de apariciones de santos que hemos podido documentar– es más que

¹³⁰ 1575, diciembre 11, Puertollano. Resp. 51.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*. Madrid, CSIC, 1971, p. 419.

suficiente como elemento que hace destacar este culto entre los demás, a pesar de la exigüidad numérica de las ermitas dedicadas a la madre de la Virgen.

Es muy significativo que Santa Ana se apareciera, al modo en que tantas veces lo hacía la Virgen o una imagen suya. Como indica W.A. Christian refiriéndose a las ermitas y santuarios marianos, era María, mucho más que los santos, y sólo Ella casi siempre, “quien iniciaba el encuentro y escogía a la comunidad. Esta elección tenía lugar a través de apariciones o mediante el hallazgo de imágenes providencialmente ubicadas ... Aquellas imágenes manifestaban la irreductible voluntad de ser veneradas en un lugar concreto. Y, al igual que los mensajes de las apariciones, no sólo eran una promesa de ayuda para aquellas gentes, sino una indicación del lugar a donde habían de acudir para obtenerla”¹³¹. El recorrido es inverso en el *voto*: al contrario ahora, es la comunidad la que escoge al santo protector con la promesa o voto de guardar su fiesta de algún modo, como acción de gracias por un determinado socorro, o como garantía de tal protección (la elección puede ser por sorteo, o por el recuerdo del beneficio obtenido en su día, etc.).

Así pues, Santa Ana aparece asimilada al modo de obrar característico de la Virgen, quien tiene la iniciativa de ofrecerse como bienhechora y señala el lugar donde desea que le tributen culto, por apariciones o a través de imágenes suyas descubiertas¹³².

Por otra parte, también este caso sirve como muestra del carácter no absolutamente representativo de las cifras: la dimensión *cualitativa* de la devoción por Santa Ana no se corresponde con su expresión cuantitativa. Pero en otros muchos casos, podrían matizarse igualmente las cantidades o porcentajes que aquí exponemos: no siempre reflejan el grado de éxito en la expansión de un culto. Por

¹³¹ W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1991, p. 98.

¹³² Reflexiones más completas en W. A. CHRISTIAN, Jr.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Capít. 1: “Apariciones en Castilla”, con sus consideraciones más generales en “Vida rural y religión”, pp. 23-40.

lo pronto, debemos recordar, como se advirtió en la introducción de este tema, que carecemos de datos sobre un indicador importante: el número de votos ofrecidos en los pueblos en honor de tal o cual santo, que puede ser muy alto mientras que sus ermitas dedicadas pueden ser pocas, por distintas causas¹³³. (Este contraste sirve para apoyar nuestra argumentación, pero sería arriesgado traer a colación tales datos sobre cifras de votos a causa de la ya citada carencia de ubicación cronológica de muchos de ellos o de su carácter tardío. Así, como puede verse, no acudimos sistemáticamente a la información referida a los votos.)

Creemos que este despliegue devocional en favor de Santa Ana ha de explicarse como una expresión del gusto por los relatos evangélicos (canónicos o apócrifos) relativos al entorno familiar de Cristo; en definitiva, es un campo de piedad afín a la devoción por la humanidad del Salvador. Y también, directamente y con menos prudencia, se debe vincular con la indudable expansión y el enriquecimiento progresivo del propio culto a la Virgen en sí misma, que incluye su infancia. En la misma línea, la veneración a Santa Ana debe estar en relación también, quizás, con la creencia en la concepción inmaculada de la Virgen, dada la íntima relación biológica entre Ella y su madre, con la influencia que podría atribuirse a la última sobre las cualidades espirituales de la Virgen María¹³⁴.

¹³³ W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1991, pp. 94-97. Sobre la base de las "Relaciones" topográficas de Felipe II, en Castilla la Nueva, a propósito de los santos protectores contra las plagas de langosta como San Agustín, San Gregorio Nacianceno y San Pantaleón, la casi ausencia de la expresión arquitectónica de su devoción (9 ermitas) no se corresponde con la profusión de votos hechos a estos santos (promesas locales de diferentes formas de celebrar sus fiestas), que sumaban en diferentes pueblos 238. La explicación de W.A. Christian es que el peligro de las plagas de insectos sobre los campos, con ser importante, no llegaba a igualar el de otras catástrofes naturales que terminaban motivando la erección de una ermita en honor del santo protector. El caso paradigmático sería el de las epidemias, y en relación con ellas, las numerosas ermitas dedicadas a San Sebastián como patrono contra las pestes (165), que aún así resultan inferiores en número a los votos del mismo santo (213). *Vid.* los datos en *Religiosidad local...*, tabla 3.2 de la p. 95.

¹³⁴ *Vid.* también estos argumentos en W.A. CHRISTIAN: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1991, pp. 53-54 y 315, n. 43. Sin dudarlo, este autor atribuye el éxito de la devoción por Santa Ana a los evangelios apócrifos, tan populares

Serían esos factores citados los más importantes en la explicación del culto a Santa Ana –sin descartar la influencia de otro elemento secundario, la progresiva presencia de figuras femeninas y, en concreto, de santas laicas, en la hagiografía y en las canonizaciones (s. XIII-XV)–, más que la “canonización por participación”. André Vauchez acuña esta última expresión al explicar la evolución de la santidad en Occidente en las últimas centurias del Medievo. Significa que, con frecuencia en los siglos XIII y XIV, está extendida la convicción popular sobre una predisposición a la santidad que tendrían los integrantes de una familia (“beata stirps”) ya marcada por ese mismo prestigio: se cree que a través de la sangre se transmite un carisma, y que la santidad del linaje condiciona positivamente –y responsabiliza– a sus miembros en el mismo sentido¹³⁵.

Sin duda, esta noción ayudaría a adjudicar la condición de santa a la madre de la Virgen, y así lo entiende Vauchez; pero queda sin explicar, entonces, la ausencia del culto a San Joaquín y a San José en nuestra zona, y su menor expansión en general en el conjunto del Occidente europeo. En efecto, en el mundo cristiano occidental San Joaquín comenzó a recibir culto después, sólo al calor del lugar que ya ocupaba en la piedad su esposa, Santa Ana. Y el mismo San José tuvo una “tardía carrera hagiográfica”, cuyo inicio se debió al teólogo parisino J. Gerson (m. 1429), y a los franciscanos; es decir, ocurrió al comenzar el siglo XV¹³⁶. Realmente su culto se propagó con retraso –aunque era recomendada

en el siglo XV, que divulgaron minuciosamente sus virtudes, y además, a la doctrina de la concepción inmaculada de María, que confería santidad a su madre; por otro lado, constata la proliferación de celebraciones locales de la fiesta de Santa Ana, en Castilla, antes de la instauración eclesiástica como tal fiesta oficial.

¹³⁵ A. VAUCHEZ: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, pp. 209-211. Tras aportar numerosos ejemplos extraídos de casas nobiliarias y de linajes regios, el autor coloca como colofón el culto a Santa Ana.

¹³⁶ F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona, 1973, p. 106.

la devoción al Esposo de María desde el siglo XIII¹³⁷, dada la importancia teológica de su figura, pues San José queda íntimamente unido al designio de la Encarnación; por lo tanto, es esencial su papel en la historia de la salvación, al tiempo que entronca a Jesús con la descendencia davídica necesaria para su condición de Mesías¹³⁸. En efecto, las dos fiestas en honor de San José más importantes, los Esponsales de María Santísima con San José y la fiesta de San José (19 de marzo), son ambas del siglo XV; en el siglo siguiente florecerían prácticas piadosas para tributarle culto (los *Siete dolores y alegrías*, 1536, las *Letanías*, 1597, etc.)¹³⁹.

En la villa de Puertollano, en el Campo de Calatrava, tenemos noticia de la existencia de la “hermita de Sennora Santana” en 1491; en esos momentos, atiende el culto y el templo una cofradía bajo igual advocación¹⁴⁰. No hay datos

¹³⁷ La *Legenda Aurea* (c. 1264) del dominico genovés fray Santiago de la Vorágine o de Varazze exhorta a los fieles a venerar a San José. No menciona ninguna fiesta. Y, significativamente, incluye un exordio previo justificando el culto genérico a los santos, que no aparece al relatar otras vidas; esto demuestra en el autor un afán particular por fundamentar el recurso a los intercesores celestiales (para preparar sus aseveraciones posteriores incitando a la devoción hacia el esposo de María), como si el culto a José no estuviera lo suficientemente arraigado. Es aquel contenido, de carácter espiritual aunque con base bíblica, el esencial en el artículo dedicado por el dominico a este santo, en lugar de tratarse de un contenido narrativo fundado en leyendas apócrifas, por ejemplo. En concreto, Santiago de la Vorágine aporta una serie de razones en favor de la devoción que los fieles deben profesar a San José: su estirpe davídica, sus abundantes virtudes, su trato entrañable y su identificación con la Virgen, el don de tratar con ángeles y recibir consuelos, el ser elegido por Dios para custodiar a María y a Jesús, y finalmente su lugar privilegiado como intercesor ante quien nada le negará por haber sido José su padre según la ley.- Santiago de la Vorágine: *La leyenda dorada*. Trad. del latín de Fr. J.M. MACÍAS, según ed. de GRAESSE en 1845. Madrid, 1982, Capítulo CCXXV, pp. 962-963.

¹³⁸ T. STRAMARE: “José, esposo de la Virgen María”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*. Madrid, San Pablo, 2000, p. 1215.

¹³⁹ T. STRAMARE: “Art. Cit.”, p. 1217.

¹⁴⁰ La primera visita documentada que conocemos es de 1493, pero en ésta se hace referencia a otra inspección anterior hecha a las cuentas de la ermita el 10 de mayo de 1491, igualmente por visitantes generales de la Orden, cuya constancia quedó en el “libro de reçibo y data” del mayordomo.-1493, febrero 19, Puertollano. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 21, fol. 178r-179r.

sobre la antigüedad del templo, pero sí sabemos que habría que retrotraerla a la década anterior, la de 1480, como poco (y seguramente, a la de 1470 o aún antes¹⁴¹), según ciertos indicios. Por lo pronto, en 1491 parece que tiene un patrimonio consolidado en tierras que generan cosecha de trigo y cebada, ya vendidos con el consiguiente “alcance” en metálico. Ya hubo visitadores calatravos en 1489 que sancionaron a la cofradía (igual que a tantos otros cabildos y templos en todo el Campo de Calatrava) por haber mostrado sus cuentas a los visitadores del arzobispo. Y es más, según la cuenta de 1493, la ermita y cofradía han prestado a la iglesia parroquial de Santa María, de Puertollano, la cantidad de 10.000 mrs.¹⁴² Puesto que sabemos que los ingresos anuales de esta ermita montaban unos 14.000 mrs. y poco más (según la venta del trigo y la cebada)¹⁴³, es lógico suponer que le había sido necesaria una trayectoria de una década o más para acumular esa cantidad de los 10.000 mrs. que prestó; para llegar a esa

¹⁴¹ Es significativo que, al registrar las posesiones de tierras de la ermita, el inventario de 1493 no refleje más que la donación de una de ellas; son cinco las propiedades, pero sólo en un caso se menciona a su donante, cuando seguramente alguna más había sido también dejada a la ermita como manda piadosa o como limosna, en vida del devoto. Es decir: habría transcurrido bastante tiempo entre, por una parte, el momento originario en que la ermita pasó a ser propietaria de esas tierras cuyo origen no se menciona ya, y por otra, la redacción de este inventario copiado en el libro de visita de 1493. Es cierto que la vía de adquisición de las tierras pudiera haber sido otra, en concreto la compra. Pero tampoco esto se indica. La pérdida de la memoria del modo de adquisición (por ejemplo, el dejar de anotar el nombre de los donantes) es algo característico de los inventarios sucesivos de bienes en templos parroquiales, cofradías, ermitas, hospitales, etc., cuando se han conservado a lo largo de un periodo largo de tiempo.

¹⁴² Es una suma que los visitadores de 1493 instan al mayordomo de la cofradía a recuperar del mayordomo parroquial, cuando se cumpla el término del préstamo.- Ibid., fol. 178r. Sabemos que también otras ermitas y cofradías de Puertollano habían hecho sus aportaciones a la parroquia en ese momento de necesidad ante la envergadura de las obras que estaba acometiendo. Por lo que respecta a la ermita de Santa Ana al menos, la iglesia mayor demoró bastante la restitución del préstamo.

¹⁴³ Cuando los visitadores calatravos examinan las cuentas del mayordomo de la ermita y cofradía, el 19 de febrero de 1493, anotan que la liquidez de que dispone el mayordomo es de 14.286 mrs., descontados los 232,5 mrs. gastados de los 14.518,5 mrs. recibidos, y además, ciertas cantidades no especificadas de grano de trigo y de cebada.- Ibid., fol. 178r.

liquidez que permitió ayudar de forma no insignificante a las obras del templo parroquial.

Es difícil valorar la importancia del culto prestado a Santa Ana en esta ermita de Puertollano. Según el inventario de la ermita en 1493, su dotación en ornamentos es menos que discreta, pues se limita a la imagen de Santa Ana ataviada con un brial; un aparejo mínimo para el altar (un par de manteles, una sábana de lienzo, y un paño pintado que haría las veces de frontal o de retablo); una campana y una lámpara¹⁴⁴. Nada se dice de frontales, vestiduras litúrgicas, libros, ni cálices, patenas, los diversos paños de altar, o ni siquiera ciriales, candeleros, etc. En cambio, sus posesiones y sus rentas no son tan escasas (cinco pedazos de tierras, uno de ellos donado por un devoto); las últimas parecen suficientes, sobre todo porque el gasto anual de la ermita era muy exiguo. También esto último revela que a comienzos de la década de 1490 no había sido necesario hacer un desembolso importante para mantener el edificio; tampoco los visitantes calatravos de 1493 ordenaron ejecutar obra alguna en la ermita. Por lo tanto, cabe deducir que la antigüedad del pequeño templo no sería mucha en ese año, no suficiente para necesitar su reparación.

De nuevo fue objeto de visitación la ermita en 1500 y en 1502. En estos años, al menos con seguridad en 1502, ha desaparecido de la documentación la cofradía de Santa Ana. Ahora, es el concejo el que mantiene la ermita, y un mayordomo se encarga de la tesorería y la gestión de los haberes y gastos. Junto con las rentas aparecen limosnas como fuente de ingresos, y aunque la iglesia mayor o parroquial le ha reintegrado la mitad de los 10.000 mrs. prestados hacía una década, el “alcance” de 1501-1502 para el santuario es casi la mitad menor del de 1492-1493; además, ahora las cuentas reflejan gastos de obras y reparaciones en el edificio de la ermita¹⁴⁵. Todo parece indicar cierta merma en la devoción de los puertollanenses a Santa Ana al iniciarse el siglo XVI.

¹⁴⁴ Ibid., fol. 178v.

¹⁴⁵ 1502, marzo 9, Puertollano. Ibid., Leg. 6.110, núm. 11, fol. 88r.

En cambio, en 1510 los visitadores calatravos a Puertollano dirigieron un sorprendente mandamiento a los oficiales del concejo (incluido entre otros aspectos de los asuntos públicos), que, de forma inequívoca, se hacía eco de una realidad: entre la población estaba ampliamente difundida la creencia en la aparición de la misma Santa Ana. Y no dejaba lugar a dudas la referencia a la devoción de las gentes y a la memoria del lugar, claramente definido (unas peñas), donde se mostró la abuela de Jesús. Los inspectores calatravos mandan al concejo ordenar a su vez al mayordomo de la ermita

“... gaste lo que fuere necesario en hazer una capillica de cal e ladryllo *en las pennas donde se apareçio Sennora Santana*. E fecha la dicha capilla, se ponga una ymajen de Nuestra Sennora en ella, porque aya memoria donde se apareçio, *por la devoçion que la gente tiene*”¹⁴⁶.

Lo que resulta un tanto extraño es que la mención del milagro de la aparición de la santa data de 1510, cuando la ermita ya existía desde hacía unos cuarenta años atrás, como se ha dicho. Y no deja de llamar la atención, igualmente, que el lugar de la aparición no coincidiera con el de la ermita. Si, como cabe suponer, la creencia en la aparición fue previa a la erección de la ermita junto a ese enclave, de manera que justamente se construyó el templo en honor de Santa Ana para tributarle culto en ese lugar, entonces la ermita no fue levantada sobre el emplazamiento exacto de la aparición, y esto es lo difícil de explicar, más aún cuando las gentes mantuvieron viva la memoria de cuál fue ese punto sacralizado por la santa. Otra interpretación posible: Santa Ana se apareció después de estar construida la ermita que la veneraba; pero no lo hizo dentro del templo, sino en el exterior. Esto, por otra parte, debió de resultar muy oportuno para revitalizar el culto. Pero no se olvide que, a tenor del texto anterior, “la devoçion que la gente tiene” al lugar de la aparición resulta ser preexistente a la construcción de la pequeña capilla; es decir, al engalanamiento institucionalizante de lo sacralizado del lugar.

¹⁴⁶ 1510, mayo, Puertollano. Ibid., Leg. 6.076, núm. 20a, fol. 299r.

Más adelante, en 1575 los redactores de las respuestas a las “Relaciones” de Felipe II en Puertollano aclaran el emplazamiento de la ermita de Santa Ana: está edificada en la cumbre de una de las dos sierras que flanquean el acceso a Puertollano desde el norte. Así, si en la sierra de enfrente está la ermita de San Sebastián (a 5 leguas y al oeste de la villa), en el monte del oeste y a distancia de 4 leguas se encuentra la de Santa Ana.

Las respuestas a las preguntas de las “Relaciones” hacían confluír en el lugar de la ermita diversas tradiciones relativas a lo milagroso del enclave. Además, confirmaban que el mandato calatravo de 1510 se había cumplido, pues, en efecto, hablan de un “humilladero *nuevo*” “junto a la dicha ermita”, cuyo edificio –dicen– “parece muy *antiguo*”. Aclaran, entonces, el binomio ermita-capilla de aparición: ambas son contiguas, y la segunda ha sido levantada después de la primera, quizás ocho o nueve décadas después.

Los informantes, el prior de la iglesia parroquial y cuatro seglares, añaden la leyenda del árbol que antiguamente destilaba todo el aceite necesario para la lámpara de la ermita; era el enebro que, según ellos, explicaba el nombre de “Santa Ana del Enebro” que las gentes daban al templo. Alegaban al respecto el testimonio de dos mujeres muy viejas del lugar. Otro elemento, la codicia del ermitaño que guardaba la ermita, cierra la leyenda: vendió todo el aceite que se destilaba del árbol y no encendía nunca la lámpara. No hay castigo divino por este pecado, sino reacción del pueblo (“las gentes lo arrancaron y se llevaron a pedazos de allí el dicho enebro”). Así, la intervención providencial divina, o de la santa, en el mantenimiento de la lámpara perpetuamente encendida a la imagen de Santa Ana, ratificaba lo acertado del culto.

Pero curiosamente, junto a lo anterior, al filo del último cuarto del siglo XVI había desaparecido la tradición estricta sobre la *aparición* de la madre de la Virgen en unas peñas junto a la ermita. En vez de ello, se manejaba el relato del *hallazgo de la imagen de Santa Ana* (una invención también milagrosa de la imagen, que sacraliza el lugar escogido por la santa, pero sería un milagro de

categoría inferior a la presencia de Santa Ana en sí misma). Y ello, a pesar de que 65 años antes de este relato la devoción popular sostenía la fe en la otra tradición:

“... y junto a la dicha ermita esta hecho un humilladero nuevo debajo del cual esta una cueba o concavidad pequeñita adonde dicen y es publico en la dicha villa por dicho de los hombres antiguos della que *fue hallada la imagen de Señora Santa Ana*”¹⁴⁷.

Si en ese humilladero había una imagen, no era, desde luego, la que se había aparecido, sino otra imagen producto de la voluntad de la jerarquía – calatrava en este caso–: la imagen de “Nuestra Sennora” (¿Nuestra Señora Santa Ana?; parece más lógico que una imagen de la Virgen) que en 1510 los visitantes mandaron poner “por que aya memoria donde se apareçio”, como recogía el texto transcrito arriba.

He aquí nuestra hipótesis: el inicio del culto a Santa Ana, sobre la base de la aparición de la santa, habría tenido lugar hacia el último cuarto del siglo XV. Entonces, junto al lugar donde se localizaba la aparición, fue erigida una ermita que albergaba una imagen de la madre de la Virgen, y al mismo tiempo debió de crearse una cofradía para honrar a la santa y mantener la ermita. Este culto en expansión en el siglo XV (como en otros muchos lugares) decae en el siglo XVI: los ingresos empiezan a disminuir, desaparece la cofradía y la ermita pasa a depender del concejo, y quizás, incluso, algunos piensan que se corre el riesgo de perder la memoria del lugar de la aparición de la madre de la Virgen, por lo que se erige la “capillica” contigua a la ermita o “humilladero”. La aparición de la santa, con todo, queda en aparición de su imagen en el último cuarto del siglo XVI, y en esta época la devoción por santa Ana no parece gozar de un especial predicamento en Puertollano; es una piedad genérica: se guarda su fiesta, pero no en recuerdo de una protección concreta como sí ocurría en el caso de otros santos (San Gregorio Nacianceno, por una plaga de langosta; los desposorios de María y José, por una

¹⁴⁷ 1575, diciembre 11, Puertollano.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*. Puertollano, Resp. 51, p. 418.

epidemia de peste), sino “por voto u devoción del pueblo” en general¹⁴⁸, y quizás también por emulación de otros muchos lugares de Castilla, que ya habían tomado la costumbre de observar la fiesta de Santa Ana bastante antes de que la Iglesia lo ordenara oficialmente¹⁴⁹. Probablemente no podía competir esta devoción con la profesada a los otros intercesores especializados en socorros concretos (de hecho, en los demás votos había procesión general, en todos esos días “salvo el día de Santa Ana”¹⁵⁰), ni, menos aún, con el éxito del santuario de Santa María de Gracia, al que acudían en todas las fiestas de la Virgen las gentes de Puertollano y de toda la comarca¹⁵¹.

Lo desigual del fervor a los santos, con fases de apogeo y fases de tendencia a decaer, se puede ver ilustrado en el caso descrito del culto a Santa Ana en Puertollano. De nuevo, apelamos a la necesidad de tener en cuenta estos matices a la hora de manejar los fríos datos cuantitativos que podemos reflejar en las tablas y los gráficos con porcentajes de advocaciones, y que no deben ni absolutizarse ni afrontarse como exponentes de formas de piedad invariables.

C) SANTOS EVANGELISTAS. SAN MARCOS Y SUS ERMITAS..

El contraste entre escasez de parroquias y, en cambio, numerosas ermitas existentes bajo la advocación de un determinado santo, se aprecia bien en el caso

¹⁴⁸ 1575, diciembre 11, Puertollano.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*. Puertollano, Resp. 51, p. 419.

¹⁴⁹ W.A. CHRISTIAN: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, pp. 71-72.

¹⁵⁰ 1575, diciembre 11, Puertollano.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*. Puertollano, Resp. 51, p. 419.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 420.

de uno de los **evangelistas**. Nos referimos a *San Marcos*, venerado también como apóstol (según la tradición habría sido el fundador y obispo de la comunidad de Alejandría) y mártir. Sólo había una iglesia mayor con su nombre; y en realidad, era una ermita de la aldea de Las Ventillas, de Fuencaliente, que cobró funciones cuasi parroquiales –consolidadas después– al concentrar la población dispersa de la zona. Pero las ermitas dedicadas a San Marcos llegaban a ser siete en el Campo de Calatrava, un número alto en relación a la cifra media calculada, que es de tres ermitas por santo (según el total de santuarios dividido por el número de advocaciones). Así, el culto a este evangelista estaba bastante difundido en el territorio, con sus siete ermitas intramuros o en parajes dependientes de villas, algunas de importancia (Daimiel, Valdepeñas, Manzanares), y con cuatro cofradías de su titularidad.

De los demás santos evangelistas, sólo uno de ellos era titular de una única ermita, *San Mateo* (apóstol ¿y evangelista?), la de Puertollano, a la que hemos aludido arriba, al referirnos a los apóstoles como patronos de santuarios y de hermandades. No hemos apreciado testimonio alguno de la devoción a San Lucas ni a San Juan Evangelista (y apóstol).

D) SANTOS DISCÍPULOS DE JESÚS. EL CULTO A LA PECADORA, VIAJERA Y PENITENTE MARÍA MAGDALENA.

Otra categoría en que hemos agrupado a algunos santos, la de los **discípulos de Jesús** según el Evangelio, pero no apóstoles, integra de forma preferente a la familia de Betania amiga de Jesús: Lázaro el resucitado por el Señor y sus hermanas Marta y María (podrían añadirse otras figuras neotestamentarias: Nicodemo, otras de las santas mujeres, José de Arimatea, etc.). Documentamos en el Campo de Calatrava cultos en honor de *San Lázaro* y, sobre

todo, de *Santa María Magdalena*. En realidad, en la Edad Media se cultivó más la hagiografía apócrifa de estos santos que la derivada de las narraciones evangélicas. En efecto, leyendas a partir del siglo VII los muestran como evangelizadores y fundadores de iglesias en Occidente (en la propia Marsella).

Así, Lázaro adquiere prerrogativas de santidad bien objetivas (obispo, en Chipre, o en Marsella, o en Autun; y después, mártir), que son las privilegiadas por la piedad medieval frente al sentido cristológico de su figura en el relato del evangelista San Juan (su resurrección como prefiguración de la de Cristo)¹⁵². Su advocación suele verse relacionada en la Edad Media con los centros benéfico-asistenciales y el cuidado de los enfermos. En nuestra zona, sólo da nombre a un hospital, en la importante villa de Almagro, que es donde también hallamos la única ermita de San Lázaro.

Igualmente, María Magdalena, identificada evangélicamente como curada por Jesús y seguidora suya en lugar privilegiado, presente en el Calvario y “apóstol” del Resucitado, va cambiando su perfil: a partir de la confusión entre su figura y otras mujeres que aparecen en los Evangelios, asume cada vez más el papel de la pecadora arrepentida –del relato de Lucas (Lc. 7,38)– que ganó el perdón con sus lágrimas y con su amor; se la identifica también con María de Betania, la hermana de Lázaro que escuchaba al Señor recostada a sus pies (*vida contemplativa*) mientras su hermana Marta se afanaba con el servicio (*vida activa*). La tradición legendaria medieval la presenta misionera, viajera a Occidente con Lázaro y Marta, fundadora de iglesias con ellos y artífice de milagros, y, por fin, casi siempre en Provenza, dedicada a la vida eremítica (penitencial a la par que contemplativa)¹⁵³.

Su culto integrante de estos últimos rasgos, y convertida ya la santa, definitivamente, en el paradigma de la pecadora (prostituta) arrepentida, tuvo un

¹⁵² R. VIGNOLO: “Lázaro”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI: *Diccionario de los santos*. Madrid, San Pablo, 2000, pp. 1434-1440.

¹⁵³ A. SCATTIGNO: “María Magdalena”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI: *Diccionario de los santos*, pp. 1615-1620.

enorme éxito en Occidente desde los siglos XI y XII. Esa popularidad general no se refleja tanto, sin embargo, en el elenco de devociones del Campo de Calatrava. Al menos, en cuanto a su patronazgo de templos parroquiales, que se limitan a uno solo, el de la iglesia mayor de Malagón, una villa donde la devoción por la santa se manifestaba también en que el hospital concejil estaba colocado bajo su misma advocación. Es cierto, sin embargo, que el número de ermitas con su titularidad, cuatro o tres¹⁵⁴, supera o se sitúa al menos en la media general de santuarios existentes por cada advocación en el Campo de Calatrava (tres), y que eran centros de culto importantes (el de Corral de Caracuel albergaba no sólo los ejercicios devocionales de los cofrades que veneraban a la Magdalena, sino también los de la hermandad de San Antón) localizados en villas importantes (Daimiel, Valdepeñas). Además, había tres cofradías de Santa María Magdalena que atendían tres de las ermitas y ejercían su devoción en ellas.

E) SANTOS ASCETAS (EREMITAS, MONJES). LA DEVOCIÓN POR SAN ANTÓN.

En una categoría de santos diferente, los **relacionados con la vida eremítica y monástica** (donde también podría encuadrarse a la Magdalena según una de sus facetas hagiográficas), el caso de *San Antón* es del todo ilustrativo a propósito del fenómeno devocional de la religiosidad popular que hace proliferar

¹⁵⁴ Todo depende de considerar como perteneciente al Campo de Calatrava o al partido de Zorita la ermita de la encomienda de Fuente del Emperador (no es probable, pero el santuario podría encontrarse no en la dehesa que era el centro de la encomienda, sino próximo a otra explotación que estaba en pleno Campo de Calatrava, cerca de Miguelturra). De todos modos, si bien la adscripción administrativa de esa encomienda correspondía a la provincia o partido de Zorita, es evidente la proximidad geográfica que tenía la dehesa y seguramente la ermita de Santa Magdalena (cerca de Malagón, Guadalerza, los Yébenes) en relación con el Campo de Calatrava.

ermitas en honor de un santo personaje mientras que éste no desempeña el papel de patrono en las iglesias parroquiales.

Documentamos siete ermitas dedicadas a San Antonio Abad, siempre llamado San Antón (son muchas en proporción a la variedad de advocaciones), y ningún templo parroquial en el Campo de Calatrava; la intensidad de la propagación de su culto se reflejaba también en las siete cofradías que lo honraban, y tendría que ver, quizás, con el patronazgo sobre los animales domésticos (el cerdo, en particular) atribuido a este santo asceta oriental, eremita en el desierto egipcio, pero probablemente sobre todo se debería a su cualidad de santo protector contra la peste; aunque no faltaría en la devoción el elemento de sus milagros y victorias en la lucha contra el demonio.

No son pocos los hospitales bajo su advocación (cuatro). Estos lugares benéficos, además de reproducir el esquema de tantas cofradías ocupadas de atender a los pobres en estos centros (tres de ellos tienen su correspondencia en hermandades de San Antón que los sostienen, así las cofradías de Alcolea, Almagro y El Moral), pueden estar recogiendo la vinculación establecida por la tradición entre el santo y la atención a los enfermos¹⁵⁵; pero realmente en la zona las personas socorridas serían más bien indigentes que enfermos que pudieran recibir cuidados médicos propiamente dichos. De hecho, en Almagro el hospital nos es conocido como el “de los *pobres* de Sant Anton” (y no *enfermos*), y del “hospital de San Anton” de Miguelturna, del que no nos consta que lo atendiera una hermandad homónima sino, al contrario, sabemos que lo hacía el concejo con sus bienes y medios, nada indica que se diferenciara del común de los hospitales en este territorio (dedicado a asistir a los pobres ofreciéndoles albergue y comida). Así, en Miguelturna, la advocación elegida para el centro benéfico concejil fue precisamente la de San Antón, sin que ello lo explicara la existencia de una cofradía ya organizada en torno al culto al santo y con su función caritativa

¹⁵⁵ Recuérdese el surgimiento de la Orden de los “antonianos” en Francia, 1095, para cuidar a los aquejados en particular del “fuego de San Antonio”.

derivada; tampoco había ermitas de San Antón en esa villa. Aquello reflejará simplemente la devoción de las gentes manifestada en la adopción de tal patronazgo, que en esta ocasión es para un hospital y no para hermandades ni santuarios, o bien puede indicar que se ha producido una transposición, desde la identificación de San Antón con el cuidado de enfermos, hacia los genéricamente pobres.

Las figuras restantes en el grupo vinculado a la vida eremítica y monástica son femeninas: destaca *Santa Brígida* (Brígida de Kildare en los siglos V-VI, abadesa irlandesa evangelizadora de la isla con San Patricio, o bien Brígida de Suecia en el siglo XIV, mística, muy afín a la Pasión en su espiritualidad, fundadora de la orden monástica de las “brigidinas”) con sus dos ermitas, en Almadén y en Almodóvar; en la última villa hay también una cofradía para honrarla.

En el Campo de Calatrava encontramos sólo una advocación de *Santa María Egipciaca*, mujer anacoreta oriental, la de la iglesia de Luciana: primero ermita de Piedrabuena, en tanto que el lugar era una aldea de Piedrabuena, y después iglesia parroquial de Luciana cuando fue villa (desde 1500). Al parecer era grande la fama comarcal de los milagros obrados por Santa María Egipciaca y también del santuario (según testimonio de 1575 recogiendo una tradición oral). Se ha hablado más arriba de ella, al tratar de los santos y las iglesias parroquiales.

Tan aparentemente extraña como la devoción a María Egipciaca es la devoción a la tercera santa anacoreta, *Santa Marina* (oriental, que según la tradición había permanecido durante muchos años disfrazada de hombre en un monasterio masculino; la ascesis, las acusaciones injustas, y la final rehabilitación de su fama después de morir son los rasgos de su perfil hagiográfico); sólo conocemos una cofradía consagrada al culto de Santa Marina, y estaba en Miguelturra.

F) SANTOS MONÁSTICOS Y PATRONOS DE LA MILICIA CALATRAVA. LA PRESENCIA TESTIMONIAL DE SAN BENITO Y DE SAN BERNARDO.

En cuanto a los **santos patronos de la Orden de Calatrava y vinculados al monacato** a la vez, *San Benito* y *San Bernardo*, la contabilización de sus ermitas viene a compensar la escasa dimensión de su culto medido en número de iglesias parroquiales de su titularidad, pero lo cierto es que siguen siendo santos poco populares en relación con su gran importancia como patronos de la milicia de Calatrava en un territorio en el que las iglesias vienen a ser “iglesias privadas” o “propias” de la Orden.

Ya vimos la exigüidad de las iglesias mayores en este sentido: no había ninguna parroquia bajo el patronazgo de San Bernardo, y sí tres acogidas al de San Benito, aunque solo una estaba en una villa importante (Agudo). Pues bien: los santuarios que tributan culto a San Benito llegan a ser cinco, aunque uno de ellos es la capilla aneja a los palacios maestres de Calatrava en Almagro (por ello, con un culto dudosamente abierto a la generalidad de la población) y otro quizás era la originaria iglesia parroquial de la villa de Almodóvar, después transferida esa función a la iglesia de Santa María (si esta hipótesis es acertada, por un lado habría que considerar la importancia del culto a San Benito en este lugar, Almodóvar, en los inicios de la población, pero también, por otro lado, el verse desplazado por otra iglesia en el papel parroquial no habla en favor del arraigo de la devoción); también en Almodóvar estaba la única cofradía de San Benito que conocemos.

La devoción a San Bernardo gozaba aún de menos predicamento, a pesar de la filiación directamente cisterciense de la Orden de Calatrava, con sólo dos ermitas (en Fuencaliente y en el término de Puertollano) y sin cofradía alguna dedicada a su culto, que sepamos.

En general, el santoral institucional de la Orden no pareció calar en la devoción de las gentes de su señorío.

De hecho, es muy significativa la ausencia del propio fundador de la milicia calatravense, Raimundo de Fitero, como titular de ninguna ermita. Como es de sobra conocido, el abad de aquel monasterio cisterciense navarro fue quien en 1158 se hizo cargo de la plaza de Calatrava abandonada por los templarios para su defensa, con lo que puso las semillas de la fundación de la Orden (que gobernaría hasta su muerte con el título de Abad, después de lo cual comenzó la milicia a tener maestros) con el apoyo de su compañero el monje fray Diego Velázquez, con el concurso del rey Sancho III y su donación, y el del arzobispo de Toledo don Juan que otorgó bula de cruzada para todo el que participara en la empresa.

Pues bien: fray Raimundo fue enterrado en Ciruelos tras su muerte en 1163¹⁵⁶, el 6 de febrero. Su figura reunía todas las condiciones para recibir un culto local, comarcal o en el nivel institucional de la Orden: con fama de santidad ya en vida, después de morir se le atribuyeron muchos milagros, ligados a su tumba allí visitada; parece que en la primera mitad del siglo XIII se tenía una viva conciencia de este carácter taumatúrgico del santo fray Raimundo¹⁵⁷, que debió de continuar durante los siglos siguientes. En 1471 fueron trasladados sus restos al monasterio de San Bernardo, extramuros de Toledo, “donde es tenido en mucha veneracion y los monges de aquella casa cuentan que alli tambien ha hecho Dios

¹⁵⁶ Fray Francisco de RADES Y ANDRADA: *Crónica de la Orden de Calatrava*. Ed. facsímil de la *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara*. Toledo 1572. Ciudad Real, Excma. Diputación Provincial y Museo de Ciudad Real, 1980, fol. 9r. Rades insiste en la fecha de la muerte en 1163 frente a otras opiniones. La noticia de su enterramiento en Ciruelos la toma del arzobispo toledano don Rodrigo Jiménez de Rada (*De Rebus Hispaniae*). Sobre la posesión calatrava de Ciruelos cfr. E. RODRÍGUEZ-PICAVEA: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana. Los señoríos de la Orden en los siglos XII-XIII*. Madrid, 1994, pp. 111-113; E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, pp. 247-250 (“encomienda de Otos, Ciruelos y Borox”).

¹⁵⁷ Fr. F. de RADES recoge de Jiménez de Rada la información sobre las sanaciones de enfermos incurables tras visitar el sepulcro en la iglesia de Ciruelos. Al parecer, se le invocaba también como protector contra el rayo y el granizo, según F. GUTTON: *La Orden de Calatrava*. Madrid, 1955, p. 29.

muchos milagros por intercession deste sancto abbad”¹⁵⁸. Y además, en su vida no habían faltado las incomprendiones frente a su seguimiento de la voluntad de Dios, una prueba de santidad: si hubo de abandonar la seguridad del claustro para cambiar de vida, predicar la cruzada, organizar y dirigir soldados, y poner los cimientos institucionales de una orden militar, también debió comparecer ante el capítulo general del Císter para justificarse¹⁵⁹, pues la orden monástica no vio todo esto con buenos ojos en un principio. Su final fue de silencio y apartamiento en Ciruelos, y su muerte ocurrió allí un año antes de que el papa Alejandro III diera su aprobación a la nueva Orden (1164).

Además de todos estos ingredientes, estaba ligado, en efecto, al territorio, no sólo en su vida sino también en su muerte; a la fortaleza de Ciruelos, y a la iglesia conventual de allí (al menos, si no fue Convento como tal en un principio¹⁶⁰, sí fue Convento principal de la Orden tras perderse la plaza de Calatrava en la derrota de Alarcos, 1195, y hasta 1198). Ciruelos, vinculado a tempranos cismas y conflictos internos en la propia institución militar, salió del señorío de la Orden (desde comienzos del siglo XIII hasta 1255) pero después la milicia porfió para recuperar la aldea, con un interés en el que pudo pesar precisamente el sentido emblemático de Ciruelos como lugar de la sepultura de fray Raimundo¹⁶¹. Se ha documentado la existencia en el siglo XV de una iglesia de *San Remondo* en la dehesa de Otos, lindante con el término de Ciruelos¹⁶² (por lo tanto, del arciprestazgo de Ocaña, dentro del arcedianato de Toledo).

¹⁵⁸ Fr. F. de RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres Ordenes...* fol. 9r.

¹⁵⁹ M.C. MATEO: “Raimundo de Fitero”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI: *Diccionario de los santos*. Madrid, 2000, II, p. 1957-1959.

¹⁶⁰ El propio fray Raimundo habría fundado un convento cisterciense en Ciruelos. Así lo afirma F. GUTTON: *La Orden de Calatrava*, p. 29.

¹⁶¹ Para E. Solano: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 248. E. Rodríguez-Picavea sugiere que en el interés de la milicia por la recuperación de Ciruelos influyó el deseo de contrarrestar el avance señorial del arzobispo toledano en la zona, así como la propia revalorización de la aldea (*La formación del feudalismo...*, p. 112).

¹⁶² Las visitas a la encomienda de Otos, Ciruelos y Borox, de 1493 y 1495, estudiadas por Emma Solano, registran la renta que se obtenía por el arrendamiento de la

Así, el culto se revalorizó desde el final del siglo XVI (cesión de reliquias suyas al monasterio de Fitero en 1590) y en las centurias siguientes; se le celebraba como santo con fiesta el 15 de marzo¹⁶³. Pero ya entre los siglos XIII y XV su fama habría podido dejar alguna huella en los dominios de la Orden del Campo de Calatrava (tan ligados por naturaleza al fundador, y por proximidad al lugar de su sepultura), y no parece que ello ocurriera.

G) SANTOS SEGÚN LA VOCACIÓN RELIGIOSA MENDICANTE Y EL IDEAL LAICO DE LA CARIDAD: LA ESCASA EXPANSIÓN DE NUEVOS CULTOS. SAN FRANCISCO Y SAN ROQUE.

Tampoco se tributó culto apenas a *San Francisco*, entre los **santos fundadores de órdenes religiosas** y predicador (es una variante clara del modelo hagiográfico monástico, y por ello lo separamos de los santos ascetas, eremitas o monjes), ni a *San Roque*, que tipificamos como **santo peregrino y penitente**; al menos, no se buscó erigir templos en su honor ni –apenas– crear hermandades bajo su patronazgo. Documentamos únicamente la ermita dedicada a San Francisco en la villa de Almodóvar; y también encontramos una sola ermita de San Roque en Daimiel, donde existe también una cofradía devota de este santo. Puede extrañar la escasa penetración de ambos cultos.

San Francisco de Asís era ya muy venerado en su propio siglo, el XIII (téngase en cuenta que murió en 1226 y fue canonizado ya en 1228). Sin embargo,

“huerta de San Remondo”, donde estaba la iglesia dedicada al abad de Fitero (*La Orden de Calatrava en el siglo XV*, pp. 249; 439).

¹⁶³ En 1835 su cuerpo fue llevado desde el monasterio de Monte Sión de Toledo a la catedral toledana, en cuya capilla del Ochoavo actualmente yace.- M.C. MATEO: “Raimundo de Fitero”, en *Ob. cit.*, p. 1985.

es conocida la resistencia de la Orden de Calatrava a la instalación de órdenes monásticas y, en especial, mendicantes, en sus dominios señoriales (actitud compartida con otras Órdenes Militares); a partir de ahí se explicaría igualmente la ecasez del culto al fundador de los *fratres minores*. Esto *no* quedaría invalidado, *a contrario*, por la escasa fortuna de la espiritualidad calatrava a la hora de introducir en las villas y lugares de su Campo las devociones por sus patronos San Benito y San Bernardo, a la que ya se ha aludido.

Sin embargo, es sabido que hubo casas tanto de San Francisco como de Santo Domingo en Villa Real o Ciudad Real, el núcleo de realengo fundado en 1255 por Alfonso X el Sabio sobre la aldea de Pozo de Don Gil, en el centro del Campo de Calatrava. Los franciscanos habían establecido su Convento de San Francisco en la villa en 1263; los dominicos se demoraron más; no hubo fundación suya en Villa Real hasta 1399, y su rama femenina se establecería en 1435¹⁶⁴. En otro apartado de este capítulo referiremos cómo a través de indicadores distintos a las advocaciones es posible deducir que la devoción por San Francisco, encauzada además en el Convento de Villa Real, alcanzaba a los habitantes del señorío calatravo, al menos en el siglo XV. Por el contrario, no puede decirse lo mismo de Santo Domingo ni de la fundación dominica. Sin embargo, por otro lado, encontramos que la propia Orden de Calatrava reconocía implícitamente su importancia al Convento de Santo Domingo de Ciudad Real y a su prior, otorgando a éste una autoridad institucional eclesiástica similar a la de un obispo (quizás, para poder prescindir del arzobispo de Toledo) en cuanto a la función de dar fe pública, a modo de notario (eclesiástico). En efecto, en el Capítulo General de la Orden de Calatrava celebrado en Sevilla en el año 1511 se acordó solicitar al papa una bula permitiendo que de las escrituras de la Orden se pudieran sacar traslados (“trasuntos”) con autorización del padre prior de Santo

¹⁶⁴ Vid. por ejemplo: L.R. VILLEGAS DÍAZ: “Ciudad Real en la Edad Media”, en *Historia de Ciudad Real. Espacio y tiempo de un núcleo urbano* (dir.: M. ESPADAS BURGOS). Toledo, 1993, pp. 150-151.

Domingo de Ciudad Real, o del prior de Santa María del Monte, o bien de cualquier otro obispo o prelado¹⁶⁵.

En cuanto a San Roque (siglo XIV), la razón de la poca extensión de un culto tan popular reside, seguramente, en lo reciente de la propagación. Es cierto que se desarrollaron mucho las expresiones de piedad hacia él a causa de su condición de protector frente a la peste; al parecer, ya al final del siglo XV había sustituido prácticamente a los demás santos con quienes compartía ese patronazgo (San Sebastián, San Antón, los santos Cosme y Damián) en buena parte de Occidente. Sin embargo, este fenómeno debió de darse muy preferentemente en Francia, de donde procedía, y en especial en Italia, escenario de su vida como peregrino a Roma y como mendigo penitente. En todo caso, en el Campo de Calatrava ni aún en el último cuarto del siglo XVI conocemos nuevas ermitas o cofradías de San Roque.

H) SANTOS DOCTORES Y DE FUNCIÓN JERÁRQUICA EN LA IGLESIA: LA DEVOCIÓN A SAN GREGORIO Y A SAN AGUSTÍN EN TANTO QUE PROTECTORES RURALES.

Por último, los santos **doctores de la Iglesia, papas y obispos**, carentes en absoluto de templos parroquiales bajo sus advocaciones en nuestra zona, sí eran titulares de ermitas y cofradías, si bien se trata sobre todo –paradójicamente– de los más venerados como protectores contra las plagas de langosta y otros insectos: *San Gregorio* y *San Agustín*. Al primero es a quien se tributa mayor devoción en

¹⁶⁵ 1511, marzo 8, Sevilla. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 24v.

templos con su nombre, pues son tres sus ermitas, y una cofradía: ésta última en Ballesteros, y las ermitas también en Ballesteros, en Calzada y en Saceruela (es identificado como San Gregorio Nacianceno en los dos últimos casos; el santo venerado por los cofrades y en la ermita de Ballesteros, pudiera ser el mismo Padre griego de la Iglesia, o bien el papa Gregorio I Magno). Con San Agustín, se invierte la proporción: localizamos tres cofradías que lo tienen como santo titular, las de Carrión, Valdepeñas y Valenzuela, y una sola ermita, en la última de esas tres villas. En Carrión el culto a San Agustín era asociado con la Virgen (la hermandad es “de San Agustín y Santa María”).

La devoción a otros santos de este grupo sólo se expresa ocasionalmente en la existencia de alguna ermita (una dedicada a *San León* y otra a *San Alfonso* o *Ildefonso*, respectivamente la primera en Manzanares –en realidad, situada en su despoblado de Moratalaz– y la segunda en Mestanza) y alguna cofradía (hay dos hermandades de *San Silvestre*: en Almodóvar y en Almagro, pero no hemos documentado ninguna ermita en honor de este santo papa).

* * *

Sirva la siguiente tabla para observar esquemáticamente la distribución cuantitativa de las advocaciones según los tipos de santos. Las preferencias devocionales que se ha ido analizando en las páginas precedentes pueden cotejarse con su correspondencia en cifras.

TABLA RESUMEN, XXXIV:
LOS GRUPOS DE SANTOS Y LA CANTIDAD DE ADVOCACIONES

Número de advocaciones de santos en el Campo de Calatrava (s. ½ XIII- ½ XVI)				
<i>Santos</i>	<i>Igl. parroquiales</i>	<i>Ermitas</i>	<i>Cofradías</i>	<i>Hospits.</i>
SANTOS ÁNGELES, Corte celestial				
SAN GABRIEL Arcángel	1	1	1	--
SAN MIGUEL Arcángel	--	1	2	1
Total santos ángeles	1	2	3	1
	igl. parroquial	ermitas	cofradías	hospital
SANTOS FAMILIARES DE JESÚS Y DE LA VIRGEN:				
SANTA ANA	1	3	2	1
	igl. parroquial	ermitas	cofradías	hospital
SANTOS APÓSTOLES				
SAN PEDRO	1	--	5	1
SAN ANDRÉS	1	6	3	--
SANTIAGO	1	5	8	4
SAN BARTOLOMÉ	2	7	10	3
SAN MATEO	--	1	--	--
SANTIAGO EL MENOR	1	--	--	--
SAN SIMÓN	--	1	1	--
SAN JUDAS	--	--	1	--
SAN PABLO	--	--	1	--
SAN BERNABÉ	--	--	1	--
Total santos apóstoles	6	20	30	8
	igl. parroqs.	ermitas	cofradías	hospitales
STOS. EVANGELISTAS				
SAN MARCOS	1	7	4	--

**Número de advocaciones de santos en el Campo de Calatrava
(s. 1/2 XIII- 1/2 XVI)**

<i>Santos</i>	<i>Igl. parroquiales</i>	<i>Ermitas</i>	<i>Cofradías</i>	<i>Hospits.</i>
SAN MATEO (<i>UT SUPRA</i>)	--	1	--	--
Total santos evangelistas	1 igl. parroq.	8 ermitas	4 cofradías	-- hospital
SANTOS DISCÍPULOS DE JESÚS				
SAN LÁZARO	--	1	--	1
SANTA MARÍA MAGDALENA	1	4	3	1
Total santos discípulos Jesús	1 igl. parroq.	5 ermitas	3 cofradías	2 hospitales
SANTOS MÁRTIRES				
SAN JUAN BAUTISTA	4	6	13	5
SAN BLAS	--	2	1	--
SANTOS "CARITO" (QUIRCE O QUIRICO) Y JULITA	--	1	--	--
SANTA CATALINA	1	1	2	--
SANTOS COSME Y DAMIÁN	--	1	--	--
SAN CRISTÓBAL	1	4	--	--
SAN ESTEBAN	1	--	1	--
SAN FABIÁN	--	1	--	--
SAN JORGE	1	--	1	--
SAN LORENZO	1	--	1	--
SANTA LUCÍA	--	1	--	--
SAN NICASIO	--	2	1	--
SANTA QUITERIA	1	4	3	--
SAN SEBASTIÁN	4	26	14	5
SAN SERVANTE (SERVANDO)	--	1	--	--

**Número de advocaciones de santos en el Campo de Calatrava
(s. 1/2 XIII- 1/2 XVI)**

<i>Santos</i>	<i>Igl. parroquiales</i>	<i>Ermitas</i>	<i>Cofradías</i>	<i>Hospits.</i>
Total santos mártires (con S. Juan Bautista)	14 igl. parroqs.	50 ermitas	37 cofradías	10 hospitales
Total santos mártires (sin S. Juan Bautista)	10 igl. parroqs.	44 ermitas	24 cofradías	5 hospitales
SANTOS RELACIONADOS CON LA VIDA MONÁSTICA				
SAN ANTÓN (SAN ANTONIO ABAD)	--	7	7	4
SANTA BRÍGIDA	--	2	1	--
STA. MARÍA EGIPCÍACA	1	1	--	--
SANTA MARINA	--	--	1	--
Total santos relacs. vida monástica	1 igl. parroq.	10 ermitas	9 cofradías	4 hospitales
SANTOS RELACS. CON VIDA MONÁSTICA Y ORDEN DE CALATRAVA				
SAN BENITO	3	5	1	--
SAN BERNARDO	--	2	--	--
Total santos relacs. vida monástica y Orden de Calatrava	3 igl. parroqs.	7 ermitas	1 cofradía	-- hospital
SANTOS FUNDADORES DE ORDEN RELIGIOSA:				
SAN FRANCISCO	-- igl. parroquial	1 ermita	-- cofradía	-- hospital
SANTO PEREGRINO y PENITENTE:				
SAN ROQUE	-- igl. parroquial	1 ermita	1 cofradía	-- hospital
SANTOS DOCTORES DE LA IGLESIA, PAPAS, OBISPOS				
SAN AGUSTÍN	--	1	3	--

**Número de advocaciones de santos en el Campo de Calatrava
(s. 1/2 XIII- 1/2 XVI)**

<i>Santos</i>	<i>Igl. parroquiales</i>	<i>Ermitas</i>	<i>Cofradías</i>	<i>Hospits.</i>
SAN GREGORIO	--	3	1	--
SAN ILDEFONSO ("SAN ALFONSO")	--	1	--	--
SAN LEÓN	--	1	--	--
SAN SILVESTRE	--	--	2	--
Total santos doctores de la iglesia, papas, obispos	-- igl. parroq.	6 ermitas	6 cofradías	-- hospital

4.8. EL CARÁCTER Y EL SIGNIFICADO DEL CULTO A LOS SANTOS EN EL CAMPO DE CALATRAVA SEGÚN LAS ADVOCACIONES: UNA INTERPRETACIÓN.

En las páginas anteriores se ha estudiado ampliamente qué tipos hagiográficos habían tenido un mayor éxito. La tabla precedente ha sintetizado lo mismo en términos cuantitativos, y otras tablas y gráficos anteriores habían fijado porcentajes de advocaciones según los grupos de santos, de modo que se ha podido constatar de manera gráfica su proporción, en iglesias ermitas y en cofradías sobre todo, sin olvidar el dato de las iglesias parroquiales.

Con las consideraciones que seguirán intentaremos hacer una recapitulación y, a la vez, un análisis comprensivo de los rasgos característicos de la devoción a los santos en nuestra zona. En el fondo, se trata de buscar una clave más para entender qué tendencias se observan en la espiritualidad de esta tierra y qué factores pueden influir en ello.

4.8.1. La devoción a los santos en el Campo de Calatrava: su carácter reciente, su orientación *universal* y su apego a los cultos tradicionales.

Sería deseable obtener una aproximación al conocimiento de la recepción de la idea de santidad, orientada según modos concretos, en la mentalidad popular: no sólo saber qué cultos se expanden, sino por qué y a través de qué vías y mecanismos. Pero debe tenerse en cuenta que en los fenómenos devocionales se entrecruzan múltiples motivaciones e influencias, que resultan difíciles de describir; más aún cuando no conocemos directamente los orígenes de las advocaciones. Desde luego, contamos con la ventaja de las visitas a las ermitas –y por lo tanto, el dato de la dedicación–, tantas veces antiguos centros de aldeas después desaparecidas. Pero es prácticamente imposible rastrear el difícil tema de la difusión de los cultos, los caminos que siguieron y sus mecanismos, aunque puedan ofrecerse hipótesis (igual que plantea todavía numerosos problemas el tránsito del dominio musulmán al cristiano, en la región; un fenómeno que incide directamente en el que aquí proponemos siquiera plantear).

Para el Campo de Calatrava hay que reparar en una cierta peculiaridad en este terreno de las devociones “populares”. La raíz está en lo *tardío de un poblamiento cristiano organizado*, sobre la base de una extrema debilidad demográfica anterior¹⁶⁶. Este bajo potencial demográfico ya previo al

¹⁶⁶ A pesar de la importancia de las vías que, desde Mérida y desde Córdoba, atravesaban la provincia de Ciudad Real actual hasta Toledo, ni bajo dominación visigoda ni durante el periodo islámico tuvo el territorio una red notable de poblamiento. Si bien destacó la ciudad de Calatrava en la segunda etapa, ya desde el periodo emiral, por contra pronto se produjo la despoblación de Oreto; y si surgían otras fortalezas, siempre islámicas de nuevo cuño como Calatrava (Malagón, Caracuel, Piedrabuena, Chillón), era

asentamiento islámico no habría impulsado el arraigo de cultos específicos¹⁶⁷; y esto afectaría no sólo a las ausencias de santos locales preislámicos o mozárabes, sino incluso a las escasas manifestaciones de culto cristiano, en general, en honor de cualquier santo, en la zona (a pesar de la proximidad de los obispados de Toledo, Córdoba y Mérida). En efecto, el impulso repoblador estable arranca de la primera mitad del siglo XIII, y entonces se lleva adelante respondiendo a un plan general de ocupación y explotación del territorio –sus resultados son la conformación de encomiendas calatravas y posesiones y rentas de la Mesa Maestral, y la tendencia al incremento de la percepción de renta y del ejercicio de derechos jurisdiccionales sobre lugares y villas–. Pues bien, todo ello genera un proceso en cierto modo peculiar en la implantación de los cultos y las devociones. ¿Cuál es la peculiaridad?

A nuestro entender, lo definitorio del proceso es precisamente la *implantación ex novo*, al menos mayoritariamente. Son *instaurados* los cultos y advocaciones, más que aparecer derivados de arcaísmos previos que explicarían una variedad localista mayor. (Tampoco es aplicable por lo general el esquema de las devociones “importadas” en el Reino Astur-leonés desde otras partes de la Península, a través de la conducción de cuerpos y reliquias de santos huyendo del dominio musulmán.)

sólo “una poco tupida red de alquerías” la que se iba extendiendo por la región, y no sobre la base de antiguos enclaves cristianos. Añádase a ello la población judía, autóctona o después llegada a la zona huyendo de almorávides y almohades. Parece que el declive económico y la despoblación se agudizaron durante las convulsiones político-sociales y militares de las últimas décadas del emirato (incluso ya desde mediados del siglo XI) y hasta el reinado califal de Abd al-Rahman III.- F. RUIZ GÓMEZ: “La repoblación de Ciudad Real en los siglos XII y XIII”, *La provincia de Ciudad Real (II): Historia* (coord.: I. SÁNCHEZ SÁNCHEZ). Ciudad Real, 1996 (2ª ed.), pp. 151-152.

¹⁶⁷ El territorio del Campo de Calatrava histórico, entre los Montes de Toledo y Sierra Morena, gravita en torno a Toledo en época visigoda, con la excepción del obispado de Oretum u Oreto. En todo caso, en relación con el tema que nos interesa –la pregunta sobre si hubo una relativa urbanización, con dedicaciones de templos y testimonios de devociones determinadas–, se ha llegado a afirmar que en el periodo visigodo *la cristianización de la actual provincia de Ciudad Real fue sólo superficial*.- F.M. BELTRÁN TORREIRA: “Romanidad tardía y germanismo”, *La provincia de Ciudad Real (II): Historia*, p. 141.

Al parecer, los contingentes humanos, nunca masivos y menos aún ya en el siglo XIV, llegados al territorio para su repoblación, procedían de las tierras del Sistema Central y Castilla La Vieja; minoritariamente hubo individuos catalanes, francos y aragoneses¹⁶⁸.

Y en ese sentido, resulta característico de los santos venerados en el Campo de Calatrava su –a riesgo de simplificar– predominante *universalidad*, tal como se ha visto a través de las advocaciones. Nos referimos a santos a los que habitualmente se tributa culto litúrgico, o que son objeto de un fervor cuya extensión está verdaderamente generalizada: la Virgen María, por supuesto, y con ella, mártires romanos u orientales –salvo alguna excepción–, los apóstoles, los evangelistas, santos doctores de la Iglesia, papas y obispos “confesores”...

En efecto, la santidad *local* no parece tener lugar en la zona. En las tierras del Campo de Calatrava no son venerados personajes locales admirados por sus virtudes heroicas (en otros lugares, ermitaños, como San Millán o San Félix de Bilibio, su maestro) o por los prodigios realizados. Ni, apenas, santos igualmente autóctonos de la propia región, encumbrados por su destacada función en la Iglesia, por su calidad intelectual y pastoral además de espiritual: son los obispos santos a los que se tributa culto en otros lugares, sobre todo desde el siglo X, como San Leandro (y San Isidoro, por supuesto) en Sevilla, San Prudencio en Tarazona, **San Ildefonso** en Toledo. Solamente este último recibe culto en una ermita, en nuestra zona. Además, el señorío del Campo de Calatrava carece de centros monásticos, que son cantera importante de santas y santos. En relación con éstos, ocurría en otras partes que eran convertidos en centros de veneración las iglesias y los cenobios que albergaran las tumbas de estos religiosos tenidos localmente por santos; de ese modo, la devoción se ejercía en su propia orden religiosa, pero además, se compartía la convicción acerca de la relación

¹⁶⁸ F. RUIZ GÓMEZ: “La repoblación de Ciudad Real en los siglos XII y XIII”, *La provincia de Ciudad Real (II): Historia*, p. 163.

privilegiada existente entre un santo y la villa donde reposaba su cuerpo¹⁶⁹. Esto, por descontado, no sucede en el Campo de Calatrava.

Y el *ideal de santidad laica asociado a la pobreza voluntaria, el ascetismo, la caridad y el trabajo* encajaría en sociedades plenamente urbanas, pero no en nuestra zona, a pesar de tratarse aquél de un tipo hagiográfico eminentemente mediterráneo, al decir de André Vauchez que lo opone al modelo atlántico y centroeuropeo de los reyes y nobles a menudo mártires (?), y a pesar de que precisamente aquel modelo ganaría terreno en las preferencias de la curia romana desde el siglo XIV (con ello, también el evangelismo, la peregrinación, la mística)¹⁷⁰.

En esta línea, sólo **San Roque**, santo laico de origen francés del siglo XIV, peregrino en Roma, caritativo con los enfermos y apestado y curado milagrosamente él mismo, es objeto de devoción en el Campo de Calatrava; sin embargo, a tenor de las advocaciones, esto ocurre en una proporción casi inapreciable: le están dedicadas una ermita y una cofradía solamente, en contraste con el enorme éxito del culto a San Roque propagado por todo el occidente europeo cada vez más en el siglo XV, vinculado a su patronazgo contra la peste, hasta el punto de que al final de la centuria llegaría a sustituir a otros santos protectores contra el mismo mal¹⁷¹, tales como San Sebastián, los santos Cosme y Damián...

No se constata este fenómeno en el Campo de Calatrava, donde es absoluto el dominio porcentual de las advocaciones de **San Sebastián** en cofradías, hospitales y, sobre todo, ermitas. Sin embargo, el manejo de otros

¹⁶⁹ A. VAUCHEZ: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma-París, 1994 (reed.), p. 155, n. 16.

¹⁷⁰ A. VAUCHEZ: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, pp. 186 ss.

¹⁷¹ A. VAUCHEZ: "Roque", en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*. Madrid, 2000, vol. II, p. 2001.

indicadores añadidos incrementa el culto a San Roque; por ejemplo, los votos, que pueden ligarse a la existencia de imágenes y procesión, como ocurría en Almodóvar: el dato nos es conocido en 1576, y de creer a los informantes de las “Relaciones Topográficas” (un presbítero y un abogado, en Almodóvar), es éste de San Roque un “voto antiguo”¹⁷². La difusión de este culto en el Campo de Calatrava, aunque exigua, acredita una prontitud y disponibilidad en la recepción de nuevas devociones que resulta equiparable al caso de **Santa Brígida**, exponente del ideal del misticismo si es que se trata de la fundadora monástica del siglo XIV –Brígida de Suecia–, mujer mística y cultivadora de la espiritualidad de la Pasión de Cristo¹⁷³; sólo dos ermitas y una cofradía le están dedicadas en el señorío calatravo, pero el dato de la casi contemporaneidad de la vida de la santa en relación con la recepción de su culto es interesante.

Parecido ideal que el expresado en San Roque, pero no para el laicado sino para la vida consagrada, informaba las órdenes mendicantes, y es sabido cómo la *fama sanctitatis* del mismo **San Francisco** de Asís se difundió ya durante su vida misma, antes de morir en 1226. Pues bien, es una única ermita la que aparece dedicada al fundador de los hermanos menores en el Campo de Calatrava.

¹⁷² 1576, febrero 24, Almodóvar del Campo. Se guarda la fiesta (16 de agosto): “... votose por la peste general deste reino que en esta tierra dicen que crecio”. San Roque tiene altar e imagen de bulto en la iglesia parroquial de Almodóvar, y se saca en procesión general el citado día de su fiesta.- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II*. Ciudad Real. Madrid, 1971, Resp. 52, p. 77.

¹⁷³ No puede descartarse que se tratara de Brígida de Kildare, abadesa en Irlanda, localizada entre los siglos V y VI, artífice de la evangelización de la isla con San Patricio; patrona de la abundancia de la leche, su culto se relaciona estrechamente con el de la Virgen. En los siglos VIII y IX su devoción se había extendido a Francia, Alemania e Italia- R. SHARPE: “Brígida de Kildare”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*. Madrid, 2000, vol. I, pp. 390-393.

4.8.2. **¿Influencia toledana? El escaso arraigo del culto a santos de origen hispano.**

¿Qué puede decirse de la difusión de las devociones a santos de origen hispano?

Aceptando la preferencia en los gustos del pueblo por tributar culto a los mártires, en nuestra zona tampoco hay rastro, apenas, de veneración a *mártires de época imperial españoles* y, menos aún, de carácter local, como había sido lo habitual si hubieran continuado unos supuestos cultos cristianos –mozárabes– bajo dominio musulmán. Esto ocurrió en zonas cuya urbanización al comienzo de la Edad Media aún tenía importancia, como reminiscencia de la época romana. Así, la devoción popular se centraba en los cuerpos y reliquias de los santos mártires como San Vicente en Valencia (cuyo culto aún estaba en vigor cuando la ciudad fue conquistada al Islam), Zaragoza y Sevilla; Santa Eulalia en Mérida, etc. En la Rioja, el trabajo sobre las advocaciones de monasterios e iglesias elaborado por M. Cantera muestra la abundancia de cultos a mártires hispánicos de los siglos III-IV como el valenciano San Vicente, diácono, de nuevo; el cordobés San Acisclo; los soldados calagurritanos Emeterio y Celedonio; el leonés San Facundo; el obispo de Tarragona San Fructuoso; la virgen y no mártir, pero sí confesora, Santa Leocadia, toledana; y también, en la misma región, son venerados mártires mozárabes: San Víctor, de Cerezo (Burgos), las santas Nunilo y Alodia oscenses o riojanas, el santo niño Pelayo, martirizado en Córdoba en el 925, etc.¹⁷⁴

¹⁷⁴ M. CANTERA MONTENEGRO: “Advocaciones religiosas en la Rioja medieval”, *Anuario de Estudios medievales*, 15 (1985), pp. 48-51.

Sin embargo, no puede olvidarse la importancia dada por la Orden militar de Calatrava a *sus* mártires, miembros de la milicia muertos en la inicial fortaleza de Calatrava (término de Carrión, hoy “Calatrava la Vieja”), en el transcurso de la campaña almohade vinculada a la derrota de Alarcos. Como sabemos, fue testimonio de ello en la misma plaza fuerte la iglesia de **Santa María de los Mártires** albergando sus restos y la correspondiente imagen de la Virgen; se trasladarían tanto los cuerpos como la talla a la nueva sede de la Orden (el Convento de Calatrava “la Nueva”), y para la capilla que presidía el “campo de los Mártires” (el camposanto) se destinaban muchas de las penas pecuniarias impuestas por los visitadores generales de la Orden en sus inspecciones de encomiendas, asuntos de las villas, iglesias, etc., y las impuestas en las mismas visitas o en Capítulos de la milicia a sus propios miembros. La identidad de tales mártires quedó en el *anonimato*, sin embargo, y prevaleció la denominación de los *Mártires como advocación mariana*. Además, fuera de las sucesivas iglesia y capilla vinculadas a las sedes del gobierno de la milicia calatravense, no tenemos noticia alguna de la extensión de la misma advocación a otros templos en villas y lugares del señorío de Campo de Calatrava¹⁷⁵.

En el Campo de Calatrava, sobre un total de 44 advocaciones (algunas, dobles por tratarse de parejas de santos), sólo dos corresponden a **mártires hispanos**: son **Santa Quiteria** y **San Servando**. El culto a Santa Quiteria es el que está más extendido (cuatro ermitas y tres cofradías bajo su advocación, e incluso un templo parroquial consagrado a ella): fue una virgen y mártir del siglo II de origen gallego, cuyo perfil hagiográfico incluye la huida de la casa paterna por querer mantenerse virgen al servicio de Dios, y su decapitación por no renegar de su fe. Es venerada como protectora contra la rabia, y ello hace que le sean ofrecidos muchos votos.

¹⁷⁵ Vid algunas noticias más al respecto en el contexto del último capítulo del trabajo, bajo el epígrafe dedicado al Convento de Calatrava como foco devocional para los laicos en el Campo de Calatrava.

En cuanto a San Servando, en realidad, la proyección de su culto es prácticamente irrelevante, pues “San Servante” sólo tiene dedicada una ermita (en Villarrubia), y ninguna cofradía, ni hospital ni templo parroquial. Servando, en la fiesta conmemorativa emparejado con San Germán o Germano, fue igual que éste un soldado natural de Mérida; padecieron el martirio bajo la persecución de Diocleciano en el 304, degollados cerca de Cádiz (de donde son patronos). El cuerpo de San Servando fue sepultado en Sevilla, mientras que el de Germán pudo ser llevado a Mérida, y el culto a los dos se conoció durante la época visigótica y se mantuvo en el oficio y misa mozárabes, en la Bética¹⁷⁶.

Al menos, el dato aislado de esta ermita de San Servando resulta ser un testimonio de cierta penetración –tan escasa–, en la zona, de un *culto visigótico mozárabe* precisamente arraigado en **Toledo**, y lo encontramos justo en el norte o noreste del Campo de Calatrava, donde se localiza la encomienda de Villarrubia (en los confines de los Montes de Toledo y lindante con el Campo de San Juan), entre la sierra de La Calderina y el río Gigüela. En efecto, el monasterio e iglesia toledanos, a la puerta de la ciudad de Toledo y a orillas del Tajo, se colocarían bajo la dedicación de San Servando y su hermano Germán durante el periodo mozárabe, según piensa J.F. Rivera Recio, pues no hay noticia de su culto en la *civitas regia* en época visigótica, al contrario de su desarrollo en Mérida¹⁷⁷.

Podría pensarse que el influjo de Toledo y sus cultos y devociones se dejaría notar al sur, en las tierras nuevamente pobladas y organizadas por la Orden

¹⁷⁶ P. ANTÓN SOLÉ: “Servando y Germán”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*, vol. II, pp. 2039-2041.

¹⁷⁷ De lo que no cabe duda es de que la advocación de San Servando para este monasterio era ya preexistente –y no de nueva creación– cuando Alfonso VI hizo donación de él a San Pedro de Roma, siempre que su administración corriera a cargo del abad de San Víctor de Marsella, a la sazón el también arzobispo de Narbona y cardenal legado Ricardo (año 1089). Suponía la encomienda perpetua del monasterio al de San Víctor, y de hecho la comunidad de San Servando quedó como dependiente de Marsella.- J.F. RIVERA RECIO: *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*. Toledo, 1976, vol. II, pp. 153-155.

de Calatrava en la primera mitad del siglo XIII y en un proceso continuado a lo largo de esta centuria y la siguiente; más, en todo caso que los cultos y devociones cordobeses y jiennenses supuestamente mantenidos durante dominio islámico.

Pero no hay equivalencia, sin embargo, entre la *diversificación* de las dedicaciones de las iglesias de Toledo, y el importante lugar que en ellas ocupan los *santos hispánicos*, mártires o no, con lo comprobado en el Campo de Calatrava.

Las iglesias que van surgiendo en el siglo XIII en estas tierras no reflejan la extensión de las devociones toledanas –a cuya archidiócesis pertenecía el territorio, al fin y al cabo–. En Toledo, en el siglo XII, se rinde culto a San Román, a Santa Leocadia, virgen y confesora de la ciudad; pero también a santos hispánicos como San Justo y San Pastor, San Zoilo, San Isidro y muchos otros, además del mártir de Arlés San Genesio o Ginés –de mucha devoción en la Península–, etc.¹⁷⁸

En las tierras del Campo de Calatrava, las dedicaciones de iglesias parroquiales, ermitas y cofradías son preferentemente marianas.

Y entre las no marianas, parecen haber penetrado muy escasamente los cultos de santos hispanos.

Sí lo hicieron cultos universalmente aceptados y celebrados litúrgicamente (el Bautista, apóstoles, evangelistas...), aunque no todos en el mismo nivel. Por ejemplo: no todos los apóstoles; no aparecía tan extendida la devoción por San Pedro, en comparación con su importancia en la doctrina y praxis de la Iglesia; ni eran tan abundantes las advocaciones de Santiago como cabría esperar, dado el éxito de su devoción como patrono hispánico contra el Islam, así como el hecho aceptado en la época de su predicación en España y su enterramiento en Compostela: un templo parroquial, cinco ermitas, ocho cofradías y cuatro hospitales colocaban a este apóstol, sí, por delante de San Pedro en número de

¹⁷⁸ J.F. RIVERA RECIO: *La Iglesia de Toledo en el siglo XII*, p. 262.

advocaciones, pero por detrás de San Bartolomé salvo en la cifra de hospitales, y desde luego muy por debajo del Bautista y aún a más distancia de San Sebastián.

Santos hispánicos como **San Ildefonso** y **San Servando** sí acreditan la influencia toledana, aunque su irradiación no fuera muy potente. **San Nicasio**, mártir obispo de Reims y asesinado bajo los vándalos en el 407 (con dos ermitas y una cofradía bajo su titularidad), es exponente de influencias francas, quizás a través de la *mediación de Toledo*. Lo mismo cabría decir en último término de la veneración por **Santa María Magdalena**, cuyo culto se difundió en Occidente desde la abadía benedictina de Vézélay, acogida a la reforma cluniacense, en los siglos XI y XII (peregrinaciones a la presunta tumba de la santa en el cenobio, lo cual generaría la rivalidad de la iglesia de Saint-Maximin en Provenza, que pretendía poseerlo en su propia cripta)¹⁷⁹. Con Santa María Magdalena, otros dos cultos de origen extrahispánico documentados en el Campo de Calatrava acreditan también una *cierta permeabilidad a influencias recientes, extendidas con rapidez*: son los ya citados de San Francisco y San Roque, aunque sus advocaciones se den en una proporción muy escasa.

Pero faltan advocaciones que, procedentes de la cristiandad latina, fueron frecuentes en otros lugares, muy afamadas en la Edad Media.

Como término de comparación, puede notarse que en Andalucía, durante la baja Edad Media, se conoce una buena serie de advocaciones que *no* documentamos en parroquias, ermitas, cofradías ni hospitales del Campo de Calatrava (es cierto que podríamos citar también otra amplia relación de cultos que sí son comunes). Por ejemplo, constan entre los siglos XIII y XV en

¹⁷⁹ Este debate alentó el culto y enriqueció la leyenda hagiográfica de María Magdalena; la *Leyenda Aurea* de Jacobo de Vorágine (1230-98) recogió todos los elementos, incluido su viaje a Provenza y su dedicación eremítica.- A. SCATTIGNO: “María Magdalena”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*, vol. II, p. 1619.

Andalucía dedicaciones de templos o cofradías a San Gil (o Egidio), tan popular en Occidente (ermitaño de los siglos VI-VII, sepultado en el sur de Francia –etapa en la peregrinación a Santiago–, y uno de los Catorce Santos Auxiliadores); San Martín, el santo obispo de Tours; el patrono francés y primer obispo de París San Dionisio; las famosas Once Mil Vírgenes; mártires orientales como San Román¹⁸⁰ –también muy conocido en Toledo–, etc. Y, además, en la misma área geográfica proliferaban cultos a mártires y santos hispanos como San Isidoro, San Julián, San Vicente, Santo Domingo, las Santas Justa y Rufina, etc. En la propia ciudad de la Sevilla cristiana, entre los titulares de sus iglesias se incluían San Isidoro, San Nicolás, San Gil, San Román, San Vicente, Omnium Sanctorum..., que realmente eran advocaciones muy comunes, como se viene diciendo (sean propias de santos hispanos, u orientales –San Román–, o itálicos –San Nicolás–, o francos –Gil o Egidio)¹⁸¹, pero que en nuestro territorio, señorío calatravo en la cuenca del Guadiana, están ausentes como tales dedicaciones de templos ni ermitas ni hermandades en el Campo de Calatrava.

Frente a esta variedad y arraigo hispano, en el Campo de Calatrava, fuera del culto a la Virgen destacan como más venerados, al menos según el número de advocaciones, los **mártires de época imperial, bien romanos (San Sebastián, San Lorenzo, San Fabián) o itálicos (Santa Lucía) o bien orientales (San Blas, los santos Quirce y su madre Julita, Santa Catalina, los santos Cosme y Damián, San Cristóbal, San Jorge)**. Todos ellos, y también entre los últimos el protomártir **San Esteban**, diácono, gozaron de una gran popularidad en la Edad

¹⁸⁰ Son advocaciones de iglesias parroquiales y de cofradías, además de hospitales en algún caso, documentadas en Andalucía (sobre todo, Córdoba, Sevilla y Jaén), por H. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, *Homenaje a Alfonso Trujillo*. Santa Cruz de Tenerife, 1982, II, p. 317.

¹⁸¹ Había 25 parroquias en Sevilla al final del siglo XIII (ya 24 en 1250, recién conquistada la ciudad); tras 1391, se añadieron tres más, las de la anterior judería.- M.A. LADERO QUESADA: *Historia de Sevilla, II: La ciudad medieval (1248-1492)*. Valladolid, Universidad de Sevilla, 1980 (2ª ed. revis.), pp. 167-168 y el plano final sobre el “Esquema del espacio urbano de Sevilla”.

Media, y muchos recibirían culto ya en la España visigoda, como en efecto es sabido en relación con San Cristóbal y otros mártires orientales cuya advocación nosotros *no* documentamos (San Adrián, San Tirso, San Mamés). En cambio, al parecer la veneración a San Sebastián comenzó a producirse en el periodo visigodo sólo tardíamente, y quizás por influencia directa de Roma, aunque se extendió con éxito entre los mozárabes.

Así, la extensión de advocaciones de mártires, y en general las de todos los santos venerados en el Campo de Calatrava, es perfectamente común.

Pero parece claro que el *elenco es bastante más limitado* que en tierras de la Meseta Norte, y también más reducido que en Andalucía.

Téngase en cuenta que las comunidades cristianas de Castilla la Vieja incorporan localismos hagiográficos antiguos y acogen influencias transmitidas por el Camino de Santiago. Y en las tierras del Guadalquivir, se había mantenido la Iglesia mozárabe con sus templos y monasterios, aunque es sabido que perdió importancia este grupo religioso casi hasta desaparecer (migraciones desde el siglo IX hacia el Reino Astur; oscurecimiento en el siglo X; migraciones a la Toledo ya cristiana; deportaciones a Marruecos por los almohades entre 1147 y 1170). Aunque con la repoblación en Andalucía, y la nueva organización religiosa en sus ciudades, se pretendiera proceder a una “restauración”, más que en la continuidad con cultos mozárabes cabe pensar que fue la abundancia de pobladores nuevos a raíz de la conquista la que debió de nutrir la riqueza de cultos de todo origen. Entre estos, estaban bien representados tanto los europeos más afamados, como los hispanos imperiales e igualmente los posteriores (obispos o anacoretas de los siglos VI-VII; mozárabes luego), como también los más celebrados litúrgicamente. Respecto a los últimos, no puede dejar de señalarse que la gran importancia del culto a Santiago se correspondía con un número muy elevado de advocaciones, proporcionalmente. Así, Santiago suma diez advocaciones parroquiales en la Andalucía medieval, las más numerosas exceptuadas las de la Virgen; por debajo están San Miguel y San Pedro con

nueve, San Juan con ocho, etc. Desde luego, son minoritarias frente a las 30 iglesias parroquiales dedicadas a María¹⁸², pero precisamente por tratarse de iglesias parroquiales, el número de las diez de Santiago resulta muy significativo, además de ser el más alto respecto a otros santos.

4.8.3. Santos de popularidad *general* y de *fama contrastada* como protectores.

En el Campo de Calatrava, los santos titulares de centros de culto, hospitales y cofradías, al margen de conformar un conjunto menos nutrido que el de otros lugares según se acaba de recordar, representaban en todo caso devociones de gran popularidad, no cultos extraños ni sólo conocidos de modo local.

En particular eran tan populares algunos santos con su patronazgo tan definido como el de **San Sebastián** contra la peste, el de **Cosme y Damián** como santos curadores, **Santa Quiteria** ocupada de proteger a sus devotos y animales contra la rabia, **San Blas** contra las enfermedades de la garganta y **Santa Lucía** amparando la vista (al menos, según el elemento que incorporó su leyenda y su iconografía desde el siglo XIV, aunque el culto a esta santa lo difundiera ya San

¹⁸² M.A. LADERO QUESADA: *Historia de Sevilla*, pp. 191-192. J. SÁNCHEZ HERRERO: “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, p. 317: 30 advocaciones marianas diferentes en templos parroquiales, 10 de Santiago, 9 de San Pedro, San Miguel y El Salvador...

Gregorio I Magno), **San Cristóbal** velando por los viajeros... Y **San Miguel**, el arcángel valedor contra el demonio como guerrero en pleno combate y presente en el Juicio Final, así como **San Gabriel** como guardián de las puertas del cielo. Aunque no sólo interesaba la salud, sino también la protección sobre las cosechas (he ahí el culto a San Blas y las ofrendas del 3 de febrero, en relación con la bendición de las semillas y una amplia relación de los ritos propios con el mundo rural, según ha destacado Vauchez). Y en ese sentido hay que comprender los patronazgos de santos obispos y doctores de la Iglesia como **San Agustín** y **San Gregorio**, de experiencia acreditada en sus poderes contra las plagas que asolaban los campos.

La admiración y la confianza en sus milagros conducía a dedicar hermandades, templos y santuarios a eremitas y ascetas como **Santa Brígida**, **Santa Marina** (confundida a menudo con Margarita de Antioquía, y entonces no sería la niña-eremita oriental de los siglos VI-VII, sino la virgen y mártir del siglo III, asociada a la victoria sobre el dragón¹⁸³), y por supuesto, **San Antón**, padre de la vida santa en el desierto, experto en el enfrentamiento con el diablo y sus insidias, y vinculado al cuidado de enfermos y de los animales.

Parece evidente que se busca la *protección* de santos muy afamados, aunque entre los renombrados “Catorce Santos Auxiliadores”, los más venerados después del siglo XI en Occidente, con sus poderes bien fijados, en el Campo de Calatrava sólo encontramos advocaciones de cuatro de ellos: **Blas**, **Cristóbal**,

¹⁸³ Margarita de Antioquía había rechazado su matrimonio con un prefecto romano, alegando su condición de cristiana; su cruento martirio, jalonado de intentos frustrados de los que salía indemne, culminó con la decapitación, y entre los rasgos hagiográficos tan populares en el Medievo que fueron añadiéndose al relato, figuraba el detalle de haber estrangulado un dragón con su cinturón.- G. DAIX: *Dictionnaire des saints*. París, 1996, p. 247.

Jorge y Catalina; o cinco, si consideramos que al nombrar a Santa Marina se está queriendo tributar culto en realidad a Santa Margarita¹⁸⁴.

En suma, los cultos de santos en el Campo de Calatrava reúnen la *exigencia litúrgica*, la necesidad de *protección* por parte de expertos intercesores universalmente invocados, y la *admiración por la condición milagrosa y en extremo heroica de las vidas* de casi todos.

¿Qué orientaciones espirituales implican estos rasgos?

Respecto a los últimos caracteres apuntados, heroicidad y cualidades del santo *per se*, que encontramos entre los santos objeto de devoción en nuestra zona, la cuestión no es la veracidad hagiográfica¹⁸⁵. La historicidad dudosa no ya de los episodios de su vida, sino de la existencia de varios de ellos –un dato relevante hoy pero no en la Edad Media– no empaña el fervor de que eran objeto en la época, y por ello no los diferencia de los demás. Pero sí es notable la frecuente incorporación, en el perfil hagiográfico, de elementos prodigiosos (¿mitológicos?), que son constitutivos esencialmente de la identidad misma de esos santos, no simplemente de hechos aislados que protagonizan. Piénsese en San Cristóbal, por ejemplo. O en las “muertes sucesivas” de algunos mártires, hasta la decapitación, caso de Santa Margarita. A veces a ello se añaden prodigios previos al martirio o posteriores a la misma muerte¹⁸⁶, y relacionados con la

¹⁸⁴ Los demás son San Acacio, San Egidio, San Ciríaco, San Dionisio, San Erasmo, San Eustaquio, San Pantaleón, San Vito y Santa Bárbara.

¹⁸⁵ Hay que recordar que la literatura hagiográfica es obra de un clero que no sólo debe saber escribir, sino dominar los mecanismos para cumplir los objetivos de traer al presente de un modo edificante la vida de los santos, empleando *topoi* literarios y hagiográficos, y algunos modelos fundamentales.- R. MANSELLI: *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*. Montréal-Paris, 1975, p. 62.

¹⁸⁶ Santa Marina había sido calumniada y tuvo que hacer rigurosa penitencia, cuando la comunidad de monjes donde vivía –refugiada allí por su orfandad– acusó a “fray Marino” de violar a una muchacha. Aclarado todo a su muerte, la mujer que levantó la calumnia, poseída por el demonio, proclamó su delito y quedó libre de la posesión

necesidad de venerar los cadáveres. San Quirce, niño que milagrosamente confiesa su cristianismo sin saber hablar, y su madre Julita, tuvieron que ser finalmente cortados en pequeños trozos, esparcidos, que un ángel reunió para enterrar sus cuerpos completos¹⁸⁷.

No parece que pueda aplicarse el esquema de análisis de Raoul Manselli, si lo interpretamos ampliamente, quien advierte cómo en el contexto de la religiosidad popular se produce una inflexión en el culto a los santos hacia el siglo XIII, claramente ejemplificada en San Francisco de Asís (la canonización del santo vino determinada por su vida misma, y no por los prodigios que realizara el Poverello). En esencia, se trata de lo siguiente. Antes, en la Alta Edad Media, la espiritualidad está marcada por la concepción de que el personaje venerado hacía milagros durante su vida *porque era santo*, como una cualidad con la que casi había nacido, de modo que esencialmente era un ser ya elevado por encima de la condición humana (de modo similar a la atribución de un poder intrínseco a las reliquias). Y en cambio, a partir del periodo citado –advirtió Manselli–, puede apreciarse cómo cada vez más gana terreno la idea de que, si la persona –cuya fama de santidad se extenderá– hace milagros, es porque Dios actúa en él; el proceso de demostración del poder de Dios combinado con la respuesta fiel del creyente lo hace santo; y el milagro pasa a ser objeto de discurso teológico, una prueba con la que Dios atestigua la santidad de una vida, pero una prueba que debe ser verificada (paralelamente, se centralizan en Roma y se hacen exigentes los procesos de canonización). La diferencia radicaría también en que, si antes se buscaban más bien protectores poderosos, desde la Plena y Baja Edad Media el pueblo miraría a los santos más bien como *ejemplos* de perfección cristiana, como *modelos factibles de imitar*. R. Manselli indica cómo cambia así la concepción del

cuando acudió a la sepultura de la santa doncella a pedirle perdón.- Santiago de la VORÁGINE: *La leyenda dorada*. Trad. e introd. Fr. J.M. MACÍAS, de la ed. del dr. GRAESSE en 1845. Madrid, 1982, 1, p. 332.

¹⁸⁷ Santiago de la VORÁGINE: *La leyenda dorada*, 1, p. 331.

milagro y del santo¹⁸⁸. Es lo que, desde luego, proponía la jerarquía: la función didáctica y moralizante de los santos para el pueblo, y no sólo el recurso a sus poderes extraordinarios.

Este esquema encaja con la evolución trazada por otros autores (A. Vauchez) para los modelos de santidad con más predicamento entre el pueblo y en la oficialización romana. Pero cabe dudar de que en nuestro territorio se hubiera extendido este cambio de mentalidad. Que, por cierto, puede ser calificada también como una mentalidad *más religiosa* propiamente, y menos *mágica* –es la providencia de Dios la que se manifiesta, y no el automatismo de la causa-efecto procurado por los poderes prodigiosos del santo. San Roque o San Francisco serían ejemplos de ese modo de espiritualidad que entiende la santificación de un modo *descendente* (Dios revela su poder en la humildad, la pobreza, la enfermedad, el sacrificio), más que *ascendente* (ascesis extremada, heroísmo del santo, prodigios espectaculares realizados por él, de resonancia véterotestamentaria). Pero el culto de ambos santos, como se ha dicho, no tuvo mucho eco en el Campo de Calatrava. Y si esto cabe atribuirlo en el caso de San Francisco de Asís a la escasa implantación de las órdenes mendicantes en tierras de órdenes militares, no puede alegarse el mismo motivo en relación con San Roque¹⁸⁹. Al menos, sí constatamos la progresiva especialización de los poderes de los santos en la baja Edad Media, que se ha querido ver también como un exponente de una religiosidad más madura y menos supersticiosa (ya el santo no puede hacer cualquier prodigio; lo hace Dios en él, concediéndole actuar en ciertos aspectos con los que se vio relacionada su vida o su muerte).

¹⁸⁸ R. MANSELLI: *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire.*, pp. 58-60.

¹⁸⁹ En realidad, el propio Raoul Manselli, tras analizar la citada transformación en los conceptos sobre la santidad, acude a la diferenciación existente entre religiosidad popular y culta o clerical. Es la mentalidad de los eclesiásticos la que ha cambiado, con sus procesos de canonización y tal como manifiestan en sus tratados su enfoque de la vida de los santos. La mentalidad común permanece más bien arraigada en la creencia de que “el santo hace milagros porque es santo”.- R. MANSELLI: *Ibid.* , p. 59.

Insistamos, de todos modos, en que la línea de *espiritualidad* de la zona parece estar *más vinculada a tiempos anteriores*, incluso altomedievales, *que a las nuevas corrientes hagiográficas de los últimos siglos del Medievo*. (Entiéndase que nos referimos al sentido de la espiritualidad de la santidad, y no a las figuras veneradas en concreto, pues como se ha indicado, el localismo hagiográfico altomedieval está ausente en las tierras calatravas de la meseta meridional.)

No hay permeabilidad –o es muy escasa– a la penetración de cultos nuevos a santos laicos apreciados por tales en los medios urbanos de Francia o de Italia, aunque sea más cercana su forma de vida a la de los cristianos de a pie.

Se tributa culto a intercesores y protectores lo más poderosos posibles; la primera, entre ellos, la Madre de Dios –que además puede manifestar su disponibilidad a socorrer a un pueblo apareciéndose Ella misma o una imagen suya–; y San Juan Bautista después, el Precursor, “el más grande entre los nacidos de mujer”, al decir del propio Jesús¹⁹⁰, recordado varias veces en la liturgia y cuya fiesta de nacimiento (24 de junio) es una herencia de las fiestas solsticias paganas; y seguidamente, mártires de la época paleocristiana, San Sebastián privilegiadamente por su acreditada capacidad de dispensar protección contra las epidemias pestíferas.

Por otro lado, no podría dejar de notarse la influencia de la Orden de Calatrava en el terreno del culto a los santos: se manifiesta en la existencia de las dos advocaciones de **San Benito y San Bernardo**, patronos de la milicia. Son más frecuentes las del primero (hasta cinco ermitas, dos iglesias parroquiales, una cofradía), frente a la escasez de templos dedicados al segundo (sólo dos ermitas tienen por titular al artífice de la propagación cisterciense). Pero desde luego, en conjunto su importancia cualitativa es muy exigua, lo que refleja que el empeño

¹⁹⁰ Mt. 11,11.

de la milicia calatravense por difundir el culto y la devoción a aquellos santos no encontró el éxito que aquélla sin duda había pretendido. Una pretensión que quedaba reflejada en la continua insistencia de los visitantes calatravos en que los oficiales de los concejos se ocuparan de hacer pintar las imágenes de ambos patronos, San Benito y San Bernardo, en los muros de las iglesias parroquiales de sus villas; el mandato debía ser reiterado con frecuencia de unas visitas a otras, pues a menudo era desobedecido.

4.8.4. ¿Ausencia de *localismo* en los cultos populares? El papel *localista* del culto *universal* a la Virgen.

Nótese que al hablar de *localismo* no nos referimos a las variantes propias de cada localidad para festejar a los santos, con sus ingredientes y modalidades de liturgia, procesiones, banquetes, costumbres semipaganas, fiestas y elementos lúdicos en general... Sino, estrictamente, al carácter *local* de los santos tal como lo entiende A. Vauchez¹⁹¹, en el sentido de tratarse de hombres o mujeres cuyo culto no ha superado el monasterio, la Orden religiosa, la villa, la comarca...

Las devociones a los santos que en el último tercio del siglo XV y las primeras décadas del XVI detectamos en el Campo de Calatrava, según las advocaciones, son de un carácter *tradicional*, apenas receptivo a cultos nuevos según los “nuevos” ideales de santidad. Pero **no localistas**, por la razón de que tal

¹⁹¹ *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques.*

culto a los santos no se basa en un fondo histórico previo devocional, continuador en el propio territorio de una vigorosa Iglesia mozárabe que hubiera desplegado su piedad orientada a venerar santos protectores.

Y es que, como se señaló al comienzo, hay que pensar que *no había existido* una infraestructura cristiana suficiente para ello, ni durante la dominación islámica, *ni antes de ella*, en época visigoda, a causa de la consabida debilidad demográfica (no por unas supuestas –no documentadas– pervivencias de cultos paganos). La poca vitalidad del obispado de Oretum sólo reflejaría una vida cristiana lánguida –a tono con una crisis general, por otro lado, y con la citada invertebración demográfica–, que se habría terminado de extinguir con facilidad a raíz de la penetración islámica del 711. Una “religión carente en la zona de raíces verdaderamente profundas” explicaría que no se hayan encontrado restos cristianos de importancia en época visigoda y que, como hipótesis, pueda hablarse de ruptura entre el cristianismo (?) visigodo y el medieval¹⁹².

No había habido ocasión, ni dado tiempo, a la difusión de cultos de ermitaños locales, mártires hispanos venerados en tierras relativamente próximas, santos foráneos ya desde hacía siglos conocidos al norte del Tajo y del Duero por la difusión propiciada desde el Camino de Santiago... Los pobladores traerían consigo algunos cultos, pero pudo ocurrir que la no definición en compartimentos estancos de grupos dados por su común origen, en respectivos lugares, sino la mezcla de gentes quizás no muy apegadas a particularismos devocionales, hiciera que se depuraran los cultos menos conocidos en un proceso simplificador de implantación de devociones comunes a la mayoría, más aún si un fenómeno milagroso venía a refrendarlo, y todo ello teniendo en cuenta que el margen que dejaba la predominante devoción mariana no era amplio.

¹⁹² Es la hipótesis, bastante razonable, de F.M. Beltrán Torreira: “Romanidad tardía y germanismo”, *La provincia de Ciudad Real (II): Historia*, pp. 141-142.

Tampoco se prodigó la aceptación de los *nuevos* ideales, como se ha advertido. La novedad que A. Vauchez entiende como hito radical en los siglos XIV y XV (fenómeno de enriquecimiento y renovación constante del santoral), la entronca con una suerte de asunción de su propio protagonismo por parte del pueblo cristiano. Éste, así, “desclericaliza” la religión, y la modela según sus preferencias, buscando santos cercanos, contemporáneos, compatriotas. Pues bien, el mismo autor advierte que hubo reinos y regiones europeas realmente precoces en esta evolución, como Inglaterra y la Italia comunal del XIII, así como Francia, Aragón, parte de Alemania, la Italia comunal..., mientras que permanecieron ancladas en arcaicos cultos a los santos –con menos sensibilidad para percibir las formas recientes de la santidad– otras zonas como la Europa Oriental, Escocia, Flandes, Castilla o Portugal. Queda abierta en la exposición de Vauchez la pregunta sobre las causas explicativas de estas diferencias –pues la distinta estructura social no termina de justificar las diferencias–, pero algunos factores influirían en que, en ciertas zonas, clérigos y laicos permanecieran vinculados a las devociones tradicionales: se trata de regiones rurales casi exclusivamente; y de regiones con escasa penetración, o no lo suficientemente fuerte, de las Órdenes Mendicantes que generaron sus santos tan pronto¹⁹³.

En este grupo habría que situar, desde luego, el mapa de cultos de santos en el Campo de Calatrava en el Medievo: *área rural, sin tradición localista, sin implantación mendicante, sin inquietud por buscar modelos de santidad “contemporáneos”* (excepto, escasamente, San Francisco, San Roque –tan eficaz como protector, sobre todo–, y Santa Brígida; además de San Bernardo, ligado a

¹⁹³ Vid. A. VAUCHEZ: *La sainteté en Occident...*, pp. 154-158 dedicadas al esfuerzo por establecer ritmos del desarrollo del culto a los santos en Occidente, con sus enfoques cambiantes; sus etapas; sus diferencias por países..., incluyendo ensayos de interpretación que sólo muy someramente reproducimos, por su interés para encuadrar el tipo de religiosidad de nuestra zona.

San Benito y a la Orden de Calatrava más que tomado como modelo por sí mismo con su espiritualidad y hechos, seguramente).

Más bien, los cristianos de la zona parecen interesados por la fidelidad a los intercesores tradicionales, lo que no es incompatible, desde luego, con la demostración del socorro de esos protectores en espacios y momentos concretos (curaciones en santuarios, milagros frente a plagas, pestes o devastaciones naturales, realizados en días determinados en favor de un pueblo...).

Y este área de nueva ocupación frente al enemigo islámico, en especial y ante todo es mariana en sus devociones. Suficientes estudios han hecho ya hincapié en la preferencia por consagrar a la Virgen María las mezquitas mayores cuando una ciudad era ganada al Islam; uno de ellos, centrado en la repoblación andaluza y las advocaciones de la Virgen, pone de relieve cómo en la raíz de aquello pudo estar en la profunda devoción de los reyes Fernando III y Alfonso X a la Madre de Dios; pero quizás sea aún más interesante la vinculación que el autor establece entre el “sentido de restauración” que tuvo la repoblación religiosa con la proliferación de hallazgos, apariciones e invenciones de imágenes, que solían ser marianas¹⁹⁴. Otros trabajos vinculan un poblamiento primigenio en las tierras entre los Montes de Toledo y Sierra Morena, en los difíciles tiempos de la segunda mitad del siglo XII, a la existencia de ermitas –después aisladas en zonas ya despobladas– precisamente dedicadas a la Virgen mayoritariamente, aunque no sólo a Ella¹⁹⁵.

Introducimos una última consideración al hilo del predominio mariano en las advocaciones del Campo de Calatrava.

¹⁹⁴ Solían ir unidos restauración de culto cristiano y revelación milagrosa por la Virgen del lugar donde una imagen suya había sido escondida de los musulmanes varios siglos antes.- M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ: “Devociones marianas y repoblación. Aproximación al caso andaluz”, *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio*. Ciudad Real, 1989, pp. 9-22.

¹⁹⁵ L. R. VILLEGAS DÍAZ: “Religiosidad popular y fenómeno repoblador de La Mancha”, *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio*, pp. 23-71.

W.A. Christian encuentra que en las devociones populares hispánicas estudiadas a través de los santuarios, sus ritmos y expansión, hay un esquema muy claro: “de los santos a María”. Es decir: desde los cultos a santos mártires españoles, a ermitaños y a obispos –todos, mayoritariamente locales al menos en origen– extendidos ya desde los siglos VI y VII, después la piedad se orientó de un modo espectacular hacia la Virgen, lo que triunfó entre los siglos XI y XIII. Este autor se pregunta por los mecanismos que, para el conjunto de España, pudieran explicar la transición del culto de las reliquias de los santos al tributado a María, su “figura internacional”¹⁹⁶ y sin reliquias prácticamente. Pues bien: a tenor de esa propuesta, habrá que decir que *en el Campo de Calatrava es la piedad mariana la triunfante sin la otra fase previa*, porque así se establece de entrada al ser recuperada la zona para el poder cristiano; y los cultos a los santos, en menor proporción que la devoción a María pero abundantes, se equiparan en “internacionalidad” al carácter de la veneración hacia la Virgen (lo cual no es incompatible con los pequeños patronazgos particulares, imprescindibles en el contexto de la religión popular¹⁹⁷).

Es cierto que parece haber lugares donde no cabe descartar los cultos rurales antiguos, mantenidos por la tradición y vinculados a elementos fisiográficos del terreno como montes, valles, vegas de ríos (¿cristianización de cultos de un remoto origen pagano? son lugares hierofánicos, en todo caso, donde la belleza y la fuerza de la naturaleza manifiesta a Dios); alrededor de sus ermitas

¹⁹⁶ “Entre los grandes cambios que se han producido en las devociones populares desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días, destaca el paso de la devoción de santos españoles locales a la devoción a la figura internacional de María. Este cambio tuvo lugar en toda la Europa del oeste y sus causas permanecen aún en gran medida sin explicar”.- W.A. CHRISTIAN: “De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, *Temas de antropología española* (dir.: C. LISÓN TOLOSANA). Madrid, 1976, pp. 49-105; en p. 50 el párr. cit.

¹⁹⁷ Sobre la gran importancia del santo patrón en la religiosidad popular, que intercede junto a Dios por un grupo, una actividad, un problema, una población..., *vid.* R. MANSELLI: *La religion populaire au Moyen Âge*, pp. 66-68.

se puede consolidar un poblamiento más importante, y aquellas pasarán a ejercer una función parroquial.

Pero no son *santos locales* los que concitan la devoción en esos parajes, sino –muy significativamente, a tono con la época de los siglos XII y XIII del gran impulso de la devoción a la Madre de Dios, y también en línea con la tónica dominante bajo el impulso de la conquista cristiana– la Virgen, aunque bajo la advocación de cada accidente del terreno o del cielo: así, Santa María del Valle, del Monte, de la Vega, Santa María de la Estrella...

Muchos de estos títulos específicos, casi todos vinculados a un valle, un monte concretos, etc., y no genéricamente evocadores de los valles y montes, *vendrían a sustituir el localismo* necesario de otros cultos de santos europeos. Sería “la *Virgen de*” y “propia de” ese paraje determinado la que se obligaría sin duda a una amorosa solicitud por sus hijos habitantes del lugar. Igual que existía la convicción, en su caso, sobre la ya mencionada ligazón de protección-culto entre el santo cuyo cuerpo reposaba en una villa y las gentes de ese lugar. Aquí, el mismo papel lo desempeñaría la devoción a la Virgen, pero atomizado su culto universal en la serie de advocaciones específicas que dan el tono localista a la piedad dirigida a los intercesores celestiales.

III.1. OTROS INDICADORES DE LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN Y A LOS SANTOS: VOTOS, IMÁGENES, ENCOMENDACIONES DEL ALMA.

Como se advirtió, el recuento de las advocaciones existentes en templos parroquiales, ermitas, etc., así como de los titulares de las cofradías, no agota el conocimiento de la piedad de los fieles. Con ser una prueba irrefutable de la existencia o no de ciertos cultos, y de la popularidad o escasa penetración de unos y otros, es deseable adoptar otra perspectiva que permita vislumbrar en qué medida las gentes asumen como propias tales devociones¹, y aún indagar sobre otras expresiones de piedad más, a santos o a la Virgen, o al mismo Dios, que no quedan reflejadas en las dedicaciones de centros de culto o de hermandades piadosas.

Ha de admitirse la dificultad de conocer realmente la intensidad del sentimiento religioso de los laicos. Además, el análisis se complica si entran en juego disyuntivas como religiosidad personal frente a religiosidad colectiva (o comunitaria; devoción tributada por un pueblo entero, en todo caso). Igualmente, sería difícil distinguir entre el fervor que puede despertar un santo por sí mismo – por su propia identidad o por su comprobada capacidad de protección–, y de otro lado, la popularidad que pueda tener no ya el santo determinado, sino la serie de elementos que integran el culto, más o menos folklóricos. En una fiesta realizada

¹ No conviene volver sobre el tema de si las advocaciones, los cultos a los santos en general, responden a una religiosidad impuesta o bien emanada del pueblo. Parece lógico admitir la –ya defendida en otras ocasiones– convergencia de ambas direcciones, sobre todo cuando no hemos documentado santos *locales* sino *universales*, quitando las atomizadas advocaciones marianas que son adjetivación local del nombre de María. Hay que admitir, además, que en el caso de las advocaciones de las cofradías, la misma existencia de hermandades organizadas para tributar culto a patronos determinados, y más aún, su pervivencia en el tiempo, resulta ser un signo bastante expresivo de la religiosidad según el pueblo *quiere* ejercerla.

en honor de San Antón, ¿atrae a las gentes el fervor por el santo protector de sus animales, y su ejemplo de ascetismo victorioso sobre Satanás, o más bien la procesión, romería, comida y otros festejos celebrados en la ocasión?

En todo caso, en las páginas que siguen trataremos de reunir más indicios sobre las devociones existentes en el Campo de Calatrava, a través de indicadores diferentes a las advocaciones. Entre ellos, podemos citar los siguientes: las referencias de algunos testamentos; las noticias sobre fiestas realizadas en las villas y lugares en honor de ciertos santos; y en relación con ello, podemos recordar los votos comprometidos en muchos pueblos para celebrar el día de algún santo y honrarlo –en prueba de gratitud por una protección especializada–, un dato posterior a nuestra época y estudiado por otros autores que han trabajado sobre las “Relaciones Topográficas” realizadas por orden de Felipe II, pero que puede iluminar por qué es popular uno u otro culto y qué patronazgo se adjudica a los diferentes santos. Además, en muchas ocasiones podemos adjudicar los votos, fundadamente, al menos al final del siglo XV. La importancia de tales votos, en definitiva, radica en mostrar la voluntad del pueblo cristiano de sacralizar ciertos momentos del año, consagrándolos a los santos o a María, y cuáles son los intercesores celestiales que prefiere.

Podemos añadir a todo lo anterior las menciones de altares dedicados a santos o a la Virgen en iglesias o ermitas de advocación diferente, que enriquecen las posibilidades devocionales de un mismo templo, así como la existencia en ellos de imágenes también de santos diferentes al titular, y los cuidados o donaciones que tales imágenes reciban, en su caso. No ha de olvidarse la costumbre de sacar los santos y las imágenes de la Virgen haciendo procesiones, a lo que genéricamente se aludió anteriormente².

² *Vid.* la visión de conjunto de las líneas introductorias en “La devoción popular y la liturgia”.

Indicadores de este tipo podrán ampliar el panorama de las devociones del pueblo, y en algunos casos, contribuirán a matizar las conclusiones a las que podría llegarse con el sólo análisis de la estadística de las advocaciones.

Por supuesto, es mucho todo lo que queda por conocer sobre motivos, modos, sentimientos... Y casi siempre los componentes de la fiesta encuadrables en los datos de la “cultura popular” son omitidos en las fuentes. Los estudios realizados desde el punto de vista antropológico reflejan la amplitud y riqueza de posibilidades que reunían las fiestas religiosas³.

Las noticias aportadas a través de las vías aludidas serán agrupadas en los apartados dedicados respectivamente a los santos y a la Virgen María; y finalmente, otro punto servirá para exponer aspectos devocionales comunes. Las devociones relacionadas con la Orden de Calatrava y el Convento de la milicia serán objeto de tratamiento separado, completando lo que ya se dijo a propósito de las advocaciones de San Benito y San Bernardo.

Previamente, advertimos que no podemos dejar de tener presente, a modo de telón de fondo, el catálogo de las fiestas oficialmente instituidas por la Iglesia

³ Preferimos no contar con estos datos, propios de un campo y una metodología diferentes, y de cronología muy dudosa casi siempre. Pero no se puede dejar de remitir a la amplia bibliografía existente para etnografía y folklore, tradicionalmente vinculados en sus expresiones a lo sagrado (fiestas populares en sus ciclos estacionales, ciclos vitales con hitos vividos comunitariamente y ratificados por ritos cristianos y otros, medicina popular muy ligada a lo religioso-supersticioso, juegos, tradiciones musicales, gastronomía, etc.). Además de la bibliografía referida a los pueblos hispánicos en general, se cuenta con investigaciones y encuentros para la actual región castellano-manchega (por ejemplo: las sucesivas *Jornadas de etnología de Castilla-La Mancha* con actas publicadas en la década de 1980) y la provincia de Ciudad Real (M^a P. RAMÍREZ RODRIGO: *Literatura, sociedad y religiosidad popular en el siglo XVIII en Ciudad Real*. Ciudad Real, 1985; *Cultura y religiosidad popular en el siglo XVIII*. Ciudad Real, 1986). Puede verse una buena puesta al día de conocimientos –con un completo repertorio bibliográfico de monografías parciales y de obras de conjunto–, al tiempo que recoge la experiencia investigadora de los autores, en el capítulo de P. RAMÍREZ RODRIGO y J. PLAZA SÁNCHEZ: “La cultura popular”, *La provincia de Ciudad Real*, III: *Arte y cultura* (coords.: L. DE CAÑIGRAL CORTÉS y J.L. LOARCE GÓMEZ). Ciudad Real, 1992, pp. 401-463.

para celebrarlas litúrgicamente y guardarlas el pueblo. Estas fiestas coinciden en parte con las devociones; pero también algunas pueden no sintonizar mucho con la piedad popular; y finalmente, las propias devociones pueden desbordar la agenda oficial, terminando por instituir como fiesta local alguna que no lo era. Quedó advertido en un apartado anterior cuáles eran las fiestas según el calendario litúrgico. En él se remitió al análisis que –en la medida de lo posible– se hará en las siguientes páginas, sobre la relación de aquellas solemnidades oficiales con la piedad del pueblo.

Capítulo 1

EL CULTO A LOS SANTOS. INTERCESIÓN Y PROTECCIÓN

1.1. LOS SANTOS INTERCESORES *PRO ANIMA*.

A propósito de las menciones de santos en los testamentos, podemos distinguir la propia encomendación del alma del testador a santos determinados, por una parte, y las donaciones en favor de centros de culto y cofradías bajo advocación de santos, con encargos de sufragios, por otra. En principio, cabría imaginar que la encomendación puede reflejar más fidedignamente la devoción personal del fiel cristiano, quien viéndose en trance de muerte próxima, querrá invocar libremente a sus santos preferidos como intercesores; mientras que las mandas *pro anima* estarán condicionadas por otros factores como el diferente prestigio de los centros de culto, la costumbre del lugar, y la misma existencia, en la localidad del testador, de ermitas y cofradías dedicadas a unos santos y no a otros.

Sin embargo, lo cierto es que predomina el formulismo en ambas circunstancias: la encomendación del alma a la hora de la muerte y del Juicio; y las mandas a templos y hermandades concretos. En la primera, a causa de las expresiones rituales que tienden a abarcar a todo el conjunto de los santos; y en la segunda, por el afán de no dejar fuera de los encargos piadosos a ningún templo del lugar. En suma, tanto en el momento de encomendarse para impetrar directamente la intercesión, como a la hora de prever una intercesión diferida mediante misas espaciadas en el tiempo (mientras el alma espera en el Purgatorio, purgando sus pecados o las penas pendientes por culpas ya perdonadas), parece que el criterio que prevalece es el de la exhaustividad, más que la voluntad selectiva. Así, resulta difícil valorar qué santos son objeto de mayor devoción.

En todo caso, es al dejar mandas con encargos de sufragios cuando a veces el testamento se hace eco de una carga más personal de devoción, que lleva a privilegiar a algún santo venerado en cierto centro de culto o a través de cierta cofradía (aunque desde luego, habitualmente antes que cualquier santo estará la Virgen María y el recuerdo generoso hacia sus ermitas), o bien a encargar misas en la fiesta de uno u otro santo. La selección por propia voluntad, saliendo de las fórmulas preestablecidas, se produce en particular en lugares donde hay tal cantidad de ermitas y hermandades que resultaría muy difícil dejar bienes a todas.

A) *La encomendación a los santos ante la muerte*, en efecto, no aparece tan diversificada y personalizada en unos u otros intercesores como cabría esperar.

En los testamentos suele haber genéricas encomendaciones del alma en primer lugar a *Dios creador* y a *Jesucristo redentor*, como arriba se dijo; en segundo lugar, a la *Virgen María*; y por último, se implora la misericordia de *los santos de la corte del cielo* de modo general.

Véase a título de ejemplo este testamento de 1481, otorgado por el racionero de Sevilla Juan Fernández de Almonacid. Era natural del partido de Zorita, por tanto, aunque miembro del alto clero sevillano; de hecho, preveía ser enterrado en la “capilla de los arzobispos” junto a su tío el canónigo, en la propia iglesia mayor de Sevilla:

“Primeramente, mando e encomiendo mi anima a Dios Nuestro Sennor que la crió e por su Santisyma Sangre la redimio, e a Nuestra Sennora Santa Maria su Madre, a la qual yo syenpre tengo por syngular abogada e patrona e defensora en todos mis fechos, e a todos los santos e santas de la corte del çielo...”⁴

⁴ 1481, febrero 16, Sevilla. Testamento de Juan Fernández de Almonacid, racionero de Sevilla. Traslado de 1487, agosto 1, Almonacid.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.111, núm. 3, fol. 226v.

El modo de implorar la intercesión por el alma del difunto a los santos y santas de la corte celestial manifiesta el deseo de beneficiarse de su intercesión; pero no por sus propios merecimientos intrínsecos, sino porque, estando ellos gozando ya de la visión beatífica del Señor, se encuentran en posición privilegiada para rogar por el alma del fiel al Salvador, invocando los méritos de su Pasión y muerte. Es la Redención de Cristo lo único que salva:

“... e a todos los santos e santas de la corte del çielo, a los quales todos humillment ruego que les plega suplicar a mi Sennor Ihesu Christo que haga conmigo misericordia por los meritos de su Santisyma Pasyon, e me lieve a lugar donde el su Santisymo nombre ame”.⁵

En nuestra opinión, el renunciar a encomendar la propia alma a un santo u otro en especial, no se debe tanto a la falta de preferencias en la devoción personal, sino más bien al deseo de abarcar a *todos* los intercesores sin omitir a ninguno.

Por otra parte, es posible que esto refleje una cierta manera de pensar, de origen culto y teológico, pero quizás con su calado también en el pueblo cristiano. Sería el pensamiento siguiente: a la hora de la verdad, en el momento clave de la salvación o la condenación eterna, sólo adquiere un auténtico relieve Jesucristo – el Cordero que ha derramado su Sangre por los hombres–; y ante Él, fuera de la Virgen María, no un santo u otro, sino el *cortejo* o *corte* de todos ellos puede suplicar la misericordia de Cristo Juez; al fin y al cabo, son humanos aunque bienaventurados, y por ello se les concibe actuando en común, igualados entre sí a los pies del Hijo de Dios. En cambio, ante infortunios de la vida como las enfermedades, las calamidades que afectan a los campos, etc., entonces sí pueden actuar los santos individualmente; más aún, verdaderamente se especializan en

⁵ 1481, febrero 16, Sevilla. Testamento de Juan Fernández de Almonacid, racionero de Sevilla. Traslado de 1487, agosto 1, Almonacid.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.111, núm. 3, fol. 226v.

atender unas u otras necesidades. Pero no está en sus manos el disponer la salvación o no de los hombres en la eternidad.

Si esta concepción, que proponemos como hipótesis, refleja unas sensibilidades comunes en relación con la función de los santos, que se limitaría *siempre* a ser función de intercesión ante el único Santo aunque Dios les conceda poderes protectores sobre los hombres en sus contingencias terrenales, entonces hay que matizar el carácter supersticioso que se suele atribuir al culto popular a aquéllos.

La invocación a la *generalidad* de los santos para impetrar su intercesión coincide plenamente con el sentido de la *fiesta de Todos los Santos*. Recuérdese que, en contraste con su relieve litúrgico, no hallamos iglesias ni cofradías bajo dicha advocación en el Campo de Calatrava. Pues bien: encuentra su lugar en la preferencia de los fieles que encargan aniversarios anuales por su alma precisamente en ese día, como se indicó arriba. Lo hacen por devoción a toda la corte celestial, a la Iglesia triunfante –quién mejor para interceder que los ya bienaventurados– que reluce deslumbrante junto al trono del Cordero, según las visiones del Libro del Apocalipsis⁶ y según la iconografía medieval del cortejo de santos del Pantocrator tantas veces repetido⁷. Remitimos a lo dicho arriba sobre

⁶ “Después de esto miré y vi una muchedumbre grande, que nadie podía contar, de toda nación, tribu, pueblo y lengua, que estaba delante del trono y del Cordero, vestidos de túnicas blancas y con palmas en sus manos (...). Estos son los que vienen de la gran tribulación, y lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero. Por eso están delante del trono de Dios, y le sirven día y noche en su templo, y el que está sentado en el trono extiende sobre ellos su tabernáculo. Ya no tendrán hambre, ni tendrán ya sed, ni caerá sobre ellos el sol ni ardor alguno, porque el Cordero, que está en medio del trono, los apacentará y los guiará a las fuentes de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos”. Apocalipsis, 7, 9; 14-17. De la liturgia de la Solemnidad de Todos los Santos. Y *vid.* Apocalipsis 7, 2-12.

⁷ No parece que se trate de la traslación del sentido del día de los Difuntos (2 de noviembre) al de Todos los Santos (1 de noviembre), como en nuestros días ocurre, de modo que es en la segunda fiesta cuando los familiares de los difuntos se suelen ocupar

esta fiesta de Todos los Santos, cuando se reflexionó sobre la adecuación o no entre las festividades propuestas por la liturgia y el eco devoto que provocarían entre la gente.

B) Por otra parte, en cuanto a las *donaciones testamentarias “pro anima” a centros de culto o cofradías dedicados a santos*, sería deseable disponer de más testamentos de cara a hacer un estudio sistemático. Tendría interés ver cuáles son los destinos de las mandas, aparte de la iglesia parroquial que es habitualmente el lugar que, por ser el de la sepultura, se beneficia de limosnas para sufragar el propio entierro y las misas u oficios de *corpore insepulto*. Así, según la selección realizada entre diferentes ermitas, o cofradías, cabría valorar las preferencias devocionales de hombres y mujeres.

Ahora bien, los testamentos con que contamos evidencian la voluntad de diversificar a los beneficiarios de mandas piadosas para obtener celebraciones de misas *pro anima* en distintos centros de culto, de manera que tienden a no omitir prácticamente ermita alguna del lugar. Incluso resulta habitual incluir genéricamente la manda “*a los santuarios de la comarca acostunbrados*”.

A pesar de todo, cabe alguna apreciación en la línea indicada. Por un lado, la selección de beneficiarios viene a corroborar el éxito de las devociones que ya reflejaba la estadística de las advocaciones. Y por otro lado, al contrario, en ocasiones es algún santo comúnmente poco venerado al que se distingue, realizando mandas a su ermita o su cofradía.

Por ejemplo: cierta mujer de Torralba dejaba algún dinero (siempre cantidades exiguas, en torno al medio real) a la cofradía de *San Sebastián* (también hay una ermita del santo) y “*a San Bartolomé*”⁸, bajo cuya titularidad existe en Torralba también ermita y cofradía. Pues bien, precisamente, fuera de la

en especial del cuidado de las tumbas y procuran aplicar misas por sus almas –lo último, en menor medida hoy que hace pocos años–.

⁸ 1496, julio 19, Torralba. Testamento de Catalina Gomes. A.H.N., OO.MM., Cтва., Secc. Diplomática, Carp. 469, núm. 372 bis.

veneración a la Virgen, en el conjunto del Campo de Calatrava ambos santos son los primeros en número de advocaciones, aunque San Bartolomé se sitúa detrás de San Juan Bautista en cantidad de ermitas consagradas.

La testadora dejaba también limosnas a *Santa María de la Concepción*, una ermita de la villa objeto de mucho fervor y también atendida por una cofradía. Pero curiosamente, pidió a sus cofrades que dijeran en su memoria una vigilia y una letanía no con ocasión de fiesta alguna de la Virgen, como parecería lógico, sino el *día de San Andrés*, el 30 de noviembre. Esto revaloriza algo el culto al santo apóstol hermano de Simón Pedro, que si bien tenía seis ermitas dedicadas en el Campo de Calatrava, que no son pocas, sólo contaba con tres cofradías que le dieran culto. Aún habría que añadir en el haber de San Andrés la “antigua” feria porcina celebrada en Villarrubia el día de su fiesta.

La misma mujer mandaba igualmente alguna limosna al *hospital de San Pedro* en Torralba. Y por supuesto, no olvidaba la *iglesia mayor de Santa María La Blanca*, donde iba a ser enterrada.

Este testamento sólo dejaba de lado, sin prever manda alguna para ellas, las cofradías en honor de San Bernabé y de Santa María de Agosto. Ahora bien: la testadora, Catalina Gomes, sí incluyó otra serie de centros de culto externos a la villa y su término: los más cercanos, *Santa María de las Cruces* y *Santa María del Monte*; y más allá, otros –marianos o no– como *Santa Olalla* o *Eulalia* de Barcelona, así como el Convento de Calatrava.

Igualmente, en otras ocasiones en que –junto a “los otros santuarios acostunbrados de la comarca”– el testador menciona específicamente alguna ermita o cofradía, ocurre que se ve robustecida la devoción por algún santo poco atendido habitualmente. En Almagro, la selección era forzosa –lo que nos deja ver preferencias en la piedad–, pues la villa era sede de una amplia variedad de ermitas y cofradías. Contabilizamos hasta diez ermitas y dieciocho cofradías almagreñas como mínimo, y además habría que tener en cuenta los hospitales. Pues bien, la testadora almagreña Francisca Rodríguez, que recuerda a la Virgen

en una sola ermita local, además de legar limosnas a santuarios marianos renombrados se muestra devota de *Santa Catalina*, a cuya cofradía hace encargo de misa y deja un pedazo de viña, en igualdad con otra cofradía que es mariana, la de Santa María La Mayor (de hecho, cada cabildo se convertiría en propietario de una mitad de la viña)⁹.

No se contaba entre los santos más venerados en el Campo de Calatrava esta mártir alejandrina, a tenor del número de advocaciones que encontramos (Santa Catalina tiene dos cofradías de su nombre, la de Almagro y la de El Moral; una ermita, en El Moral; y la iglesia parroquial del lugar de Tirteafuera). La celebración obligada de su fiesta, recordémoslo, había sido quitada del calendario en la archidiócesis de Toledo.

Así, Santa Catalina es una santa de fervores minoritarios en el Campo de Calatrava, pero lo cierto es que se concentran preferentemente en el área oriental de esta “provincia” de la Orden (Almagro y El Moral), aunque se le tributaba culto, sin duda, en la pequeña población de Tirteafuera, más bien en la zona suroeste¹⁰.

- En el contexto de la información suministrada por los testamentos, y la búsqueda de santos intercesores, encontramos que se ve matizado el elenco de cultos a santos que habíamos documentado a partir de las advocaciones.

Este matiz atañe a *santos fundadores de Órdenes Mendicantes u Órdenes religiosas* en general, cuya instalación en el señorío de la milicia calatravense no fue en absoluto favorecido por ésta, como se sabe. La clave está en que el núcleo de realengo de Villa Real (después Ciudad Real, a partir de mediados del siglo XV) sí pudo ejercer influencia religiosa sobre muchos fieles, influencia de un tipo

⁹ 1446, mayo 23, Almagro. Testamento de Francisca Rodríguez, vecina de Almagro, viuda de Bartolomé Rodríguez Galindo.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.252, núm. 9, s.f.

¹⁰ Entre Almodóvar y Cabezarados, ya en las primeras estribaciones de Sierra Morena aún en la Meseta.

muy característico y común a las líneas de espiritualidad de la época en las ciudades y su entorno (pluralidad de cultos, nuevos modelos de perfección cristiana, afincamiento de órdenes religiosas urbanas, etc.).

En efecto, habíamos encontrado lagunas significativas al respecto, en función de la escasez de advocaciones de San Francisco para iglesias parroquiales, ermitas, hospitales, cofradías (no hay ninguna de Santo Domingo, en todo caso). Incluso ello permitía extraer conclusiones sobre los modelos de santidad vigentes en este Campo de Calatrava, impermeabilizado en cierto modo a los nuevos ideales de perfección (el de la caridad, la pobreza, la predicación, la cercanía al laicado..., representado por San Francisco).

Pues bien: hemos de admitir que, a partir del manejo de algunos –pocos– testamentos procedentes del Campo de Calatrava y, en particular, del núcleo más importante del gobierno de la Orden, la villa de Almagro, esa imagen anterior ha de verse moderadamente corregida. Un varón testador en 1401 encargaba *misas pro anima* en un número de 20 al *Convento de San Francisco en Villa Real* (entre las que debía en penitencia y las solicitadas por su alma y por las de sus padres y abuelos), existente en esta localidad desde 1263¹¹. No hay referencia alguna al Convento de Santo Domingo, quizás por ser de fundación muy reciente (1399)¹².

También hacía el mismo encargo a la *iglesia parroquial de Santiago en Villa Real*¹³. Si este templo parroquial había podido proyectar la devoción por su patrono fuera de la población, hacia el ámbito dominado por la Orden de Calatrava (en cambio, las otras dos parroquias del realengo, San Pedro y Santa María, no eran objeto del mismo fervor), esto matiza también la impresión de una carencia: recordemos que el número de advocaciones de Santiago registradas por

¹¹ L.R. VILLEGAS DÍAZ: “Ciudad Real en la Edad Media”, en *Historia de Ciudad Real. Espacio y tiempo de un núcleo urbano* (dir.: M. ESPADAS BURGOS). Toledo, 1993, p. 150.

¹² L.R. VILLEGAS DÍAZ: “Ciudad Real en la Edad Media”, p. 151.

¹³ 1401, mayo 5, Almagro. Testamento de Pedro Ruiz, vecino de Almagro. Traslado de 1401, octubre 21, Almagro. *Ibid.*, Carp. 466, núm. 283.

nosotros en el Campo de Calatrava no hacía honor a la importancia del Apóstol en la mentalidad religiosa hispana.

La misma persona no olvidaba dejar una limosna a la *Orden de la Trinidad*, muy admirada y asistida por las gentes y estimada en la Iglesia desde que fue creada.

Es esta popularidad general la que hay que aducir en esta ocasión para explicar la manda dejada a esa Orden religiosa (además, lo expresa el testamento en un contexto de mandas rituales, establecidas, y no relacionadas con objetivos locales: "... e a la Crusada del rey, e a la Trinidat e a Santa Olalla de Barçilona, cada sendos maravedis"). En efecto, la donación no es realizada bajo la influencia de la cercana Villa Real con sus corrientes religiosas, las habituales en una población urbana y bajo una jurisdicción eclesiástica ordinaria, puesto que los Trinitarios no tuvieron casa conventual en la villa. En cambio, sí hubo Convento de los Mercedarios desde 1384¹⁴, pero el testador omite el recuerdo para esa institución. De hecho, no es raro que aparezca la misma enumeración, en los testamentos, incluyendo correlativamente como beneficiarios a "Santa Maria de Guadalupe e a la Trenidad e a la Crusada e a Santa Olalla de Barcelona...", como se vio arriba en otra disposición del siglo XV. La devoción hacia *Santa Eulalia* de Barcelona es una constante también¹⁵.

¹⁴ L.R. VILLEGAS DÍAZ: "Ciudad Real en la Edad Media", p. 151.

¹⁵ La difusión del culto a la mártir Eulalia de Barcelona se produjo con mucha mayor lentitud que en el caso de su homónima emeritense, pues ésta era conocida en la Alta Edad Media ya fuera de la Península, mientras que aquélla fue venerada durante mucho tiempo (lo era ya en el siglo VII) sólo en la diócesis de la propia Barcelona. Se empezó a extender su popularidad a raíz de la invención de sus reliquias a fines del siglo IX y de la inserción del relato de su pasión en el Pasionario hispánico.- J. FERNÁNDEZ CONDE: "Religiosidad popular y piedad culta", en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. GARCÍA-VILLOSLADA), II-2º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, p. 311.

Para Teodoro A. López López, en realidad Santa Eulalia de Barcelona es Santa Eulalia de Mérida, virgen y mártir (c. 292-c.304). Los desdoblamientos aparecen en la Plena Edad Media (se habla de la "Eulalia romana" y la "Eulalia de Barcelona"), a la vez que su hagiografía apócrifa carga las tintas de sus suplicios. Están plenamente documentados su vida en Mérida, su martirio y el culto a sus restos en la misma ciudad, hasta el siglo VII al menos, así como su fiesta en el calendario visigótico mozárabe. Tras

Igualmente, hay un recuerdo excepcional al apóstol San Bernabé, aunque muy explícito y rotundo, que se debe a un religioso y caballero calatravo, el comendador frey Sancho Sánchez de Ávila –de Benavente y Almadén–. Una donación *inter vivos* que hace al Convento de Calatrava en 1438 está condicionada al cumplimiento de ciertos encargos de misas por parte de la comunidad de freiles, y el principal consiste en la celebración solemne de una misa de *requiem* cantada anual, por él mismo, el día de San Bernabé apóstol (11 de junio). La primera habría de celebrarse ya en la primera fiesta del santo después del día de la donación (4 de junio). El Prior del Convento, al responder con la promesa de hacerlo, añadía el propósito de que cada año en la fiesta de San Bernabé todos “saldran” a cantar un responso sobre la sepultura del donante, que estaba ya terminada de hacer en la iglesia del Convento¹⁶.

la invasión musulmana, la ocultación de las reliquias hace que diferentes autores las localicen en Barcelona, Elna, Oviedo, Mérida. Santa Eulalia de Barcelona se celebraba el 12 de febrero, y Santa Eulalia de Mérida el 10 de diciembre, tanto en el rito hispano-mozárabe como en el romano.- T.A. LÓPEZ LÓPEZ: “Eulalia de Mérida”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI, G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*. Madrid, 2000, I, pp. 738-741.

¹⁶ 1434, junio 4, Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 467 P, núm. 316.

1.2. FIESTAS DE SANTOS ASUMIDAS POR LOS CONCEJOS.

A veces puede encontrarse alusiones a *fiestas realizadas en honor de ciertos santos, sufragadas por los concejos*, que los visitantes calatravos desapruban a causa del gasto público realizado.

Por ejemplo, en la villa de Huerta de Valdecarábanos, del arciprestazgo de La Guardia (arcedianato de Toledo), celebraban en particular las fiestas de San Marcos y de San Antón, aunque ninguno de ellos era titular de la iglesia parroquial (lo era San Nicolás), ni –que sepamos– de ermitas ni cofradías de la villa¹⁷. Por otro lado, era fiesta prescrita por la Iglesia la de San Marcos, como Evangelista, pero no la de San Antón. El dato es un testimonio de la importancia que tenían estos dos cultos tan ligados al mundo rural, y de la oficialización local de festividades no establecidas como tales en la Iglesia en general.

Pero además, lo que resulta de mayor interés es que la visita refiere en parte cómo se celebraban esas fiestas. No habríamos tenido noticia de ello de no ser por la inspección de carácter económico hecha por los visitantes generales de la Orden de Calatrava (“visita” a las cuentas del concejo), y en particular porque encontraron unas irregularidades en los gastos –que ellos juzgaron inaceptables– debidas precisamente a tales celebraciones en honor de los santos.

El honrar a San Antón, con su patronazgo sobre los animales y el fuego, y a San Marcos, coincidente su festividad con la costumbre de las “Letanías

¹⁷ Documentamos una cofradía de Santa María Magdalena, únicamente; tenía a su cargo un hospital.- 1510, agosto 17, Huerta de Valdecarábanos. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.108, núm. 2, fol. 4v. Y la ermita dedicada a Santa María del Socorro.- Ibid., fol. 3v.

Mayores”¹⁸, se convertía en una ocasión para dar *limosnas y caridades*. También parece que se realizaban gastos para *indultar a ladrones* formalmente acusados de hurto; no por vía de justicia, sino de manera voluntaria o arbitraria. Es posible que el concejo sufragara con sus propios bienes la multa o indemnización debida por el ladrón. En todo caso, estas costumbres asociadas a las fiestas de los citados santos, y también de “otros santos”, fueron denunciadas como indebidas por parte de la Orden, que prohibió realizar tales gastos a los oficiales del concejo de la localidad:

“Otrosy fallamos en las cuentas del dicho conçejo que en cada un anno de los bienes del conçejo se gastan *en las fiestas* de Sant Marcos e Santo Anton e otros santos y en *dar limosnas* a personas y en *escusar algunos ladrones* que fassen furtos a personas partyculares, contra toda justicia salvo voluntariamente. Por tanto, de parte de sus altezas vos mandamos que de aqui adelante non se gasten de los bienes del dicho conçejo en las dichas fiestas *ni en caridades* ni en dar limosnas ni escusar ladrones, cosa alguna, con apercibimiento que quanto de otra manera gastaredes, lo pagareys al dicho conçejo de vuestros propios bienes e sereys punidos e castigados”¹⁹.

Estas celebraciones se asemejan, por los componentes citados, a las que a veces se vinculaban a las fiestas “votadas”. Sin embargo, dudamos de que éste fuera el caso. Si los días de San Marcos y San Antón hubieran sido objeto de “votos” hechos colectivamente por el pueblo, seguramente los visitantes calatravos habrían respetado la costumbre. En todo caso, en lugar de la condena global, podrían haber distinguido la práctica de dar caridades, que era muy habitual como componente devocional de los votos, del uso mucho más extraño de “excusar ladrones”, reprobable a los ojos de la autoridad señorial. En efecto, comúnmente se aceptaba el carácter obligatorio de un voto suscrito por la comunidad, a modo de compromiso incluso legal con el santo del que se tratase;

¹⁸ *Vid. infra.*

¹⁹ 1502, mayo 22, Huerta de Valdecarábanos, mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 17, fol. 217r.

de hecho, sólo podía ser dispensado o modificado por el obispo o el papa²⁰. La denuncia y prohibición de los visitadores pudiera reflejar una costumbre no establecida por voto formal; o bien, un exceso de los usos que en su momento tuvieron su origen en un voto. En todo caso, la costumbre de excusar ladrones no la hemos encontrado integrando las fiestas sí reconocidas como votadas, tal como a continuación se verá.

²⁰ W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 49.

1.3. LOS VOTOS LOCALES EN HONOR DE LOS SANTOS.

Vamos a indicar los “votos” *de fiestas de santos* documentados para villas y lugares del Campo de Calatrava a partir de las “Relaciones” de Felipe II. Cuando sea posible, pretendemos combinar los datos procedentes de esa encuesta con la información que, por nuestra parte, hayamos podido obtener de las visitas de las últimas décadas del siglo XV y primeras del XVI.

Según se ha advertido ya, el dato de las “Relaciones” se ha de tomar con cautela porque habitualmente ignoramos desde cuándo se guardaba la correspondiente fiesta del santo por voto; es decir, es difícil conocer si se trata de usos próximos al último cuarto del siglo XVI, o bien podemos situarlos antes, al menos al final del siglo XV y comienzos de la siguiente centuria. Los informantes, que redactan sus respuestas entre 1575 y 1578, no suelen indicar cuándo comenzó a observarse el voto, salvo excepciones. A veces lo hacen por la proximidad a su propia época de los hechos que causaron la promesa (normalmente, desastres naturales); otras veces indican que es muy antiguo, que no se tiene memoria de cuándo comenzó, etc.

En realidad, el elenco de santos cuyas fiestas son votadas corresponde plenamente a la Edad Media, habitualmente. Y en algunos casos, la erección de ermitas, cuya fecha aproximada de construcción sí podemos conocer a través de las visitas, nos permite sugerir la fecha del voto hecho al mismo santo, y situarlo, por lo tanto, entre las costumbres religiosas medievales de la zona.

Como se sabe, el voto es una promesa hecha colectivamente por un pueblo a un santo o a Dios (en el caso de las fiestas de la Cruz) o a la Virgen, consistente en observar prácticas piadosas en su día. Pueden estar causados por la devoción genérica del pueblo –son los menos, aunque se trata de casos muy significativos–, pero casi siempre se relacionan con desastres naturales: su amenaza o el peligro real sufrido llevan a establecer estos compromisos de honrar a un santo al que se suplica o se agradece la protección. “Los votos se hacían antes de que sobreviniera la catástrofe, para protegerse de ella; en el curso de la misma, para detenerla; o, una vez sufrida, en acción de gracias porque hubiera cesado y como prenda de protección para el futuro”²¹. Dicho de otro modo: se agradecían favores, a veces con la conciencia muy viva de haber ocurrido auténticos milagros, o bien se ofrecían promesas como una especie de propiciación. Y también se procuraba evitar el disgusto del santo y su castigo, que sobrevendría al pueblo entero por no guardar la fiesta votada, si es que había habido relajación en la observancia o en el fervor. En efecto, así ocurrió en la villa de Cabezarados (el testimonio es excepcional): cierto “voto antiguo” había empezado a ser olvidado, y la santa ofendida reaccionó permitiendo el mal por el cual había sido votada su fiesta, lo que despertó la renovada devoción de los lugareños por guardarla²².

Los peligros o desgracias que los informantes de las “Relaciones” narran son las pestes o pestilencias; la salud; las plagas de langosta, de pulgón, del gusano u oruga de la vid; los temporales, tormentas o trombas de agua; el pedrisco; la sequía o necesidad de agua.

²¹ W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 49.

²² Se trata de Santa Quiteria, votada por la rabia en Cabezarados, “el qual voto es muy antiguo”. Se cuenta en 1575 un suceso ocurrido hacia 1535: había habido “alguna remisión en el guardar el dicho voto”, y un lobo rabioso mordió a un joven (murió después de una larga agonía) y a muchos animales en la dehesa de la villa. “... lo qual visto por los vecinos desta villa de alli adelante han guardado e guardan el dicho voto antiguo con mucha devocion e hacen procesion solemne e se da de comer a todos los pobres...”. 1575, diciembre 21, Cabezarados, Resp. 52.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p.144.

Los contenidos del voto son religiosos: incluyen prácticas culturales litúrgicas (misa y vísperas) o paralitúrgicas (procesión); de caridad (reparto de comida y bebida a pobres), y de ascesis (peregrinación, velas nocturnas de oración). Esos contenidos religiosos, lógicamente, derivan –o los llevan añadidos de por sí– en elementos lúdicos festivos, folklóricos, de carácter cívico: piénsese en la romería en torno a la ermita del santo en la que se vela, la propia reunión para velar y pernoctar, la concurrencia unida al hecho de acudir a la feria que a veces se celebra en la misma fecha. Todo se hace colectiva o comunitariamente, pues el voto consiste en una promesa y un cumplimiento colectivos por naturaleza –como lo es el beneficio agradecido o esperado–, así que la convivencia acompaña las prácticas devocionales, y en muchas ocasiones se produce en el contexto de formas y lugares para pasar el día que son diferentes de los cotidianos, con todo lo que ello supone en el terreno de las emociones humanas.

Durante la jornada votada en honor del santo o santa se trataba, sobre todo, de guardar la fiesta sin trabajar (“holgando”) y con actos litúrgicos: en esencia, la misa, pero también en ocasiones se incluía el rezo de vísperas solemnes, a la tarde del mismo día. Podía haber vigilia, aunque no necesariamente, y entonces en la jornada anterior se acudía también a las vísperas, que eventualmente se cerraban con el canto de la *Salve* y con *velas* de oración en santuarios. La procesión era otro elemento que en ocasiones integraba la celebración: o bien se sacaba la talla del santo desde la iglesia mayor (podía tener su propia capilla en el templo, o sólo un altar) para pasearlo por el pueblo; o se acudía a una ermita próxima a la localidad; o bien se trasladaban las gentes a una ermita o al templo parroquial de otra villa cercana. Y en tercer lugar, podían haber prometido también los concejos dar caridades ese día, de pan y vino, o de pan, a todo el pueblo o sólo a los pobres,

etc. No era habitual obligarse a guardar ayunos o abstinencia de carne, aunque en ocasiones sí se hacía²³.

Reseñamos esquemáticamente en la tabla que sigue los votos de los santos²⁴; los de la Cruz se han indicado antes; los de la Virgen se verán después. Santos que hemos clasificado en las mismas categorías utilizadas al estudiar las advocaciones, con el fin de facilitar la comparación.

Lo ideal sería limitar la recogida de los datos a aquellos casos en que sepamos fehacientemente de su “antigüedad”, porque entonces se podría retrotraer la costumbre, documentada entre 1575 y 1578, al menos a la primera mitad del siglo XVI. Pero al no disponer siempre de la referencia cronológica, optamos por recordar todos los votos, de un modo sistemático. Por otro lado, incluso los más tardíos no habrían de ser despreciables como signo de piedad del siglo XV: pueden responder a devociones anteriores en la zona, aún cuando en determinados lugares no hubieran cristalizado todavía en la promesa de guardar la fiesta.

Además de registrar el santo votado, en cuanto a otra serie de aspectos sólo indicamos sucintamente datos que resulten significativos:

1) La razón o el fin de haberse votado guardar el día: la razón o causa, cuando fue por motivo de una catástrofe realmente ocurrida; la finalidad, si era

²³ En Fuencaliente, los votos de San Sebastián y de la conversión de San Pablo consistían en que en las vísperas de no se comía carne y se ayunaba, y en el día propio de estos santos se abstenían de trabajar y guardaban la fiesta. Fue un voto “por la pestilencia que en algun tiempo hubo en el pueblo”, y estas prácticas se observaban “de mucho tiempo a esta parte”.- 1575, diciembre 20, Fuencaliente, Resp. 51.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 257.

²⁴ Recordamos que se ha utilizado la edición que se viene citando, donde figuran las poblaciones por orden alfabético: C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*. Madrid, CSIC, 1971. Los datos aparecen sobre todo en las Respuesta numerada como 52, pero también a veces en la 51. Las fechas de las informaciones enviadas a Felipe II se escalonan entre 1575 y 1578, aunque hay unas pocas también de 1579.

para garantizar una protección. Hay que tener en cuenta que en algún caso se indican todos los motivos de forma genérica y no para cada voto²⁵.

2) Cuándo se votó la fiesta, o en su defecto, el carácter reciente o antiguo del voto.

3) El modo de celebrarlo. Omitimos el elemento esencial, “guardar la fiesta” sin trabajar, porque se presupone, si los informantes de las “Relaciones” no especifican nada más en ese campo.

4) Interesa distinguir si ya de por sí era obligado guardar el día del santo como fiesta eclesiástica. A veces lo era, pero aún así los concejos lo votaban llevados por la devoción o por los motivos citados. Por ello, junto al nombre del santo, si la suya era una fiesta de las fijadas preceptivamente en la Iglesia y en concreto en la archidiócesis de Toledo, lo indicamos (*Fta. Igl.*)²⁶. El voto de honrar piadosamente a un santo cuya fiesta ya era obligada en la liturgia y para los fieles, supondrá normalmente *añadir prácticas* religiosas colectivas en ese día, supuesto que ya se cumple lo debido (desde la víspera y en el día propio: oficios divinos, abstención de trabajar, misa mayor). Y desde luego, indica el énfasis popular en la acogida de una fiesta eclesiástica.

Agregamos un dato más (5): la existencia o no de la misma advocación en la localidad, dando nombre a su iglesia parroquial (I.P.), a ermitas bajo jurisdicción de la villa o lugar (E), a cofradías (C) y a hospitales (H).

²⁵ En Tirteafuera no se especifica la vinculación entre cada voto y cada suceso o motivo. Tras mencionar cuáles son los ocho votos, los informantes dicen globalmente que “dichos votos se votaron por necesidad de infortunios que han sucedido en el dicho lugar como ha sido la pestilencia y langosta, y por necesidad de agua y por otras necesidades”.- 1575, diciembre 5, Tirteafuera (lugar de Almodóvar), Resp. 52. C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*. Madrid, 1971 *Relaciones...*, p.509.

²⁶ *Vid. supra*. Se trata de las fiestas fijadas en el Sínodo Diocesano de Alcalá de 1336; se reitera un listado que suprime algunas en el libro sinodal de don Blas Fernández de Toledo de 1356; añaden otras los Sínodos de Cisneros, de 1497 y 1498 (en Alcalá y en Talavera); y a comienzos del siglo XIV el Concilio provincial de Peñafiel de 1302 había introducido como fiesta obligada para toda la provincia toledana la de San Ildefonso.

Ello permite estimar si hay centros de culto específicos del santo, o asociaciones, lo que significaría una devoción aún mayor (pero si no los hay, tan sólo una imagen de dicho santo también puede ser muy venerada en la iglesia parroquial). Y aunque no es posible establecer relaciones de causa-efecto entre la votación de una fiesta y el levantar una ermita en honor de ese santo, sí resulta de interés enlazar la información de las “Relaciones” con nuestras fuentes de las visitas de la Orden de Calatrava desde el final del siglo XV: a veces, el tener una cofradía documentada en esta época servirá para situar cronológicamente el origen de un voto en honor del mismo santo, sobre todo si la suya no es una fiesta oficial de la Iglesia. Las cofradías pueden surgir, en efecto, para ayuda y garantía de que se realicen los actos previstos por el voto por la devoción común.

Por ejemplo, es el caso de determinada “cofradía de la caridad de San Bartolomé” existente en Santa Cruz de Mudela, que evidentemente está relacionada con la práctica piadosa votada de ofrecer una caridad a los pobres en el día de este apóstol, en memoria del cese de cierta epidemia. El dato del voto, explícitamente, con su motivo y su contenido específico, lo conocemos por la vía *tardía* de las “Relaciones”, pero coincide con la noticia sobre esa cofradía, así nombrada, que aportan las visitas del final del siglo XV y los inicios del XVI: así, podemos saber que, en efecto, este voto de San Bartolomé era antiguo, como dice el informante de las “Relaciones” en 1576; pero más aún, estamos en condiciones de afirmar que *no es posterior a 1499*.

El cuadro que sigue, por lo tanto, recoge sistematizadamente los datos de las fiestas votadas según las “Relaciones”, pero combinando esa información con la que poseemos por visitas de época anterior, y también con el calendario de las fiestas de guardar fijadas en la archidiócesis de Toledo, pues tiene interés observar si ciertas fiestas *no* oficiales terminan siendo guardadas en muchos lugares, y si aún fiestas que *ya* son de guardar se enriquecen con prácticas piadosas añadidas por la comunidad, para honrar al santo de una forma más especial en prenda de su socorro.

TABLA XXXV:
NOTICIAS SOBRE VOTOS DE SANTOS EN EL CAMPO DE CALATRAVA

Santos	Localidad	Causa / fin	Antigüedad	Modo celebración	Advoc. en la localidad
ÁNGELES					
ÁNGEL DE LA GUARDA ²⁷	Saceruela				
S. MIGUEL "S.Miguel de Mayo" ²⁸	Argamasilla			No tiene vigilia	
FAMILIARES de JESÚS y de LA VIRGEN					
STA. ANA	Almodóvar	Devoción por ser madre de la Virgen	Años pasados	Procesión. Imagen y altar en igl. parr.	
	Carrión	"	1573		
	Daimiel	"	[2ª mitad s. XV] ²⁹	Misa y vísperas los cofrades	E - C
	Luciana	Por la fertilidad de tierra estéril			E
	Miguelturna				

²⁷ Es una conmemoración muy infrecuente. En Occidente, se impuso la celebración (sin festividad) el 2 de octubre; en Bizancio, se recordaba a los ángeles custodios, o de la guarda, todos los lunes.- G. DAIX: *Dictionnaire des saints*. París, 1996, p. 61.

²⁸ Es el día de la Aparición de San Miguel Arcángel en el Monte Gargano, el 8 de Mayo.

²⁹ Una cofradía de "los santuarios de Santa Ana y la Magdalena" nos es conocida al menos desde 1491. Lo lógico es que el voto, hecho por devoción, fuera parejo a la construcción de la ermita.- 1491, abril 11, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 9, fol. 184r.

	Puertollano	Devoción	[2ª mitad s. XV] ³⁰	No procesión (sí la hay en resto de votos de la villa)	E - C
	Saceruela			Tiene capilla en igl. parr.	
	Tirteafuera	Devoción e infortunios			
S. JOSÉ ³¹	Bolaños	Devoción a instancias de un predicador dominico	Relativmte. reciente		
	Calzada		1576		
	Miguelturra				
	Valenzuela	Temporal			
APÓSTOLES (Fta. Igl. en todos los casos)					
S. BARTOLOMÉ	Santa Cruz de Mudela	Pestilencia ocurrida	[antes de 1499] ³²	Se da caridad a todo el pueblo, en especial a los pobres	C (cfría. "Caridad de San Bartolomé")
S. MATEO	Manzanares				
S. FELIPE Y SANTIAGO (el Menor)	Calzada	Gran sequía Hubo lluvias tras votar fiesta →	29 abril 1526 [día santos: 1 myo]	Procesión a ermita Nra. Sra. de la Yunquera (a 1 legua en dehesa)	
	Caracuel				
	Villarrubia				

³⁰ En 1491 ya existía la ermita de Santa Ana de Puertollano y una cofradía homónima que la atendía. A ese año se remiten noticias dadas en una visita de 1493.-1493, mayo 10, Puertollano. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 21, fol. 178r.

³¹ El Sínodo de la archidiócesis de Toledo celebrado en 1497 en Alcalá prescribió su celebración solemne, pero no la obligación de guardarla el pueblo.

³² Conocemos que en agosto de 1499 ya existía la "Cofradía de la Caridad de San Bartolomé" de esta villa (hay referencia a esa fecha en 1502, enero 5. Santa Cruz de Mudela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 23, fol. 36). Y es evidente, dado el nombre que tiene, que la hermandad surge en estrecha relación con el voto de dar la caridad en la fiesta de San Bartolomé, como recuerdo agradecido del socorro del santo cuando se propagó esa epidemia de peste.

S. SIMÓN y SAN JUDAS	Calzada	Hambre, pestilencia, gusano y langosta	Muy antiguo ³³ [antes de 1486] ³⁴	Dan caridad de pan y vino	C (“cfr. de S. Simón” o de ambos)
S. PABLO (Conversión de S.Pablo) 25 enero ³⁵	Fuencaliente (con voto S. Sebastián)	Pestilencia	Antiguo	Víspera: ayuno y abstinencia carne. Día: guardan.	
S. BERNABÉ	Manzanares				
EVANGELISTAS (Fta. Igl. en todos los casos)					
S. MATEO (<i>Ut supra</i>)					
S. MARCOS	Caracuel				
	Santa Cruz de Mudela	Por la langosta		En su día no se come carne	E - C
	Tirteafuera	Devoción e infortunios		Procesión a la igl. S. Juan, de Cabezarados	
	Villarrubia				E
S. LUCAS	Ballesteros	Pestilencia ->	1508		
MÁRTIRES					
STA. BÁRBARA	Tirteafuera	Devoción e infortunios		No se ayuna	
S. BLAS	Calzada	Por devoción			E
	Tirteafuera	Devoción e infortunios		No se ayuna	

³³ “de antiguo tiempo, tanto que memoria de hombres no es en contrario”.- *Relaciones...*, p. 162.

³⁴ Ya en 1486 nos es conocida la cofradía de San Simón en Calzada. La referencia en 1491, febrero 22, Calzada. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 5, fol. 87v. Después aparecerá con el nombre de “San Simón y San Judas” en otras visitas.

³⁵ El hecho de ser, no la fiesta de San Pablo (29 de junio), sino la de la Conversión de San Pablo (25 de enero), explica el voto *conjunto* con el de San Sebastián (20 de enero), por la peste, una epidemia que bien pudo extenderse durante ese mes invernal: “... de mucho tiempo a esta parte la vispera de Señor San Sebastian y de la Conversion de Señor San Pablo no se come carne, y son días de ayuno, y sus días propios los guardan y los huelgan por voto que hicieron por la pestilencia que en algun tiempo hubo en el pueblo”.- 1575, diciembre 20, Fuencaliente, Resp. 51.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 257.

STOS. “CARITO” y JULITA (S. Quirce o S. Quirico y Sta. Julita)	Argamasilla (“San Carito y Julita”)				E
	Puertollano (“S. Ciles” ³⁶)	Por devoción			
STA. CATALINA (Fta. Igl., pero no d. 1356)	Tirteafuera	Devoción e infortunios		No se ayuna	I.P.
	Luciana			No hay vigilia ni se ayuna	
STOS. COSME y DAMIÁN	Bolaños	Peste			E
S. GINÉS (S. Genesio de Arlès)	Luciana	Por la langosta que se comía los panes		No tiene vigilia ni se ayuna	
S. JORGE	Daimiel	Por helada que destruyó panes y viñas			
S. PANTA- LEÓN	Malagón (con S. Gregorio Nacianceno)	Langosta y pulgón			
STA. QUITERIA (Fta. Igl.³⁷)	Cabazarados	Rabia	Antiguo (reafirmado c. 1535: hubo castigo por no guardar el voto)	Procesión solemne. Comida a pobres. Come el pueblo en casa prioste (pago a escote)	C
	Carrión	Abogada rabia	Antiguo		E

³⁶ Hemos identificado al “San Ciles” cuya fiesta se votó en Puertollano para su día, 16 de junio, (según las “Relaciones”) con Quirico, que es también Quirce o “Carito”, porque la fiesta de San Quirce-Quirico es el 16 de junio, niño mártir junto con su madre Santa Julita. En este día, hay calendarios que lo citan como San Quirino o San Ciro. (Dom Ph. ROUILLARD: *Diccionario de los santos de cada día*. Madrid, 1989, pp. 195 y 272). La confusión entre “Ciro” y “Ciles” es muy posible, y el día de celebración coincide. Se suele identificar como el patrono de los niños.

³⁷ Introducida como fiesta (el 22 de mayo) tardíamente, en 1481, pero sólo en la liturgia: no la tenía que guardar el pueblo.

	Daimiel			Fta. Cofradía: Misa y vísperas	C-E
	Puebla de Don Rodrigo	Rabia			
S. SEBASTIÁN (alguna vez: S. Sebastián y S. Fabián)	Almodóvar	Peste	Antiguo ³⁸	Procesión del pueblo a la ermita, a vísperas y misas	C-E-H
	Cabazarados	Peste ->	c. 1545		
	Calzada	Devoción	[¿fin siglo XV?] ³⁹		C-E
	Caracuel				
	Carrión	Pestilencia	Antiguament e [¿fin s. XV?] ⁴⁰		E-C
	Corral de Caracuel				C
	Fuencaliente	Pestilencia <i>con conversión S. Pablo</i>	“de mucho tiempo a esta parte”	Víspera: abstincia carne y ayuno	E
	Luciana	Pestilencia y enfermedades que ha habido			
	Malagón	Peste	[¿fin siglo XV?] ⁴¹		E
	Manzanares				E-C

³⁸ Conocemos la existencia de la cofradía y la ermita de San Sebastián de Almodóvar desde 1500 (A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.110, núm. 9, fol. 47).

³⁹ Hay visitas dirigidas a la cofradía ya desde 1486; la ermita la documentamos después, desde 1510. Pero no podemos saber si la cofradía inicialmente se constituyó por el mismo motivo que el voto (y entonces, éste dataría de las últimas décadas del siglo XV), o por una devoción común a las poblaciones de todo el Campo de Calatrava y más general, como se sabe. El pueblo pudo decidir guardar la fiesta de San Sebastián, como abogado de la peste tan acreditado, en cualquier momento, acuciado por una epidemia o no, y existiendo cofradía y ermita del santo o no.

⁴⁰ Las visitas calatravas indican que la ermita se estaba construyendo aún en 1493; ya antes había cofradía (1491 al menos).

⁴¹ La ermita existe ya al menos en 1500, pero el voto podría ser posterior.

	Miguelturra		[¿c. 1530?] ⁴²		E
	Piedrabuena	Pestilencia ->	c. 1555		E
	Los Pozuelos	Por ser advocación del pueblo			I.P.
	Puebla de Don Rodrigo	Pestilencia			E
	Puertollano	Devoción, por ser abogado de la peste ⁴³	Procesión general		E
	Saceruela	Pestilencia ->	1507		E
	Santa Cruz de Mudela	Pestilencia (con S.Nicasio)	[¿antes de 1499?] ⁴⁴		E - C
	Villarrubia		[¿c. 1490?] ⁴⁵		E-C-H
RELACIÓN CON LA VIDA MONÁSTICA					
S. ANTÓN o S. ANTONIO ABAD	Caracuel				
	Carrión	Por ser abogado del fuego y de los animales	No hay noticia desde cuándo “se huelga”		
	Corral de Caracuel				C - adv. en E.Sta. Magdalena

⁴² Por las visitas de la Orden, sabemos que no está terminada de construir en 1538, pero también que, aún así, ya por entonces la gente acude a oír misa allí el día de la fiesta del santo; es decir, ya guardan la fiesta, algo que sólo se hace por el voto, puesto que no es preceptiva de la Iglesia.

⁴³ El voto de la fiesta de San Sebastián no se debe a una peste. En cambio, en cierta ocasión el pueblo se enfrentó con una epidemia efectiva de pestilencia, y por ello se hizo el voto, que se indica es de gran antigüedad, en honor del matrimonio de la Virgen y San José, el jueves previo a la Pascua de Pentecostés. En todo caso, al menos en 1510 ya había ermita de San Sebastián en Puertollano, y allí se podía acudir para honrar al santo.

⁴⁴ En 1499 es cuando conocemos por primera vez la existencia de la cofradía y la ermita de San Sebastián (ésta, dentro de la villa de Santa Cruz de Mudela).

⁴⁵ La ermita, dentro de la villa, la documentamos en 1491 (podía ser anterior, desde luego); había también hospital de la misma titularidad. La cofradía sólo la conocemos desde 1495.

	Luciana				
	Manzanares				E
	Miguelturra				H
	Tirteafuera	Devoción e infortunios		No se ayuna	
	Villarrubia				
STA. BRÍGIDA	Corral de Caracuel				
	Luciana				
STA. M^a EGIPCIACA (pecadora arrepentida y eremita)	Luciana	Por ser la patrona. Por memoria de aparición de imagen. Por milagros en el lugar y la comarca	Desde la población del lugar (c. 1495)		I.P.

	Piedrabuena	Ignoran motivo ⁴⁶ [la imagen se apareció en un paraje]	Voto muy antiguo [c. 2 ^a 1/2 s. XV] ⁴⁷	El pueblo va en procesión a Luciana, a la igl. de Sta. M ^a Egipcíaca	
STA. MARINA	Miguelturra				C
	Valenzuela	Pestilencia			
RELACIÓN CON LA VIDA MONÁSTICA y ORDEN DE CALATRAVA					
S. BENITO (21 mzo)	Caracuel				E
	Daimiel	Hubo grandes terremotos ese día			
	Los Pozuelos	Por necesidad de salud que hubo	En tiempo antiguo		
Translación de S. Benito (11 julio)	Luciana				
PEREGRINO y PENITENTE (laico)					

⁴⁶ “... No se tiene noticia por qué se votó, mas de la costumbre de guardarla” (1575, diciembre 4, Piedrabuena, Resp. 52.- *Relaciones...*, p. 376). Resulta curiosa esta ignorancia. Las “Relaciones” de la cercana Luciana narran con detalle cómo la imagen de Santa María Egipcíaca, aparecida en la confluencia del Guadiana y el Bullaque, en paraje despoblado del término de Piedrabuena, fue llevada solemnemente a la iglesia Piedrabuena, pero por dos veces “la imagen retornó” al lugar originario, donde finalmente se construyó la ermita, después iglesia parroquial de Luciana (1575, diciembre 1, Luciana, Resp. 51. *Relaciones...*, p. 283). La fama de esta iglesia y su imagen de Santa María Egipcíaca quizás no era tan amplia como se pretendía en Luciana, si en la cercana Piedrabuena, afectada por el milagro de origen, no se conservaba la memoria de ello. Los informantes de Piedrabuena, que son tres vecinos “personas inteligentes y curiosas”, tampoco aluden a los milagros que hubieran beneficiado a las gentes del pueblo.

⁴⁷ El culto a la imagen con la construcción de la ermita corrió a cargo de los vecinos y el concejo de Piedrabuena, pues todo ello ocurrió antes de que surgiera la población de Luciana, al parecer. Así que hay que pensar que el voto precede al poblamiento, y éste data de la segunda mitad del siglo XV (el último dato: M. CORCHADO SORIANO: *Estudio ... del Campo de Calatrava. III: Los pueblos y sus términos*, p. 276, aunque este autor aboga por la existencia de un hábitat islámico y, antes de ello, romano). Las propias “Relaciones” de Luciana sitúan el poblamiento hacia 1495 y la condición de villazgo en 1500.

S. ROQUE	Almodóvar	Peste general	Antiguo	Tiene imagen de bulto y altar en igl. parr. Hacen procesión general.	
	Cabzarados [con S. Sebastián]	Peste ->	c. 1545		
	Carrión	Como abogado de pestilencia y llagas			
	Daimiel	Pestilencia que hubo	[c. 1535?] ⁴⁸		E-C
DOCTORES DE LA IGLESIA, PAPAS, OBISPOS					
S. AGUSTÍN	Carrión	Por la peste y la langosta	[¿c. 1490?] ⁴⁹		C
	Fernancaballero	Plaga langosta			
	Valenzuela [de mucha devoción voto y ermita de S. Agustín] (tb. voto por langosta: a S. Gregorio Nacianceno)	Plaga langosta	[¿c. 1520?] ⁵⁰	Día previo: procesión a la ermita, vísperas y Salve. Día propio: misa y vísperas solemnes. Día sigte.: misa <i>requiem</i> por difuntos. Gente lleva cera. Milagro: cirios no se gastan	E-C
S. ATANASIO	Ballesteros	Plaga gusano de la vid	Antiguo		

⁴⁸ Por las visitas, sabemos que la ermita daimieleña de S. Roque fue edificada hacia 1535-1536.

⁴⁹ La “cofradía de San Agustín y Santa María” la hemos documentado en Carrión desde 1491.

⁵⁰ Existen la cofradía y la ermita *al menos* en 1524.

S. EUGENIO, traslación (<i>Fta. Igl Toledo</i>)	Saceruela				
S. GREGORIO NACIAN-CENO	Almodóvar	Plaga de langosta que terminó gracias al santo ⁵¹ ->	1545 y 1546	Procesión general por el pueblo con la imagen de bulto del santo	
	Bolaños	Plaga langosta			
	Cabzarados	Plaga langosta	c. 1545		
	Calzada	Plaga langosta	1547	Procesión desde igl. mayor a la erm.	E
	Caracuel				
	Carrión	Por “abogado de la langosta”	c. 1540		
	Corral de Caracuel				
	Daimiel	Plaga langosta			
	Luciana	Pulgón que se comía las viñas			
	Malagón (con S. Pantaleón)	Langosta y pulgón			
	Picón				
	Piedrabuena	Plaga langosta que cesó ->	c. 1545		
	Los Pozuelos	Plaga langosta			
	Puertollano	Plaga langosta		Procesión general	
	Saceruela	Plaga langosta			E (proyecto en 1575)

⁵¹ Se narra el suceso con cierto detalle: la villa envió a una persona a un lugar del reino de Navarra donde dicen estar enterrado el santo; trajo agua de allí y con ella se hizo una aspersión de los campos. Dios quiso que con ello se alzase la plaga. Fue entonces cuando se votó la solemnidad y se hizo la imagen de bulto que todos los años el día 9 de mayo se saca en procesión general por todo el pueblo.- 1575, diciembre 10, Almodóvar, Resp. 52.- *Relaciones...*, p. 77.

	Tirteafuera	Devoción e infortunios			
	Valenzuela (y S.Agustín)	Plaga langosta			
	Villarrubia				
S. ILDEFONSO <i>(Fta. Igl Toledo)</i>	Villarrubia				
S. LEÓN	Manzanares				E (tno. de Aberturas)

1.4. LAS REPRESENTACIONES ICONOGRÁFICAS.

No se trata, en este momento, de hacer un inventario de todas las imágenes documentadas en los inventarios de templos y ermitas. Hubo ocasión de reparar en las imágenes y, en general, las representaciones iconográficas de las iglesias, al tratar de “La configuración del espacio sagrado para el culto”⁵². No sólo el tipo de imágenes y escenas, sino también los mensajes religiosos que transmitían, fueron analizados en esas páginas. Ello incluyó referencias a santos y santas, y ciertas consideraciones sobre el significado del culto a los mismos, cómo parece ser enfocado ese culto como de veneración y entronización como protectores, más que como devoción admirativa por sus acciones, que no parecen verse recogidas en las representaciones.

Habitualmente, cada iglesia (parroquial o no) albergará la imagen del santo –o la Virgen–, al cual está dedicada, y ello nos consta. Los tienen en lienzos pintados, en frontales..., y si es posible, en tallas de bulto⁵³. Además, las cofradías consagradas al culto de santos cuya advocación no se corresponda con la de la iglesia mayor, ni tampoco con la dedicación de ninguna ermita en la misma villa,

⁵² *Vid.* el capítulo 2º de “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”, en la sección “A) La liturgia: oración, celebración y vida sacramental”, de la Segunda Parte de este trabajo.

⁵³ *Ibid. Vid.*, la referencia a San Bartolomé en la iglesia de este nombre en Almagro. En 1502 aparecía el santo pintado en un paño, y un tiempo después ya tenían en el templo una imagen dorada del santo.

tendrán por lo común en la iglesia parroquial una imagen de su santo titular a la que podrán venerar; esa imagen tendrá su propio altar o lo compartirá con otras tallas; o bien tendrá incluso una capilla. Creemos que, en cambio, es raro que esas imágenes veneradas por cofradías estén en ermitas cuyo santo principal sea otro, porque no hemos comprobado que las hermandades ejerzan su culto en ermitas de otra advocación; es decir, no parece que varias imágenes de santos distintos compartan el espacio de una ermita (téngase en cuenta que cuando había una cofradía consagrada a un santo o Virgen que tenía erigido un santuario, era esa cofradía la encargada de atender el templo en todos los aspectos).

En efecto, en este apartado solamente se pretende, a través de algunas noticias representativas, poner de manifiesto que las expresiones iconográficas representando a determinados santos pueden matizar o confirmar lo extendido de algunos cultos. Sobre todo, se entiende, cuando dichas representaciones aparecen en iglesias cuya advocación propia es otra, pues se da por sentado que la figura del respectivo santo titular –o la Virgen, en su caso– no faltará en el templo a él consagrado.

- Así, las imágenes de *San Sebastián* multiplican la extensión de su culto. La devoción a este santo era de gran popularidad en el Campo de Calatrava, como sabemos; en la zona era el primero en número de advocaciones, indiscutiblemente, fuera de la Virgen, como corresponde al patronazgo que se atribuía al joven mártir romano contra la peste. Pues bien, por ejemplo encontramos en la iglesia parroquial de Puebla de Don Rodrigo una representación de él, pero asociado a San Fabián, según un emparejamiento habitual; aquí se trata de un *pañó pintado*:

“Un panno pyntado con las figuras de sennor San Sevastian e sennor San Fabyan”⁵⁴.

El inventario corresponde al templo parroquial, que está dedicado a San Juan, y aquí es donde está la imagen aludida, a pesar de que existe en la misma villa una ermita de San Sebastián.

- Un ejemplo de que intensidad de una devoción a determinado santo podía ser grande, aún sin tener este santo una ermita dedicada en la localidad, es la existencia de *capillas* en su honor en la iglesia parroquial. *San Antón* tenía una capilla propia y exclusiva en la iglesia parroquial de San Bartolomé de Almagro, que era de unos particulares y por ello se les exigía que la reparasen a su costa, si no querían perder su propiedad y que esta pasara a ser de la parroquia⁵⁵. Conocíamos la existencia de una cofradía almagraña de San Antón, pero el santo carece de ermita en la villa; la capilla lo explica. San Antón tenía aquí bastante más que una simple imagen o incluso un altar propio en una pared de la iglesia. El testimonio viene a refrendar el éxito del culto al santo abad, como en el caso mencionado de San Sebastián. Y una consideración similar merece el dato de que había una imagen de San Antón en la iglesia parroquial de Villarrubia – compartiendo altar secundario con una santa–, a pesar de que en esta localidad había ermita de San Antón, y cofradía (además de tener hecho voto en su honor este pueblo).

- Puede continuarse la relación de ejemplos redundantes en esta línea: *Santa Quiteria* era objeto de devoción particular –además de tener bajo su

⁵⁴ 1510, junio, Puebla de Don Rodrigo, igl. San Juan. Ibid., Leg. 6.076, núm. 30, fol. 147v.

⁵⁵ 1534, agosto 14, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.078, núm. 1, fol. 37v.

advocación ermitas y cofradías en el Campo de Calatrava–, como patrona contra la rabia, y por ello cierto vecino había hecho pintar su imagen en la iglesia de Villarrubia, lugar donde no había cofradías ni votos en su honor: es ésta la imagen que consta compartía altar con San Antón. Ante ellos ardía una lámpara.

- De *San Juan*, al que se tributaba culto en tantos lugares, había también imágenes, y en lugares preferentes, como su representación en el retablo de la iglesia de Santa María de Alcolea: estaban asociados San Juan y *San Miguel*.

Pero además, recuérdese que era frecuente la *asociación de la imagen de San Juan Bautista con las pilas bautismales*; los visitantes calatravos quisieron fomentarla mandando pintarla en la pared más cercana a la pila, en los templos donde no estaba (formaba parte del “recinto bautismal”, espacio propio del sacramento que hemos estudiado ya⁵⁶).

- Igualmente, *San Silvestre*, que en todo el Campo de Calatrava no es objeto de mucho fervor, pues sólo hay dos cofradías que le dan culto, en Almagro y en Almodóvar, sí tenía también una *capilla* en la parroquia de San Bartolomé de Almagro. Al parecer era tan notoria la “devoçion que la dicha villa tenia” al santo, que fue un comendador de Almagro –Rodrigo de Oviedo– quien construyó la capilla, en vida. Además, había dispuesto en su testamento que se pintara en ella la historia del papa del siglo IV, en un retablo o en otro soporte⁵⁷. La construcción

⁵⁶ En “A) La liturgia”, la Parte “IV: Los sacramentos”. *Vid.* el capítulo 3º sobre el bautismo.

⁵⁷ Los herederos aún no lo habían hecho, y la capilla quedaba “desautorizada”, es decir, fea y desangelada. *Vid. infra* lo tratado sobre devociones y donaciones de comendadores, en el capítulo sobre “Cultos y devociones relacionados con la Orden de Calatrava”. 1534, agosto 14, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.078, núm. 1, fols. 43rv-44r.

de la capilla fue posterior al fervor que ya antes despertaba este santo, en este caso (conocemos la existencia de la cofradía desde 1486).

- Los *ángeles* genéricamente considerados aparecían representados en los templos en muchos soportes; por ejemplo, en frontales y en las cenefas ricamente bordadas en oro de las casullas.

- El último lugar era también el de las *figuras de apóstoles*, en ocasiones.

- Y *San Benito* y *San Bernardo* eran motivo de pugnas soterradas entre los visitantes de la Orden y los responsables locales de las iglesias, o al menos a menudo éstos respondían con indiferencia al requerimiento de los freiles de representar a ambos santos patronos de la Orden en los templos, con sus hábitos bien blancos. A menudo debían reiterar los mandatos, que quedaban incumplidos (así en Malagón, Picón, Calzada, Alcolea, etc.)⁵⁸.

⁵⁸ *Vid.* el capítulo 2º sobre “Las imágenes: variedad de soportes iconográficos y de mensajes religiosos” de “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”, en la sección “A) La liturgia: oración, celebración y vida sacramental”, de la Segunda Parte de este trabajo.

Capítulo 2

LA VIRGEN MARÍA. LA SÚPLICA Y LA ALABANZA.

La devoción a la Virgen, por encima de cualquier otra, está fuera de toda duda a tenor de las advocaciones y patronazgos de iglesias parroquiales y ermitas existentes en todas partes en el señorío calatravo, así como las numerosas cofradías bajo su titularidad. Pero otros indicios confirman y muestran incrementada la piedad mariana.

Hemos de remitir aquí a lo ya expuesto en páginas anteriores a propósito de las imágenes de la Virgen en las iglesias¹, que dio pie a considerar cómo el culto a María va más allá, parece, que el culto a los santos. La Virgen comparte con ellos el ser objeto de veneración; y también es protectora, como ellos. Pero lo es con una solicitud maternal y, además, el recibir regalos de sus devotos (sobre todo, en forma de ropajes y joyas para sus imágenes) en la iglesia parroquial bajo su patronazgo, en el pueblo del que es Señora, posibilita una relación más rica, bilateral, entre los fieles y *su* Virgen a la que engalanan y de la que se sentiría orgullosa la localidad.

¹ *Vid.* el capítulo 2º sobre “Las imágenes: variedad de soportes iconográficos y de mensajes religiosos” de “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”, en la sección “A) La liturgia: oración, celebración y vida sacramental”, de la Segunda Parte de este trabajo.

2.1. LA VIRGEN MARÍA, SUPREMA INTERCESORA EN LA HORA DE LA MUERTE.

- En los testamentos la Virgen aparece en lugar privilegiado como abogada, patrona, defensora. Se otorga testamento “a onor de Dios ... y de Santa Maria ... Sennora e Abogada”². Los testadores arguyen la devoción que siempre le profesaron y se encomiendan a Ella como intercesora para salvarse.

Además, proliferan los encargos concretos de oficios y misas *pro anima* en días de la Virgen. En la villa de Porzuna, parece que se acostumbraba a decir tres aniversarios al año por los difuntos que dejaban mandas de bienes a las iglesias de San Sebastián y San Cristóbal. Pues bien, uno de esos días era el de Santa María de Septiembre, es decir, el día 8 de ese mes, en que se celebraba la *Natividad de la Virgen*³.

De nuevo cabe la duda sobre si el dato refleja la devoción de los freiles de la Orden o la devota costumbre del pueblo. Aparentemente, las tres fiestas en las que había de celebrarse sufragios por los bienhechores fueron fijadas por los visitantes calatravos durante su inspección; y en efecto, formalmente es así: son ellos quienes ordenan al mayordomo de las iglesias y a los oficiales del concejo de Porzuna que las misas de aniversario se digan de aquel modo. Pero podemos afirmar casi con toda seguridad, desde la experiencia dada por el manejo de

² 1496, julio 19, Torralba. Testamento de Catalina Gomes. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 469, núm. 372 bis.

³ 1510, julio, Porzuna, igls. San Sebastián y San Cristóbal.- Ibid., Leg. 6.076, núm. 26, fol. 283v.

muchos textos semejantes de las visitas, que esta “orden” de los freiles calatravos es más bien eso: una formalidad. Y es que muy a menudo ocurre que en realidad, cuando estos inspectores “mandan realizar” ritos de este tipo (no generalizados sino particulares y propios de un lugar), suelen estar reflejando los usos locales, o lo que les han transmitido las autoridades del lugar o el rector parroquial, de modo que su mandamiento viene a ser una *licencia* para esa práctica⁴, o una *confirmación*, o en todo caso un recordatorio para que no deje de hacerse, como resultado de la sugerencia, queja, demanda, etc., de alguien autorizado de la localidad. De todos modos, este caso concreto es el de Santa María de Septiembre, o fiesta de la Natividad de Santa María, cuya popularidad está suficientemente acreditada en general; desde luego, seguramente no era necesario en absoluto que los freiles calatravos introdujeran la devoción por esta fiesta, como si de una novedad se tratara.

- En el caso anterior, se trataba de sufragios colectivos e instituidos en una población. En otras ocasiones, de manera más espontánea e individual, los testadores piden plegarias en honor de la Madre de Dios sin que se trate de fiestas marianas. Especialmente el *sábado*, que es un día tradicionalmente dedicado a María en el oficio canónico y en la liturgia en general. En principio, es lógico presuponer que sería tanto mayor la especificación de los oficios y rezos cuanto más alto fuera el nivel de formación religiosa. Pero encontramos un freile de la Orden de Calatrava, versado en las celebraciones litúrgicas, que al hacer los encargos de misas al Convento –a cambio de una donación suya– no especificaba nada en especial en este sentido, sino que simplemente pedía una *misa dicha el sábado en honor de la Virgen*, rezada⁵.

⁴ Normalmente, siempre que una cierta costumbre requiere un gasto, sea de los bienes del concejo o bien de los parroquiales, los visitantes gustan de intervenir ordenando el desembolso, aunque realmente no sea necesario porque ya se esté haciendo.

⁵ 1434, junio 4, Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 467 P, núm. 316. En realidad, pedía una misa anual de *requiem* el día de San Bernabé con vigilia y letanía; y además, dos misas rezadas semanales, de

En cambio, sí se mostraba exigente al pormenorizar litúrgicamente las memorias por su alma en lo que afectaba a la Virgen el racionero de Sevilla, natural de Almonacid (Zorita), Juan Fernández. Encargaba los siguientes sufragios. Primero, una parte de las horas canónicas del sábado, nona y vísperas, le estarían reservadas con antífona mariana y de difuntos, en la misma capilla de los arzobispos en la catedral sevillana, donde estaría su tumba; los oficiantes serían los clérigos de la veintena⁶. En segundo lugar, en su localidad natal de Almonacid, la hermandad de San Nicolás (por 500 mrs. al año) debía cantar una antífona después de la misa de Santa María de los sábados. El racionero testador, suponiendo la ignorancia de los cofrades, se proponía enviarles el texto literal de la antífona por escrito –según anunciaba en su testamento–, algo que no era en absoluto necesario en el caso anterior, puesto que serían capellanes del coro, precisamente los auxiliares del cabildo sevillano especializados en el canto coral del oficio diario, los encargados de rogar a María recitando la antífona, la respuesta y la oración estipuladas. Y en tercer lugar, el mismo prebendado del cabildo sevillano encomendó a los clérigos de la iglesia parroquial de Almonacid que le dijeran una misa de aniversario anual justamente también en una fiesta mariana, la de *Santa María de la Paz*.

“E mando a los dichos clerigos de la veyntena con este cargo: porque todos los sabados vayan a dezir a la dicha capilla [*en la que va a ser enterrado*] nona e bisperas cada sabado, una antiphona cantada que dize ‘Gaude Deigenitrix’ etc., e diziendo un verso ‘Ora pro nobis’ etc., e

continuo: una el lunes y otra el jueves, en honor del Espíritu Santo. Ahora bien, la semana en que los freiles religiosos del Convento se vieran impedidos de decir la segunda, podrían celebrar otra el sábado siguiente, rezada, en honor de la Virgen.

⁶ Según el estatuto de 1261, del cabildo de la iglesia catedral de Sevilla, había en total 92 prebendados. Tras el Deán, y además de las nueve dignidades, incluidas en los cuarenta canónigos residentes o mansionarios, junto con los doce extravagantes, había también veinte racioneros y veinte medios racioneros. Pero los “clérigos de la veintena” a quienes el testador encarga el sufragio debían de ser los clérigos de coro, auxiliares del cabildo en realidad, que se llamarían *veinteneros* y eran, ante todo, capellanes.- M.A. LADERO QUESADA: *Historia de Sevilla. II: La ciudad medieval (1248-1492)*. Valladolid, 1980 (2ª ed. revisada), pp. 168-169.

su oración que dize ‘protege domine’ etcetera con un responso de defuntos”.

“... [a la cofradía de San Nicolás en Almonacid:] que cada sabado, acabada la misa de Santa Maria, digan los dichos confadres una antiphona cantada en lugar de la Salve Regina, que dize ‘Gaude Dei Genitrix Virgo’, la qual / les enbiare puntado, e con una oración que se dize ‘protege domine’ etcetera.

Yten mando que los dichos clerigos de la dicha yglesia de Santo Domingo [de Almonacid] me digan cada anno un aniversario en el dia de Santa Maria de la Paz con su misa cantada, e mando que de la dicha renta de las dichas heredades tomen lo acostunbrado que se suele dar de su pitança”.⁷

- Otras veces, puede deducirse que las gentes requerían de los clérigos el *rezo o canto de ciertas plegarias marianas* concretas (la Salve, las letanías), en algunas fiestas, y por devoción⁸. Y también pedían algunos testadores que se encargara de decir misa anual por su alma una *determinada cofradía de la Virgen* (la de Santa María La Mayor, en Almagro)⁹.

En todo caso, los testimonios anteriores responden en general a la devoción a la Virgen como la más poderosa intercesora en el momento de morir y ser juzgados.

Si hubiera que destacar un sentimiento hacia la Madre de Dios como el dominante entre las diversas facetas de la piedad mariana en estos siglos, creemos que no sería desacertado afirmar que, por una parte, se trata de la alabanza a *lo*

⁷ 1481, febrero 16, Sevilla. Testamento de Juan Fernández de Almonacid, racionero de Sevilla. Traslado de 1487, agosto 1, Almonacid.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.111, núm. 3, fols. 227v; 228v-229r.

⁸ Mucho más tarde, ya en el siglo XVII, se admitirá plenamente la necesidad de que en función de esas oraciones, “que por devocion suelen encomendarse”, los clérigos y sacristanes cobrarán determinadas cantidades, variables en cada caso y que habrán de ser fijadas.- 1660, octubre 18, Madrid. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.065, s.n., fol. 2v.

⁹ 1446, mayo 23, Almagro. Testamento de Francisca Rodríguez, vecina de Almagro, viuda de Bartolomé Rodríguez Galindo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.252, núm. 9, s.f.

que María es: su santidad excelsa y sin tacha, su condición de bienaventurada y obra maravillosa de Dios; y en ese sentido, su Asunción en cuerpo y alma al cielo culmina su enaltecimiento. El ser Señora y Reina del cielo, “corona del paraíso”, y venerada como tal, es otra faceta de lo mismo, igual que la devoción admirativa de sus virtudes de humildad y virginidad (tan propagada por San Bernardo, los cistercienses, los premonstratenses). Es digna de toda alabanza, y los *loores* a la Virgen por su naturaleza misma, lo que es y cómo es, constituyen una constante en la piedad, la liturgia, la lírica¹⁰. La temática poética de la baja Edad Media, como se sabe, adaptaría a Santa María, Nuestra Señora, algunos parámetros laudatorios propios del amor cortés. Y por otra parte, en cuanto a las *obras de la Virgen*, quizás la devoción que cobra más fuerza es la convicción sobre su condición de *abogada infalible de los pecadores* ante el Redentor, lo que se hace tan necesario en especial en la hora de la muerte.

De nuevo las expresiones poéticas del siglo XV inciden en esas consideraciones que ya desde el siglo XIII la elocuencia de Gonzalo de Berceo presentó como *Milagros* y como *Loores*, reproduciendo muchos de los primeros, a su vez, las colecciones latinas que circulaban por toda Europa¹¹. El devoto de la Virgen obtendrá la salvación de su alma, según declara Berceo categóricamente:

“Todo omne del mundo	fará grand cortesía
qui fiziere servicio	a la Virgo María;
mientras que fuere vivo	verá plazentería,

¹⁰ Santa, pura, sin mácula alguna y con una belleza que refleja su interior lleno de gracia, así la han cantado infinidad de poetas en la Edad Media. Por ejemplo, en el siglo XV, Fernán Manuel de Lando, doncel del rey Juan II: “Toda limpia, sin manzilla, / eres bienaventurada; / obra de grand maravilla / es tu santidad provada...”- B. DUTTON y J. GONZÁLEZ CUENCA (eds.): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Madrid, 1993, p. 450. Cfr. J. BENITO LUCAS: *El tema mariano en la poesía castellana de la Edad Media*. Madrid, 1971.

¹¹ Las colecciones latinas de milagros y las vidas de los santos se difundieron por los monasterios de toda Europa. Incluso los milagros (berceanos) que se localizan en España eran bien conocidos en la tradición literaria ultrapirenaica.- A. NARBONA (ed.): *Gonzalo de Berceo. Los Milagros de Nuestra Señora*. Madrid, Clásicos Alce, 1980.

e salvará el alma al postremero día”¹².

Esta herencia de las compilaciones foráneas también se acusa en los poemas marianos de Alfonso X, sus famosas *Cantigas de Santa María*. Pero la cuestión de la originalidad o la filiación respecto a tradiciones anteriores es secundaria frente al valor de las *Cantigas* como rotundo reflejo del fervor y las líneas devocionales de la época en Occidente y en la Península: y “la tesis general del conjunto de milagros [contenidos en las *Cantigas* del Rey Sabio] es que María, como Madre de Dios, goza de un poder intercesor muy superior al del resto de los bienaventurados”. Su intercesión y capacidad mediadora, y su incondicional protección a sus devotos, por muy miserables pecadores que fueran, se manifiestan en especial en la muerte; así, los poderes concedidos a la Virgen por Dios llegan al hecho de resucitar a un monje que murió sin confesor, tras el fracaso de otros santos empezando por San Pedro: aparece el episodio en la *Cantiga XIV*¹³ y en el *Milagro* berceano de “San Pedro y el monje”¹⁴, donde resulta fundamental la conclusión de que nunca negará nada su Hijo a tal Madre. Realmente, la *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine (c. 1264) describe un episodio muy parecido: un canónigo muy devoto de la Virgen, pero pecador de la carne, muere en pecado mortal llevado por los demonios; la Virgen lo reclama como suyo, introduce el alma de nuevo en su cuerpo y, resucitado, el sacerdote se convirtió y abrazó la vida eremítica (además, Santa María le había pedido, como modo de agradecerle su favor, que propagara la fiesta de su Concepción celebrada solemnemente todos los años el 8 de diciembre)¹⁵.

¹² Milagro 3: “El clérigo y la flor”, Estrofa 115.- A. NARBONA (ed.): *Gonzalo de Berceo. Los Milagros de Nuestra Señora*, p. 32.

¹³ Vid. una excelente sistematización y análisis de los temas de las *Cantigas* en M^a ISABEL PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO: “La piedad mariana en las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio. 1. Según la versión literaria”, en *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1988). Ciudad Real, 1990, p. 472.

¹⁴ Milagro 7.- A. NARBONA (ed.): *Gonzalo de Berceo. Los Milagros de Nuestra Señora*, pp. 46-51.

¹⁵ Santiago DE LA VORÁGINE: *La Leyenda dorada* (trad. fr. J. MANUEL MACÍAS de la edición del Dr. GRAESSE de 1845). Madrid, 1982, II, p. 853.

Menos conocidos, muchos poemas del cuatrocientos, como los que recoge Juan Alfonso de Baena –de autoría variada– en el *Cancionero* que lleva su nombre¹⁶, reiteran esta serie de *topos* de la literatura y de la piedad : piden su merced, le ruegan que ruegue a Dios con la seguridad de que Ella siempre responde al pecador, siempre perdona (*mater misericordiae*) y gana el perdón de Dios para el fiel; las súplicas se apoyan en la seguridad de que Ella guarda a sus hijos en especial a la hora de la muerte; entonces, los cubre con su manto e intercede por ellos. En estrecha relación con ello está el sentimiento de la protección espiritual de la Virgen sobre las almas, guardándolas del mal (no se olvide que Ella es la mujer que no es vencida por el dragón¹⁷, más aún, la que aplasta la cabeza de la serpiente¹⁸). Por ejemplo, en este fragmento de una cantiga de Alfonso Álvarez de Villasandino (c.1345-1425), que aprovecha como inspiración poética términos de la *Salve Regina*, evoca la protección de la Virgen frente al mal:

Santa! O clemens! O pía!
O dulçis Virgo María!
Tú me guardas noche e día
de mal e de tribulança ...¹⁹

He aquí otros ejemplos de la característica actitud frente a la Virgen a la que nos hemos referido. De un lado, el sentimiento de que siempre responde a las súplicas y en Ella se halla perdón seguro (Ella es la “puerta” del perdón):

¹⁶ Un examen detallado de este poemario, de temática muy variada (profana, satírica, cortesana, amorosa...), permite apreciar el importante papel de la devoción mariana en la sociedad. Juan Alfonso de Baena (c.1375-1435) fue copista, escribano y bibliotecario de Juan II. En la compilación de su *Cancionero* ofrecido al rey (donde también colabora como poeta), se revela como un auténtico erudito de la poesía castellana del siglo XV.- “Introducción” de B. DUTTON y J. GONZÁLEZ CUENCA (eds.): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*.

¹⁷ Según la visión del Apocalipsis: la mujer que aparece “envuelta en el sol, con la luna bajo sus pies y sobre la cabeza una corona de doce estrellas” a punto de dar a luz, perseguida incesantemente por el terrible dragón.- Apoc. 12.

¹⁸ Génesis 3, 15.

¹⁹ Cantiga “Virgen digna de alabanza”.- B. DUTTON y J. GONZÁLEZ CUENCA (eds.): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 13.

“... Siempre fue la tu costumbre
responder a quien te llama
e catar a quien te ama
con ojos de mansedumbre.
¡Oh, más clara que la lumbre,
luz e puerta del perdón,
santa sobre quantas son,
sey conmigo todavía!”²⁰

Y de otro lado, la invocación al auxilio de Santa María en la hora de la muerte, no sin cierta angustia aunque precedida de unas alabanzas que, más que poéticas, vienen a ser descriptivas de su papel en la economía de la salvación según las nociones teológicas más correctas:

“... Emperatriz e Señora
de la corte angelical,
perfecta redimidora
del linage humanal,
del tu Dios engendradora
por misterio divinal,
*en la espantosa ora
guárdame de todo mal...*”²¹

²⁰ Cantiga de Pero Vélez de Guevara (m. 1420) en loores de Santa María de Guadalupe.- B. DUTTON y J. GONZÁLEZ CUENCA (eds.): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 560.

²¹ Cantiga en loor de Santa María, de Fernán Manuel de Lando.- B. DUTTON y J. GONZÁLEZ CUENCA (eds.): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 450.

2.2. IMÁGENES DE LA VIRGEN.

Ha de recordarse que, si bien la más importante es la imagen de bulto, colocada en lugar preferente y central –retablo en el altar mayor, por ejemplo–, el templo entero y todo su ajuar puede convertirse en soporte iconográfico: frontales, mangas de la cruz, vestiduras litúrgicas, etc.

Sabemos de cálices con representaciones de la Madre de Dios. Y frontales con imágenes de la Virgen pintadas han sido documentados ampliamente: por ejemplo, en las iglesias de Pozuelo, Calzada, Saceruela, Valenzuela, Corral de Caracuel... En algunos, se trata de escenas: la Virgen y San Juan Evangelista, por ejemplo, rememoraban la Pasión en Malagón (ambos, al pie de la Cruz). Y en especial bastantes frontales de lienzo contenían representaciones de la *Anunciación* (la “Salutación” en las fuentes): en Piedrabuena, Malagón, Calzada, El Moral, Corral, etc. Había portapaces con la misma escena de la “salutación” y también con la *Visitación* (éste, en Corral)²².

Conviene recordar ahora algunas cuestiones no tan evidentes, en particular relativas al papel de los concejos en la devoción local a la Virgen.

2.2.1. Imágenes de la Virgen en iglesias de dedicación no mariana.

Las imágenes de María eran frecuentes en iglesias consagradas a otro santo o santa diferentes¹. De hecho, en torno al culto tributado a esas imágenes se constituían cofradías que ejercían su advocación, por lo tanto, en la citada iglesia no colocada bajo patrocinio mariano.

Así, la iglesia parroquial por excelencia en Almagro era la de San Bartolomé (al terminar el siglo XV se añadió otra, y más tarde una tercera que sí tenía titularidad mariana). Pues bien: en ella, una capilla de aquel templo albergaba la imagen de Santa María La Mayor, y allí ejercía su advocación la cofradía homónima. Por ello algunos testadores almagreños encargaban que, para el entierro en la iglesia de San Bartolomé o en su camposanto, en la misa de *corpore insepulto* (en este caso, misa y vigilia de nueve lecciones, y letanía) participaran los oficiales de Santa María la Mayor². O bien, caso de una mujer en 1446, se quería que los cofrades de Santa María la Mayor se hicieran cargo de decir una misa anual por el alma de la difunta (quien dejaba a la hermandad el

²² Vid. las referencias en *Las imágenes: variedad de soportes iconográficos* del capítulo sobre “La configuración del espacio sagrado para el culto”.

¹ Por ejemplo, en la iglesia de San Sebastián, de Picón. 1550, abril 30, Corral de Caracuel. Visita a Picón, igl. San Sebastián.- Ibid., Leg. 6.080, núm. 17, fol. 3v. Es éste un templo parroquial nuevo; anteriormente, dicha función la desempeñaba en Picón otra iglesia, y quizás la imagen venía de ella, pues en 1550 los visitantes la juzgan “muy antigua” “e muy desluzida”; pero aún así, este otro templo parroquial anterior estaba dedicado a San Salvador, lo que confirma la vigencia imprescindible de la piedad mariana en cualquier iglesia, manifestada en sus imágenes.

² Además de pedir que concurrieran pobres a los que se diera de comer y beber.- 1401, mayo 5, Almagro. Testamento de Pedro Ruiz, vecino de Almagro. Traslado de 1401, octubre 21, Almagro. Ibid., Carp. 466, núm. 283.

legado de media viña)³, una misa que sería celebrada ante la imagen, según cabe suponer.

En general eran habituales en los inventarios las menciones de prendas de *Nuestra Sennora* o de la Virgen y el Niño, aunque no se tratara de templos de advocación mariana.

2.2.2. Imágenes de la Virgen presidiendo espacios públicos de función cívica.

Parece que en muchas villas era costumbre pintar imágenes de la Virgen que presidieran el lugar donde se celebraban las reuniones concejiles y se ubicaba la audiencia. En ocasiones no se había hecho así, y los visitantes ordenaban remediarlo, aunque no siempre sus mandatos eran obedecidos. Es lo que había ocurrido en Puertollano. Los calatravos, además de recriminarlo, iban más allá y recordaban a los oficiales del concejo su deber de detenerse brevemente a encomendar los asuntos del ayuntamiento a la Virgen, y pedirle luz para encaminar sus decisiones al servicio de Dios:

“Vimos e visitamos la camara de ayuntamiento que esta ençima de la dicha abdiencia donde vos los dichos alcaldes y regidores os juntais en vuestros ayuntamientos a entender e proveer los negocios tocantes al pro e bien de la republica desta villa, en la qual *hallamos que por la visitaçion pasada os fue mandado que en la pared de cara de la puerta hiziesedes pintar y pintasedes una ymagen de Nuestra Sennora*, ante quien al tiempo

³ 1446, mayo 23, Almagro. Testamento de Francisca Rodríguez, vecina de Almagro, viuda de Bartolomé Rodríguez Galindo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.252, núm. 9, s.f.

que entrasedes en vuestro ayuntamiento *puadiesedes hazer oracion, y le suplicar* os encaminase en que alli en lo que entendiesedes guardasedes el servicio de Dios Nuestro Sennor y de su magestad y el bien de la republica...”

Puesto que los freiles constataban que los oficiales del concejo no habían cumplido el mandato (como tampoco otras cosas ordenadas en la pasada visita), les conminaron a hacerlo en el plazo de cuatro meses:

“... hagais pintar e que se pinte en la pared de la dicha camara de cara de la puerta una ymagen de Nuestra Sennora de buen tamanno e de mano de buen maestro e de buenos matiçes colores [*sic*] de manera que este devota”⁴.

Es cierto que este testimonio es más ilustrativo de la mentalidad de las jerarquías señoriales calatravas que de las propias gentes del lugar, pero seguramente, al margen de que en este caso concreto los alcaldes y los regidores habían desoído la orden de sucesivos visitantes, sería común el uso de tener una imagen de la Virgen en lugares públicos, en especial bien visible en la casa del ayuntamiento cuando esta existiera, y es esto lo representativo de la mentalidad cívico-religiosa vigente. Parece que aquella imagen se pintaba en la pared frontera a la puerta de entrada, para encontrarla justamente con la mirada al pasar a las reuniones.

2.2.3. El cuidado de las imágenes entre las “cosas públicas”: las imágenes vestidas.

⁴ 1550, marzo 15, Puertollano, mandamiento al concejo. Ibid., Leg. 6.080, núm. 18, fols. 3v-3r bis. La visita anterior a la que se refiere pudo ser la de 1539.

Por supuesto, no supone ninguna novedad afirmar que en el Campo de Calatrava los organismos de la administración local, los concejos, tenían como competencia propia el cuidado de las iglesias, su buena gestión y su funcionamiento, responsabilidad que ejercían por delegación expresa de la Orden de Calatrava, según se encargaban de recordar a menudo los visitadores generales.

Así, en sus atribuciones concernientes a las “cosas públicas” se incluía también lo relativo a las imágenes; a todas, como integrantes de los bienes, elementos y objetos de culto existentes en el templo parroquial correspondiente. Por ello, se incluían instrucciones al respecto, dirigidas a los oficiales de los concejos –alcaldes y regidores–, en los mandamientos de las visitas hechas a las cosas públicas de la villa, al concejo, y no necesariamente en los mandamientos dejados tras la visita específica a la iglesia parroquial. Si bien es cierto reconocer que aquellos mandatos, que solían exigir desembolsos monetarios, acostumbraban a englobar también en su directivo a los mayordomos de la iglesia mayor; no al cura o rector, aunque es de suponer que su consejo u opinión debía de estar detrás de muchas disposiciones tomadas por los visitadores.

En este caso, nos referimos a las imágenes de la Virgen.

En general, realmente las atribuciones concejiles sobre los asuntos religiosos parecen ser consideradas innatas dentro de las funciones del órgano local de gobierno, con independencia de la voluntad de la Orden que, en el caso de su señorío y por ser una entidad religiosa-militar, con su bagaje de privilegios y reclamaciones de jurisdicción, venía a redundar en este aspecto de la no separación de esferas cívica-religiosa.

Así, ni que decir tiene que los patronazgos de la Virgen sobre una localidad, normalmente manifestados en la dedicación de la iglesia mayor o parroquial, eran asunto concejil. (Igual que los patronazgos de otros santos, y sus

fiestas. Pero la Orden recelaba de los excesos cometidos en los gastos de las fiestas en honor de los santos, si se gastaba de los propios de los concejos.)

Así, en ese doble contexto de delegación calatrava y naturaleza religiosa de la comunidad cívica local, se veía natural que fueran los oficiales de un concejo quienes, junto con el mayordomo de la iglesia, gestionaran ciertos cambios necesarios en el cuidado de la imagen de la Virgen en el templo, incluso si se trataba del ajuar de sus vestidos. Precisamente se deduce que el tema es tratado como una cuestión delicada; y por ello, parece que el subastar ciertas ropas de la talla es algo que requiere la autorización de la autoridad calatrava, además de la intervención de la autoridad cívica del lugar.

Con todo, la cuestión de la *costumbre de vestir imágenes*, y los eventuales enfrentamientos originados por ese motivo entre el pueblo en general y los visitantes, han sido tratados ya. Pueden consultarse casos de disposiciones calatravas que chocan con el gusto popular en este sentido, así como referencias sobre los adornos y prendas, en el apartado correspondiente de “La configuración del espacio sagrado para el culto”⁵.

En efecto, en la villa de Almadén, en 1510, los visitantes calatravos dirigían al concejo la orden de que, de acuerdo con el mayordomo de la iglesia mayor de Santa María de la Estrella, vendieran en almoneda pública “un brial de grana que se pone a la imagen de la Virgen” para, con el dinero obtenido, poder comprar una nueva “ropeta de damasco morado para la ymagen”⁶.

Igualmente, tras visitar la ermita de Santa María de la Concepción, en Torralba, los mismos freiles calatravos mandaron vender las vestimentas que tenía (se supone que estarían viejas) y comprar para la imagen de la Virgen “un mongil

⁵ Vid. el apartado sobre “Las imágenes: variedad de soportes iconográficos y de mensajes religiosos” (de “I: El marco general de la vivencia del culto litúrgico”, en la sección “A) La liturgia: oración, celebración y vida sacramental”).

⁶ A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 24, fol. 93r.

de raso verde y otro de chamelote morado”⁷; esto les era encargado al cabildo, cofrades y prioste de la cofradía homónima.

El mismo año, también los visitantes encargaban al concejo de Torralba y al mayordomo del templo parroquial bajo advocación de Santa María La Blanca comprar “un mongil de terçiopelo y otro de guadameçi” para la imagen de Nuestra Señora. Parece que las ropas que hasta entonces había tenido estarían gastadas o deterioradas, pues ordenaron también que fueran vendidas en almoneda pública las ropas de la imagen y, con lo ingresado, se hiciera un retablo pintado para la iglesia⁸.

No había en estos casos interés, por parte de la autoridad calatrava, en acabar con la costumbre de vestir las imágenes; sólo una disposición práctica para sustituir las vestiduras viejas por otro equipo nuevo y, al tiempo, suministrar un nuevo retablo al templo.

Pero en otras ocasiones, sí hemos podido comprobar el choque de intereses, gustos y concepciones existente entre el pueblo, con su afición por adornar y ataviar con lujo las tallas de vírgenes y santas de sus iglesias, y de otro lado, la jerarquía calatrava con su inclinación a considerar negativamente esta costumbre popular y procurar sustituirlas como objeto de veneración por esculturas completas que no hubiera que aderezar con ropa. Así lo muestra un mandato de los visitantes (aunque tardío) al encontrar en la iglesia mayor de San Sebastián, en Picón, una imagen de la Virgen que

“paresçio que hera muy antigua e hecha de mala mano e que estava distraida e muy desluzida, la qual teniades vestida con ropas”.

Los freiles calatravos ordenaron que se quitaran esas ropas, se vendieran y se dedicara el dinero obtenido a engrosar los bienes de la iglesia. Además, quisieron que fuera sustituida la imagen: en medio año los oficiales del concejo y el

⁷ 1510, febrero, Torralba. Ibid., Leg. 6.076, núm. 14, fol. 203r.

⁸ 1510, febrero, Torralba. Ibid., Leg. 6.076, núm. 14, fols. 100r y 201r.

mayordomo del templo tenían que mandar hacer una talla de la Virgen, que sería dorada y permanecería sin vestir,

“una ymagen de Nuestra Sennora de buen tamanno e hechura, de talla e por mano de buen maestro, e se dore, para poner en la dicha yglesia”⁹.

Precisamente el tema de las imágenes vestidas resulta auténticamente llamativo, se trate de la Virgen y el Niño, o de santas. Son los inventarios de los ornamentos y los objetos de culto los que fundamentalmente proporcionan esta información, a veces con extensísimas relaciones que igualan en proporción casi a todo el resto del ajuar litúrgico. Sin embargo, también los mandamientos de los visitantes calatravos incluían referencias, como se ha visto. En alguna ocasión, podían ordenar dejar de vestir las imágenes y adquirir nuevas tallas; pero en otras intervenían en la misma línea de los gustos del pueblo: o bien disponían comprar nuevas ropas, o vender las más viejas para reinvertir lo obtenido en más vestiduras o en otras cosas (seguramente estos mandatos los hacían por sugerencia de los propios clérigos, o de los cofrades, en el caso de sus imágenes). Creemos que no se acostumbraba tanto a ataviar a los santos masculinos, aunque no faltan noticias positivas al respecto (“tres camisas pequennas para *los santos*”, cuya identidad ignoramos, en la iglesia de Santa María en Villarrubia¹⁰). Las imágenes femeninas admitían toda la gama posible de ropas, desde las interiores hasta los mantos de todo tipo, además de los tocados en la cabeza, y las joyas. Eran engalanadas con

⁹ 1550, abril 30, Corral de Caracuel. Visita a Picón, igl. San Sebastián.- Ibid., Leg. 6.080, núm. 17, fol. 3v.

¹⁰ El mismo inventario registra “dos camisas viejas para Nuestra Sennora”, así que, con seguridad, las camisas de los santos mencionadas antes no se refieren a la imagen de la Virgen sino a otras, y puede haber al menos alguno varón.- 1510, agosto, Villarrubia, igl. Santa María. Ibid., Leg. 6.076, núm. 29, fol. 298r.

telas lujosas que llevaban guarniciones en seda, raso, hilo de oro, etc., incluso aunque se tratara de las imágenes de iglesias muy modestas¹¹.

Pudo analizarse ya el significado tan peculiarmente emotivo que debía de tener para las gentes de una población la posibilidad de vestir a sus imágenes de la Virgen, cambiándoles las ropas, con la conciencia de contribuir así a su ornato, enriquecimiento, honra..., algo que va más allá de la veneración a una imagen como signo de una realidad sagrada intangible. Lo material, lo tangible, *es* venerado también, sin duda. O al menos es inseparable, seguramente, la realidad de la Virgen en el cielo, protectora infalible, de la imagen concreta que se ve, a la que se viste y se toca.

¹¹ Por ejemplo, en la llamada “iglesia mayor de Santa María”, de Luciana (lugar de Piedrabuena; villa desde 1500). En realidad, la titular no es la Virgen “Santa María”, sino la santa anacoreta “Santa María Egipcíaca”, pecadora penitente. Pues bien: el inventario de 1510 registra “una ropeta francesa de raso pardillo con ropas de carmesy / una gorguera de seda rosa con unas franjas de oro”.- Luciana, igl. Santa María.- A.H.N., Ibid., Leg. 6.076, núm. 28, fol. 263r. De todos modos, en este caso ha de entenderse que el lujo en la ropa de la imagen, al margen de la escasa entidad del lugar cuya patrona es, es acorde con la fama que tenía el culto a esta santa como milagrosa en la comarca (según acreditan las “Relaciones Topográficas” de 1575 haciendo suya la tradición oral que dicen remota).

2.3. LAS FIESTAS MARIANAS.

2.3.1. Fiestas bíblico-teológicas, oficiales y semioficiales, y su popularidad.

En lo que toca a este punto, resulta oportuno remitir al apartado donde se sintetizó el catálogo de fiestas marianas instituidas por la Iglesia y las corroboradas en la archidiócesis de Toledo, con el relevante papel de la Asunción como indiscutiblemente destacada, no ya entre las de la Virgen, sino entre todas las del año litúrgico, y las demás¹².

En nuestra zona hay que dar por supuesta la solemnización *litúrgica* de las fiestas oficiales de la Virgen. Pero además, a través de las advocaciones puede apreciarse la gran *popularidad* de la conmemoración de su *Asunción*.

Recuérdese que muchos templos parroquiales dedicados a *Santa María* ampliarán el título con aquél enaltecedor de María Asunta al cielo en cuerpo y alma, a lo largo de la primera mitad del siglo XVI o poco después. Parece que la advocación de “Santa María” llevaba implícita la Asunción, como si fuera algo indiscutible que el modo preferente de honrar a la Virgen era recordando ese privilegio (no era así siempre, pero sí en bastantes casos). Esta festividad también servía como referente para una de las ferias de Almagro, que duraba tres semanas

¹² *Vid.* en el capítulo “Religiosidad y liturgia”, el punto dedicado a los planteamientos generales sobre la sintonía entre piedad popular y fiestas litúrgicas eclesiales, de obligada celebración y observancia.

desde el día de la Virgen de Agosto¹³. En Caracuel habían hecho un voto especial para el mismo día¹⁴

Parece que la fiesta de la *Natividad* de la Virgen María, el 8 de septiembre, también era muy popular (seguramente algo menos que la Asunción). También había otras ferias en este día, la de Fuencaliente y la de Luciana¹⁵. Y sabemos que algunas iglesias de *Santa María* estaban colocadas en realidad bajo advocación de la Natividad de la Virgen, como ocurría con Santa María en la villa de Fuencaliente, donde celebraban romería desde la víspera¹⁶.

Probablemente era muy celebrado el día de la *Purificación de Nuestra Señora*, con procesiones¹⁷, en la tradición de la “fiesta de las Candelas”, como la llamaban en Villarrubia reconociéndola una de las fiestas de guardar¹⁸; la festividad es conocida aún hoy como “la Candelaria”. Piedrabuena es el único lugar del Campo de Calatrava donde existía una cofradía de la Purificación de Nuestra Señora (sostenía un hospital), hermandad que lógicamente, intervendría de forma destacada en los oficios litúrgicos celebrados ese día en la iglesia mayor de Santa María, y muy probablemente en la procesión. Como se sabe, originariamente esta fiesta fue del Señor, pues conmemoraba su Presentación en el Templo, o Encuentro con el anciano Simeón (40 días después de la Natividad,

¹³ *Vid. infra.*

¹⁴ 1575, diciembre 15, Caracuel, Resp. 52.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*. Madrid, 1971, p. 182.

¹⁵ *Vid. infra.*

¹⁶ 1575, diciembre 20, Fuencaliente, Resp. 46.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 252.

¹⁷ El dato de la procesión es realmente muy tardío, pues se incluye en cierto documento que, en el siglo XVII, estipulaba los aranceles de los derechos parroquiales fijados, según fuera el servicio que prestaban el prior, el sacristán, etc.- 1660, octubre 18, Madrid. *Ibid.*, Leg. 6.065, s.n., fol. 2v. Sin embargo, realmente la procesión ha sido un componente integrante de esta fiesta desde sus orígenes y hasta la actualidad (hoy, el sentido es el de fiesta cristológica: fiesta de la Presentación del Señor, donde la procesión se hace cantando el *Nunc dimittis* y es anamnesis de la marcha a la casa de Dios, evocación del Encuentro –Jesús y Simeón– entre Dios y los hombres).

¹⁸ 1575, diciembre 12, Villarrubia, Resp. 52.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 610.

cerrando el ciclo Navidad-Epifanía), y como tal se celebraba en Jerusalén ya en el siglo IV y en Roma en el VII. La denominación de Purificación de Santa María apareció en el mundo franco en el siglo VIII y se impuso. Pero la procesión siempre constituyó un elemento muy característico de la fiesta (en Roma tenía lugar al alba), con un sentido penitencial de significado no muy claro, y donde todo el pueblo llevaba sus cirios o candelas previamente bendecidos¹⁹. Es de suponer que el Campo de Calatrava no sería una excepción a estas tradiciones de todo el Occidente.

El día de la *Anunciación* o Encarnación tenía en su favor el quedar situado en marzo, precisamente casi coincidiendo con el inicio de la primavera (a pesar de la posibilidad de que coincidiera con la Cuaresma). Además de celebrarse oficialmente, en algunas localidades tenían voto de realizar ciertas prácticas ese día, o bien costumbre piadosa de realizar procesiones. Así, el pueblo de Daimiel, con el concejo, iba en procesión a la ermita de Nuestra Señora de las Cruces²⁰; es uno de los tres días al año en que lo hacían, y es de suponer que la cofradía homónima de este santuario contribuiría a solemnizar la fiesta de la Anunciación, dado que la advocación de la hermandad era también mariana (las otras dos fiestas en que los daimieleños acuden a la ermita por institución concejil no son de la Virgen²¹).

La información sobre el voto de Calzada introduce un característico término para designar la fiesta de la Anunciación, equivalente a “la Virgen de Agosto” o “Santa María de Septiembre”. Se habla del día “de *Nuestra Señora de Marzo*” (también los informantes de las “Relaciones” de Villarrubia se habían

¹⁹ La bendición de los cirios se añadiría al ritual en el siglo X en Germania y en el siglo XII en Roma.- P. JOUNEL: “El tiempo de Navidad”, en Parte IV: “La liturgia y el tiempo”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, pp. 977-979.

²⁰ 1576, enero 20, Daimiel, Resp. 51.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 238.

²¹ Se trataba del día de la Ascensión y el de los Santos Simón y Judas.

referido a “la Anunciación de Nuestra Señora de Marzo que es la fiesta de la Encarnación”²²). En Calzada se había hecho promesa, “por agua y salud del pueblo”, de ir en procesión a la ermita de Nuestra Señora de Valverde (distante un cuarto de legua de la villa) y decir en ella una misa en ese día de la Anunciación.

No hay que olvidar, además, que el misterio de la Anunciación del ángel Gabriel a la Virgen y su relato evangélico debían de ser muy conocidos por todos los cristianos. Se ha referido ya la gran cantidad de frontales pintados con la escena de la “Salutación del ángel” existente en los templos. Por otra parte, los términos del relato del saludo del ángel y su diálogo con María jalonaban las tres *Ave marías* en la oración del Ángelus tan extendida por toda la cristiandad en el siglo XV; mañana y tarde, la campana del *Angelus* recordaba a todos los fieles la visita de Gabriel a María²³. La costumbre, o bien sólo por la tarde (el uso más antiguo) o también en el alba y al mediodía, se extendió por todo el Occidente, desde el impulso franciscano del siglo XIII, a lo largo de la baja Edad Media. Debían de ser muy populares los pormenores de la Anunciación: la composición escenográfica de la escena repetida en las representaciones iconográficas, el *ecce ancilla* de María que permitió que concibiera al Salvador... No sólo dentro de los templos sino también fuera, todo ello servía como inspiración en creaciones poéticas (“loores de Santa María”) que en los Cancioneros se mezclaban con la temática más profana. Véase una muestra en el Cancionero de Baena del siglo XV:

“Madre de Dios verdadero,
Virgen santa sin error,
oyas a mí, pecador,
que la tu merçed espero.

Quando al ángel dexiste

²² 1575, diciembre 12, Villarrubia, Resp. 52.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 610.

²³ F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, p. 105.

¡santa fue aquella ora!
Ecce ancilla, Señora,
Dios e onme conçebiste;
pues a mí, que bivo triste,
fazme ser mereçedor
del tu bien, por el amor
d'este santo mandadero...”²⁴

El caso de la fiesta de *la Visitación de la Virgen a Santa Isabel* es el de una conmemoración mariana que no había sido acogida como tal solemnidad en la archidiócesis de Toledo, aunque la había promulgado como fiesta de toda la Iglesia el papa Urbano VI en 1389, y tenía misa propia desde mediados del XV, con lo que en las tierras del Campo de Calatrava no era fiesta en la liturgia ni el pueblo tenía el deber de guardarla. Tampoco suscitó apenas la adopción de la advocación en iglesias parroquiales del Campo de Calatrava, con excepción de la iglesia mayor de la villa de Ballesteros. Sólo una ermita, la de Nuestra Señora de Gracia en Puertollano, se reconocía bajo la advocación de la Visitación de la Virgen a Santa Isabel.

Pero más allá de las advocaciones, cinco pueblos habían hecho voto piadoso de celebrar de forma especial esta fiesta: Puertollano (en relación con su ermita de la Virgen de Gracia), Los Pozuelos, Ballesteros, Tirteafuera y Argamasilla²⁵. Esto coloca la evocación del episodio del encuentro entre las dos mujeres parientes, la madre de Jesús y la del Bautista, entre uno de los más populares, al menos hacia mediados del siglo XVI (como se dijo arriba, la fiesta se había ido extendiendo lentamente en Occidente a lo largo del siglo XV). De hecho, el concejo de Los Pozuelos había hecho voto de guardar la fiesta por pura devoción; igual ocurría en Tirteafuera; no se explicaba el motivo en Argamasilla; y en Ballesteros, el voto (hecho en 1547) se debía a una gran plaga de langosta. En la última villa, la fiesta de Nuestra Señora de la Visitación se celebraba con

²⁴ Cantiga de Pero Vélez de Guevara (m. 1420) en loores de Santa María. En B. DUTTON y J. GONZÁLEZ CUENCA: *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Madrid, 1993, p. 559.

²⁵ C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, pp. 383, 122, 509 y 113 respectivamente.

bastante solemnidad, con abstinencia de carne en la víspera, y con procesión general “y otros oficios solemnes” en el día en sí. Recuérdese que esa advocación mariana es la que tenía el templo parroquial de Ballesteros. Creemos que el arraigo de la devoción hacia la visita de María a Isabel era anterior a los sucesos de la plaga (la iglesia se documenta con ese título al menos desde 1501, probablemente esta dedicación era muy anterior), y precisamente por ello los habitantes del lugar se encomendaron a Nuestra Señora de la Visitación en medio de la catástrofe²⁶.

El caso de la devoción por la *Inmaculada Concepción* tiene cierta similitud con el de la Visitación, porque la creencia en ese privilegio mariano avanzaba en el pueblo aunque la fiesta no hubiera sido instituida para toda la Iglesia (Sixto IV la estableció para la diócesis de Roma en 1477) y, entre las iglesias locales, la toledana no la hubiera impuesto. Aparte de las cofradías existentes en el Campo de Calatrava bajo la advocación –también había alguna ermita–, había voto de celebrar la fiesta de Nuestra Señora de la Concepción en Miguelturra, en Saceruela y en Puertollano. Parece que tanto en Miguelturra como en Saceruela el motivo había sido la devoción de las gentes; en la última villa, además, había una cofradía de la “Limpia Concepción”. Y en Puertollano, donde había procesión general como elemento integrante de la celebración, fue a causa de un aguacero²⁷. El Campo de Calatrava participaba así de la corriente general: se iba imponiendo las tesis inmaculista (además, cada vez más clarificada teológicamente), aunque a pesar del incondicional apoyo franciscano –desde el siglo XIII–, en el siglo XV todavía los debates teológicos inspiraban la composición de poemas en forma de disputa; en ellos aún podía encontrarse reproducida la tradicional oposición entre

²⁶ Ha de recordarse que cada población estaba obligada a guardar la fiesta del santo titular de su parroquia, según el Sínodo diocesano de Toledo de 1356. Pero los pobladores de Ballesteros debieron de añadir algún elemento a la fiesta por voto, quizás la abstinencia de comer carne en la víspera.

²⁷ 1575, diciembre 11, Puertollano, Resp. 51. C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 420.

diferentes órdenes religiosas²⁸: frailes menores defensores de la concepción inmaculada de la Virgen, frente a dominicos que la ponen en duda, aunque no todos, desde luego²⁹, alegando la famosa oposición de San Bernardo a que figurara como fiesta y también la afirmación agustiniana de que sólo Jesucristo nació sin la mancha del pecado original³⁰. La siempre cantada pureza de María, como llena de gracia, su limpieza, su santidad..., solían unir la referencia a su virginidad perpetua con la referencia a su condición de inmaculada desde la concepción. La Virgen “sin mácula” alguna, “sin mancilla”, es una alabanza común que se incluye en los cantos o cantigas de loor a la Virgen, y que, sin entrar en discusiones teológicas, asume la condición privilegiada de la Virgen desde el comienzo mismo de su existencia en el seno de Santa Ana. Por ejemplo, se ve así en la Cantiga *Generosa muy fermosa* de Alfonso Álvarez de Villasandino (h. 1345-1425):

²⁸ Una síntesis de la propagación en España de la festividad de la Inmaculada Concepción, y los debates teológicos medievales que jalonaron su paulatina adopción en los calendarios litúrgicos hispánicos, incluyendo bibliografía sobre este aspecto, en J. FERNÁNDEZ CONDE: “Religiosidad popular y piedad culta”, en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. GARCÍA-VILLOSLADA), II-2º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, pp. 304-305. Tiene interés la controversia mantenida no sólo entre diferentes órdenes religiosas, sino entre teólogos eximios como ocurrió en Aragón (Ramón Llull y la “escuela lulista” a favor, otros como Eimeric en contra).

²⁹ El propio dominico genovés fray Santiago de la Vorágine o de Varazze defendía con numerosos argumentos la Concepción de la Virgen María sin pecado original. No le falta el recurso a fundamentaciones teológicas, pero también se dedica a enlazar dichos y, sobre todo, milagros: historias en que la Virgen interviene milagrosamente pidiendo la fiesta, o los males sufridos por los doctores que negaban el inmaculismo, desde la muerte fulminante hasta la mudez súbita al ir a predicar refutando la doctrina de la Concepción Inmaculada de la Virgen, pasando por el teólogo de Oxford que todos los años se sentía muy indispuerto, inexplicablemente, el 8 de diciembre.- Santiago DE LA VORÁGINE: *La Leyenda dorada* (trad. fr. J. MANUEL MACÍAS de la edición del Dr. GRAESSE de 1845). Madrid, 1982, II, p. 850-861.

³⁰ El Cancionero de Baena recoge un grupo de seis poemas debidos al jerónimo Diego Martínez de Medina (primera mitad del siglo XV), que simulan una controversia de este tipo, con mucha retórica y comentarios de proposiciones de teólogos, de los Padres, de herejes incluso.- B. DUTTON y J. GONZÁLEZ CUENCA (eds.): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Madrid, 1993, p. 568 ss.

“Generosa, muy hermosa,
sin manzilla, Virgen Santa,
virtuosa, poderosa,
de quien Luçifer se espanta...”

... *O Beata Inmaculata!*
sin error desde *ab iniçio*,
bien barata quien te cata
mansamente, sin bollicio...”³¹

Mucho más tarde, el día de la Purificación de la Virgen de 1653 el Sacro Convento de la Orden de Calatrava, congregado en Capítulo, hacía voto y juramento “de defender la Inmaculada y Purissima Conzeption de la siempre Virgen Madre Nuestra Sennora”³². Faltaba todavía más de medio siglo para la instauración oficial de la fiesta en toda la Iglesia (obligación impuesta por Clemente XI en 1708)³³, y doscientos años para la formulación dogmática sobre la Concepción Inmaculada de María (1854).

2.3.2. Fiestas no oficiales: devoción a la faceta asistencial de la Virgen glorificada y a sus rasgos humanos; San José; Santa Ana.

³¹ B. DUTTON y J. GONZÁLEZ CUENCA (eds.): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Madrid, 1993, pp. 11-12.

³² Hacen ese juramento repitiendo el ya realizado por el Capítulo General de la Orden de Calatrava. 1653, febrero 2, Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Cjo., Archivo Secreto. Leg. 7.019, núm. 9, s.f. El 13 de enero del mismo año habían hecho el mismo voto las monjas calatravas del Convento de San Felices de Burgos, también a imitación del Capítulo General de la Orden de Caballería.- Ibid., Leg. 7.019, núm. 5.

³³ P. JOUNEL: “El culto de María”, en A.G. MARTIMORT (dir): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1992, reed. act. y aum., p. 1034.

Además de las devociones que, más arraigadas en el pueblo, son coincidentes con fiestas oficiales de la Virgen o bien con fiestas no universalmente extendidas pero sí en proceso de difusión general, encontramos que la piedad de las gentes también se orientaba a otras advocaciones de arraigo muy parcial, tales como *Santa María de la Paz* o *Nuestra Señora de la Merced*.

Sin tener un sentido *local* propiamente dicho, en tanto que no se refiere a topónimos locales, la evocación de estas cualidades que adjetivan a la Virgen resaltando su tarea de asistencia continua a sus hijos, da lugar a un modo de honrarla que no es general sino escogido por un pueblo entero o por una cofradía.

Más parcial aún, o particular de unos y otros lugares, resulta el festejar el episodio de las *Bodas entre Santa María y San José*, fiesta que encontramos colocada en diferentes lugares del calendario según las localidades, pero no en el día que había recibido aprobación pontificia (no oficialización) desde 1480, que era el 19 de marzo.

- En el Campo de Calatrava existía devoción por *Santa María de la Paz*. También en las tierras de Zorita, pues encontramos que esta advocación era objeto de devoción del racionero de Sevilla natural de Almonacid³⁴. El día de celebración, en las tierras del Campo de Calatrava al menos, corresponde al 24 de enero, el siguiente a la fiesta de San Ildefonso (23 de enero). Probablemente el culto a la Virgen de la Paz está en relación con la conmemoración del santo obispo toledano del siglo VII tan devoto de María, cuya aparición entregándole la casulla era tan popular y conocida –ya a fines del siglo XI en toda Europa– que aún en el siglo XV daría forma a nuevas visiones de la Madre de Dios³⁵.

³⁴ Encargó a los clérigos de la iglesia de Santo Domingo de Almonacid que cada año le dijeran un aniversario en el día de Santa María de la Paz.- 1481, febrero 16, Sevilla. Testamento de Juan Fernández de Almonacid. Traslado de 1487, agosto 1, Almonacid.- Ibid., fol. 229r.

³⁵ En junio de 1430 en Jaén una procesión nocturna espectral fue, vista por dos hombres y dos mujeres de la parroquia jiennense de San Ildefonso. Reconocieron a la Virgen y a San Ildefonso a su lado, en su parecido con unas imágenes de su iglesia.-

Nuestra Señora de la Paz era la patrona de Corral de Caracuel, aunque este templo había cedido la función de iglesia parroquial a otro y quedó como ermita, y en esta villa guardaban su fiesta por voto particular³⁶ (además, había una cofradía homónima). En Villarrubia se observaba igualmente esta fiesta, por estar votada³⁷. En Daimiel también se había erigido una ermita en honor de Santa María de la Paz (se estaba construyendo en 1502³⁸, y en 1507 estaba terminada), y se votó guardar la fiesta “por el milagro con que se fundó”³⁹, puesto que fue la propia Madre de Dios quien encargó hacer la ermita cuando se apareció a una niña, con el fin de que cesara la epidemia que asolaba la población; el día de la fiesta había “misa y sermón”⁴⁰, que organizaba la cofradía creada bajo la advocación.

- Hay indicios también de la devoción a otra advocación mariana, la de *Nuestra Señora de la Merced*. Resulta extraña en el territorio en general⁴¹, y es en una sola localidad donde consta, Fuencaliente. La única explicación lógica de la existencia de este culto aquí, si nos atenemos a su significado tan unido a los frailes de la Merced (fuera de los azares de la difusión de las devociones y otras

W.A.CHRISTIAN, Jr.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid, 1990, pp. 54-70.

³⁶ 1575, diciembre 1, Corral de Caracuel, Resp. 52.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 212.

³⁷ 1575, diciembre 12, Villarrubia, Resp. 52.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 610.

³⁸ 1502, enero 22, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 28, fol. 168r.

³⁹ 1576, enero 20, Daimiel, Resp. 52.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 244.

⁴⁰ *Ibid.*, Resp. 51.- *Relaciones...*, p. 237.

⁴¹ El origen de la advocación se vincula a los Mercedarios, orden fundada en el siglo XIII para la redención de cautivos. Hubo casa de esta orden religiosa en Villa Real desde 1384, pero como es sabido, era escasa la proyección de las órdenes sobre el Campo de Calatrava (como señorío de la milicia). Por ello, las devociones unidas a órdenes monásticas o mendicantes concretas no solían cristalizar en advocaciones, cofradías, etc. Esto no impide que sí existieran otros modos de canalizar la piedad individual hacia la órbita de tales institutos, por ejemplo hacia sus conventos cuando se hacía testamento.

expresiones religiosas), sería que el origen de esta devoción fuera antiguo⁴². Pero desconocemos desde cuándo data el culto (el dato es tardío, procedente de las “Relaciones” de Felipe II, 1575, sin advertencias sobre la antigüedad de la ermita, la cofradía y sus prácticas).

En Fuencaliente se concentraban la ermita consagrada a Nuestra Señora de la Merced, la cofradía con el mismo título, y la costumbre piadosa de la hermandad, para festejar a su patrona, consistente en reunirse el primer domingo de mayo y acudir a la ermita donde “le celebran fiesta con mucha devoción” y “concurren con sus devociones”; aparte de la cofradía, parece que también todo el pueblo era devoto y cuando había necesidades se movilizaban yendo al santuario en procesión⁴³.

La fecha de celebración no se vinculaba a un día del mes, sino al primer domingo de mayo. Con ello, se ve que hay total independencia respecto al uso piadoso de los mercedarios, quienes celebraban a la Virgen de la Merced el día de la Natividad de Nuestra Señora⁴⁴. La fijación de una fiesta mariana en el primer domingo de mayo no es nada extraña, dada la identificación de este mes primaveral con la Virgen, y más aún si, como era el caso, la ermita, sede de la advocación de la cofradía, estaba en el campo.

⁴² Si hundiera sus raíces en el mismo siglo XIII, un tiempo de cercanía relativa a la frontera en la zona tan meridional de Fuencaliente, ya en las estribaciones de Sierra Morena, entonces es posible que en estos parajes montañosos se hubiera conservado el recuerdo de alguna actuación de la orden de la Merced, o, al menos, la memoria de relatos sobre cautivos cristianos, y quizás narraciones relativas a intervenciones de la Virgen en el marco de la oposición entre cristianos y sarracenos.

⁴³ 1575, diciembre 20, Fuencaliente, Resp. 51. C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 254.

⁴⁴ Sólo desde principios del siglo XVII dieron culto a la Virgen de la Merced con una fiesta propia, el 24 de diciembre. En 1696 El papa Inocencio XII la extendió a todo el rito romano. P. JOUNEL: “El culto de María”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Parte IV: “La liturgia y el tiempo”, p. 1040.

- El mismo día, el primer domingo de mayo, era cuando en Manzanares celebraban otra festividad mariana, por voto, que no era oficial en la Iglesia, ni en la archidiócesis toledana: era la fiesta de *las Bodas de Nuestra Señora*⁴⁵.

En otras partes de Occidente, ya en el siglo XV, se había propagado una fiesta similar, pero unida al culto a San José, muy propagado por Gerson (m. 1420), canciller de Notre-Dame de París; al parecer, en Chartres se celebraba la fiesta de los Desposorios (o del Matrimonio) de María y José el 19 de marzo⁴⁶.

En Puertollano, de modo similar, se hizo voto de guardar como fiesta, incluyendo procesión general, un día “en honor y reverencia del *Matrimonio de Nuestra Señora la Virgen Maria con el Bienaventurado San Joseph*”. Los informantes de 1575 (el prior de la villa entre ellos) indican que el voto es de gran antigüedad. La celebración la hacían en una fecha diferente a la de Manzanares: no el primer domingo de mayo sino el jueves previo a la Pascua de Pentecostés (es decir, el jueves siguiente al de la Ascensión), y su origen estaba en una gran epidemia de peste⁴⁷.

Esta celebración de las *Bodas* o *Matrimonio* de la Virgen es una manifestación muy característica de la devoción popular por recrear y conmemorar episodios de la vida de la Virgen, plenamente inserta en la tendencia de larga duración en la religiosidad (desde el siglo XII) hacia los aspectos más humanos de las vidas de Jesús y su Madre, y hacia las facetas más sensibles y realistas. No se trata aquí de la devoción mariana evangélica, sino en todo caso basada en tradiciones apócrifas, pero el sentido viene a ser el de la búsqueda de los rasgos más humanos en el desarrollo vital de la Virgen.

⁴⁵ 1579, marzo 17, Manzanares, Resp. 52. C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 300.

⁴⁶ Se propagó la fiesta del 19 de marzo, en honor de San José y de sus Desposorios, a partir de que el papa Sixto IV la aprobara en 1480. No fue fiesta obligada para todo el rito romano sino hasta 1621.- P. JOUNEL: “El culto de María”, en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Parte IV: “La liturgia y el tiempo”, p. 1038.

⁴⁷ 1575, diciembre 11, Puertollano, Resp. 52. C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 420.

- Dentro del mismo fenómeno es como mejor se comprenden el culto a *San José* y a *Santa Ana*, situados, por lo tanto, en la estela de la devoción a la Virgen; también a San Joaquín, pero no hemos hallado indicios del culto al padre de María en el Campo de Calatrava.

Hay varios lugares con votos hechos en honor de *San José*: Bolaños, Calzada, Miguelturra y Valenzuela (aquí, a causa de un temporal); parecen tardíos, propios de la segunda mitad del siglo XVI. Su fiesta, el 19 de marzo, la introdujo en la archidiócesis de Toledo el sínodo de Alcalá de 1497, pero sin obligar al pueblo a guardarla. La responsabilidad de la extensión de la devoción a San José la tuvo un dominico de Almagro, Resgente Virués: en Bolaños con seguridad y quizás en el resto de los pueblos, todos cercanos a la sede del Convento dominico de Almagro.

Más temprana, más espontánea y más extendida fue la devoción a *Santa Ana*. Además, había ermitas y cofradías dedicadas a la abuela de Jesús, lo que no ocurría con San José. Ocho villas habían votado la celebración de su fiesta: Almodóvar, Carrión, Daimiel, Luciana, Miguelturra, Puertollano, Saceruela y Tirteafuera.

Las “Relaciones” sólo señalan la fecha en un caso: en Carrión el voto databa de 1573. Pero nosotros sabemos que al menos los de Puertollano y Daimiel fácilmente podrían existir desde las últimas décadas del siglo XV. En ambas villas había cofradía y ermita de Santa Ana⁴⁸ y las documentamos existiendo en 1491. Es probable que el surgimiento del voto y la erección de las ermitas fueran coincidentes en el tiempo, pero aunque no hubiera sido así y el primero fuera posterior, la devoción existente en estos pueblos por Santa Ana al final del siglo XV está suficientemente probada (además, en Puertollano se añade la creencia en su aparición⁴⁹); el hecho de que todo el pueblo se comprometiera a guardar la

⁴⁸ En realidad, en Daimiel una sola cofradía estaba colocada bajo la advocación de dos santuarios, el de Santa Ana y el de Santa Magdalena.

⁴⁹ *Vid.* comentarios al respecto en el apartado de la devoción a los santos según las advocaciones.

fiesta por voto venía a corroborar el arraigo popular de esta piedad. Por otro lado, aún careciendo de ermita propia la santa podía disponer de su particular espacio de culto: en Almodóvar la iglesia parroquial albergaba una imagen suya y un altar, y en Saceruela, más aún, Santa Ana tenía capilla propia; sólo sabemos con certeza que hicieran procesión con la imagen en Almodóvar, pero seguramente en Saceruela y en otros de los lugares que votaron la fiesta ocurría lo mismo. Lógicamente, cuando había cofradía el culto se veía realizado (en Daimiel los cofrades organizaban la misa y las vísperas en la ermita), y también cuando, aún no existiendo cofradía de Santa Ana, sí hubiera ermita dedicada a ella, como en Luciana.

Quizá lo que resulta de mayor interés a propósito de los votos en honor de la fiesta de Santa Ana es la exposición de los motivos: son votos hechos comúnmente *por devoción*, sólo en algún caso con motivo de un socorro específico durante una necesidad del pueblo (en Luciana: porque “los panes granaban” en una tierra de ordinario muy estéril⁵⁰; es un voto de acción de gracias). Es decir: aunque la Iglesia no había señalado la fiesta como oficial, en muchos pueblos se quiso espontáneamente tributar culto a la madre de la Virgen; era el resultado de un impulso piadoso que estaba ganando terreno en muchas partes de Castilla, y que se relacionaba directamente con la devoción a la Virgen María: el concejo de Almodóvar había votado guardar la fiesta de Santa Ana “por ser tan gran santa y madre de la Virgen Nuestra Señora”⁵¹; en Carrión justificaban el voto diciendo que “por ser madre de Nuestra Señora la tienen devoción en este pueblo”⁵², etc.

Al fin y al cabo, ya desde el siglo XIII el dominico genovés fray Santiago de la VoráGINE escribía en su *Legenda aurea*, citando a San Jerónimo:

⁵⁰ 1575, diciembre 1, Luciana, Resp. 52. C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 283.

⁵¹ 1576, febrero 24, Almodóvar, Resp. 52. C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 77.

⁵² 1575, diciembre 10, Carrión, Resp. 52. C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 188.

“¡Regocíjese el mundo entero en esta festividad de Santa Ana, porque de su seno nació la Virgen en cuyas entrañas se encarnó el Verbo de Dios!”⁵³

⁵³ Santiago DE LA VORÁGINE: *La Leyenda dorada* (trad. fr. J. MANUEL MACÍAS de la edición del Dr. GRAESSE de 1845). Madrid, 1982, II, p. 956.

2.4. LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN EN SANTUARIOS FORÁNEOS DE RENOMBRE.

- Como en todas partes ocurría, estaba presente entre los laicos del Campo de Calatrava la devoción a santuarios marianos famosos, o la veneración a Santa María en sus templos importantes y objetivamente destacados para los fieles del territorio, en el panorama administrativo eclesiástico (la archidiócesis de Toledo). Además, otros santuarios cercanos, de la propia comarca, proyectaban también su influencia sobre lugares diversos, aparte del núcleo de población a cuya jurisdicción pertenecieran. Eran devociones que, por lo tanto, superaban el ámbito meramente local.

Encontramos que en Almagro, por ejemplo, era habitual que en su iglesia parroquial de San Bartolomé se hicieran demandas de limosnas en favor del santuario de *Nuestra Señora de Guadalupe*; de la iglesia de *Santa María de Toledo*, es decir, la iglesia catedral de la archidiócesis a la que el Campo de Calatrava pertenecía; y del santuario de *Nuestra Señora de la Sierra*, sobre cuya ubicación en este caso concreto no tenemos seguridad⁵⁴. Quizás hubo quejas a los visitantes en este sentido por parte de cofradías, hospitales y otras obras benéficas, o ermitas locales, porque los freiles calatravos decidieron ordenar al

⁵⁴ Podía ser la ermita bajo esa advocación cercana a Almagro pero situada bajo la jurisdicción de la villa de El Moral (la atendía su concejo). Pero también había otra ermita de Santa María de la Sierra en las tierras de Villarrubia. Ésta, en los confines orientales de los Montes de Toledo, al norte del Campo de Calatrava, quedaba mucho más lejos de Almagro, y probablemente el texto se refería al otro templo rural, el de Moral; pero precisamente Nuestra Señora de la Sierra se menciona en el contexto de santuarios cuyas demandas circulan entre la feligresía almagreña sin pertenecer a la villa, extraños a sus gentes, etc.

propio rector parroquial y también a los alcaldes de la villa que prohibieran las demandas de las iglesias marianas arriba mencionadas:

“... que en la yglesia desta villa no consyntays pedir otras demandas ni baçines salvo los de la villa e ermitas della ... [y también] el de Nuestra Sennora de Guadalupe e el de Santa Maria de Toledo e el de Nuestra Sennora de la Sierra, sy no fuere con liçençia e mandado de su magestad o de sus visytadores generales o del governador de esta provinçia, o de su theniente en su nonbre, so pena da cada mil mrs. para la obra de la dicha yglesia”⁵⁵.

Parece claro que estos santuarios marianos de fama comarcal o general (“nacional”), así como el templo catedralicio toledano dedicado a la Virgen, eran tan tenidos en cuenta en la piedad de las gentes que era posible mantener habitualmente una “demanda” de limosnas entre los feligreses parroquiales de algunos lugares –al menos– en el señorío calatravo. Es de suponer que la popularidad de aquellos estaría generalizada, en diferentes grados y círculos de difusión: al menos en estas tierras de la archidiócesis de Toledo, estaría extendida la devoción en cuanto a la sede arzobispal; en el Campo de Calatrava o comarca de Almagro, en cuanto a la ermita de la Virgen de la Sierra; y en cuanto a la Virgen de Guadalupe, en toda Castilla. Se sabe que esto último era así, en efecto, como han acreditado estudios sobre otros lugares muy alejados, como La Rioja, cuyos testadores tienen el mismo recuerdo para el monasterio jerónimo; en concreto, en el contexto de cláusulas que estipulan el envío de algún peregrino a este centro para expiar las culpas⁵⁶. La devoción existente en el Campo de Calatrava hacia este santuario guadalupano jerónimo –o al menos, el considerar meritorio el enviarle limosnas– muestra que las tierras del señorío de la Orden Militar, aunque no fueran zona de asentamiento de órdenes religiosas, no

⁵⁵ 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.078, núm. 1, fol. 40v.

⁵⁶ M. CANTERA MONTENEGRO: “La devoción mariana en la Rioja medieval”, en *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio*, p. 466.

permanecían como un coto cerrado e inmune a las tendencias devocionales comunes a toda la Corona de Castilla.

De hecho, encontramos testamentos que, con la característica búsqueda de la mayor diversificación posible de las limosnas, recuerdan a algunos de los santuarios y templos ya indicados. El testamento del vecino también de Almagro Pedro Roys, de 1401, mandaba algunos maravedís a “la obra de Santa Maria de Toledo”, y también a *Santa Eulalia de Barcelona* (“Santa Olalla de Barçilona”), entre los 13 destinos de sus limosnas entre iglesias y ermitas de la villa, órdenes religiosas, hospitales, iglesias de Ciudad Real, etc., además de los no especificados “santuarios de la comarca acostunbrados”. Entre las ermitas de la villa, nombraba a Santa María de los Llanos; entre los santuarios de la comarca cercanos, el priorato calatravo de *Santa María de Zuqueca* (en Granátula)⁵⁷. Y la vecina de Torralba Catalina Gomes, en su testamento de 1496 dejaba mandas también a las iglesias de Santa María de Toledo y Santa María de Guadalupe (112 mrs. a cada una).

Es interesante destacar que esta última mujer había sido devota de otras dos ermitas marianas que le resultaban relativamente cercanas, pero no estaban bajo jurisdicción de su villa, Torralba. No es extraño que la devoción a la Virgen procedente de diversos santuarios tuviera una proyección piadosa comarcal. En el caso comentado, se trataba de *Santa María de las Cruces, de Daimiel*, y *Santa María del Monte, de Almagro* (más tarde, avanzado el siglo XVI, bajo jurisdicción de Bolaños), ésta última la más lejana de su localidad. Además, la manda que beneficiaba al santuario de Daimiel superaba en cantidad a las que

⁵⁷ 1401, mayo 5, Almagro. Testamento de Pedro Ruiz, vecino de Almagro. Traslado de 1401, octubre 21, Almagro. *Ibid.*, Carp. 466, núm. 283.

destinó a la catedral de Toledo y al famoso santuario extremeño ligado a los jerónimos⁵⁸.

Y por supuesto, hay que añadir la devoción local de hombres y mujeres por la Virgen de ermitas próximas a la población y bajo su jurisdicción, a las cuales tantas veces irían en peregrinación o hacer promesas, velas, etc. Así, otra mujer, almagreña, dejaba una manda para la ermita de Santa María del Monte, sin cargo de misas, que al parecer estaba motivada por una promesa o voto, consistente en

“çinco quartos de çera, a rrason de veynte e dos onças el quarto, *que yo ove prometido*”⁵⁹.

Y ya se ha mencionado la devoción del testador Pedro Ruiz por la ermita de Santa María de los Llanos de su pueblo, Almagro también.

⁵⁸ Eran también 112 mrs., pero había que añadir un real en el caso de Santa María de las Cruces.- 1496, julio 19, Torralba. Testamento de Catalina Gomes Ibid., Carp. 469, núm. 372 bis.

⁵⁹ 1446, mayo 23, Almagro. Testamento de Francisca Rodríguez, vecina de Almagro, viuda de Bartolomé Rodríguez Galindo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.252, núm. 9, s.f.

Capítulo 3

ALGUNOS ASPECTOS COMUNES DE LA DEVOCIÓN A LOS SANTOS Y A LA VIRGEN.

Por supuesto, hay mucho de común en la devoción a los santos y a la Virgen.

Lo hay, por lo pronto, en el terreno de los esquemas conceptuales, de la espiritualidad; pero no nos vamos a referir ahora a ello. Vamos a presentar más bien algunos datos concretos que afectan igualmente a la Virgen y a los santos, y que son relativos a ciertos modos de celebración de las fiestas. Por otra parte, incluiremos ciertas consideraciones sobre la vinculación de las festividades con los ciclos agrarios.

3.1. OTROS MODOS Y OCASIONES DE FESTEJAR A LOS SANTOS Y A LA VIRGEN: ESPECTÁCULOS, FIESTAS DE COFRADÍAS, FIESTAS POR DEVOCIÓN INDIVIDUAL, VELAS NOCTURNAS.

En las páginas precedentes, al hilo de la exposición de diferentes cuestiones, se ha venido aludiendo a algunos *modos posibles de celebrar las fiestas de los santos*. Se ha podido comprobar que impera la diversidad.

Así, no siempre las festividades reunían los mismos elementos, aparte de la *misa solemne* en honor del santo venerado y las *vísperas*. Hay que pensar que, si la celebración era completa desde el punto de vista litúrgico, en las horas canónicas (incluida la hora tercia previa a la misa mayor) las lecturas deberían incluir fragmentos de los *legenda*, relatos de las vidas de tales santos venerados. En el Campo de Calatrava, como pudo verse al estudiar la liturgia de las horas, existían abundantes libros que podían contener dichas narraciones en romance¹. Esto constituiría un modo de difundir los hechos, virtudes y milagros del santo, junto con los sermones.

Por otra parte, según queda expuesto, podía haber *vigilia*, con vela de oración incluida, o no. Parece que las sesiones de oración nocturna en las ermitas se veían más asociadas a los santuarios marianos. Y la fiesta podía acompañarse

¹ La diversidad terminológica dificulta la identificación de los libros por su contenido, pero recuérdese que en la inmensa mayoría de las iglesias parroquiales existe el ejemplar de “unas cinco estorias”, así como –en menor proporción– libros “con las pasiones”, que podrían ser las de los mártires; había también volúmenes nombrados como “liçionario” (libro de lecturas) o “santoral de liçiones”.

de ayunos o no, que, igual que la *abstinencia de carne*, dependía de lo fijado por la Iglesia y de lo establecido por el voto local; podía haber *procesión* dentro del pueblo, *procesión* con la imagen hasta una ermita en las afueras, *comidas y caridades*, reparto de *limosnas*, incluso *indultos* a delincuentes... Más abajo nos referiremos a las *ferias*, que estrictamente no son modos de celebrar la fiesta de un santo o un periodo litúrgico, pero que al coincidir con éstos, sin duda quedan ligados entre sí en la percepción que tienen las gentes sobre la celebración.

Añadimos ahora algunas modalidades más, que atañen a los componentes de los festejos y a las ocasiones de las celebraciones en honor de los intercesores del cielo.

- No puede olvidarse otra actividad que seguramente tendría lugar al menos en las fiestas más relevantes para cada población: las *corridas de toros*.

En ocasiones aisladas, ha quedado reflejado en las fuentes que esta diversión tan popular tenía su hueco durante las jornadas de solemnidades religiosas. Por ejemplo, en Daimiel se hacían por San Bernabé, fiesta de apóstol y por lo tanto, de guardar (11 de junio). La narración que incluye el dato es un relato de la aparición de la misma Virgen María encargando la construcción de la ermita de la Virgen de la Paz. Refiere que los hechos ocurrieron “un día de Sant Bernabe que en esta villa se corrian toros”, poco antes de 1507. Esta forma de esparcimiento estaba tan arraigada y ligada al día festivo que no se había suspendido (lo no deja de ser sorprendente) a pesar de que en esos días la población estaba siendo devastada por una fuerte epidemia de peste, epidemia que constituyó el motivo de la aparición mariana a una niña con el mensaje sobre la nueva ermita para hacer que cesaran las muertes².

Por otra parte, también sabemos que el correr toros formaba parte de los festejos de las fiestas patronales de cofradías (la de San Pedro de Daimiel) y de

² 1576, enero 20, Daimiel, Resp. 51.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 237.

otras fiestas muy significadas en el año, como la de la Asunción de la Virgen en algunos lugares³.

Era una costumbre tan extendida en la baja Edad Media, según se sabe en relación con otras zonas, que el hecho de estar sólo excepcionalmente documentada, en nuestro caso, se debe sin duda a la carencia de informaciones sistemáticas sobre los contenidos de las celebraciones festivas religiosas. Y no solo por falta de fuentes de carácter narrativo, sino por carencias de gestión, propias de las instituciones que promovían las fiestas. Por ejemplo, no disponemos de anotaciones metódicas de gastos que las reflejen; y recuérdese que los libros de cuentas de instituciones como los concejos han servido para reconstruir al detalle fiestas como la del Corpus en otros ámbitos⁴. Además, la información sobre fiestas guardadas en los pueblos por voto atiende a lo esencial del componente religioso: cómo se guarda la fiesta, si hay ayuno o no, procesión o no, vísperas ...; y los elementos lúdicos podrían quedar velados de forma más o menos intencionada de cara a autoridades superiores, siempre propensas a censurar lo que de tendencia profana pudiera haber en las diversiones que acompañaban a las fiestas sacras.

- Al margen de la forma colectiva que todo un pueblo adoptaba por voto para honrar a un santo, no podemos olvidar las *fiestas de las cofradías en honor de sus santos patronos*.

Como los votos, constituyen otros modos celebrativos que son propios también de un cauce colectivo de religiosidad, pero es más parcial, pues se trata de las hermandades, que no agrupan a toda la población; además, en el caso de las fiestas celebradas por voto, hay intervención oficial de la autoridad local (el

³ Vid. algunos pocos datos al respecto para el Campo de Calatrava, en el contexto de una práctica tan común en la Edad Media, con reflexiones sobre la dimensión socializadora de la fiesta religiosa, en R. TORRES JIMÉNEZ: *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*. Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1989, pp. 83-86.

⁴ Vid. por ejemplo J. SÁNCHEZ HERRERO: *Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV*. León, 1978.

compromiso lo adquirió el pueblo por medio de su concejo), lo que no ocurre en las fiestas de cofradías.

Ahora bien, puede coincidir la oficialidad con la parcialidad de la fiesta cofradera. Estén dedicadas al honor de sus santos patronos, o bien de la Virgen, o de Jesucristo (cofradías del Corpus Christi, por ejemplo), debemos recordar que sus celebraciones pueden contribuir a dar un mayor realce a las fiestas litúrgicas que ya de por sí son oficiales; por ejemplo, la misma fiesta del Corpus, la Asunción de María, o la fiesta patronal local en honor del santo titular de la iglesia parroquial... También puede decirse lo mismo cuando el pueblo ha optado por celebrar cierta fiesta por voto, si hay cofradía que honra al santo; de hecho, precisamente pueden surgir la cofradía y la ermita por el mismo motivo que el voto.

Muchas veces, sin embargo, cuando estas hermandades festejan a sus santos patronos se trata de fiestas que el pueblo no está obligado a guardar. Entonces, la actividad de los cofrades es la esencial para venerar al santo, sea en la iglesia parroquial o en la ermita. Los actos que ellos organizan son cultuales (procesión, misa en el día con sufragio por los bienhechores y cofrades difuntos, vísperas) y lúdicos (comida de hermandad, a veces corridas de toros); pueden iniciarse desde la víspera. Además, el día propio de la fiesta las cofradías suelen celebrar su reunión anual para tratar asuntos internos y renovar los cargos del cabildo, alcalde, prioste... Por supuesto, las actividades de las cofradías no se agotan en este día, aunque la festividad del santo o Virgen titular es su celebración central en el año. En efecto, hay que añadir el sostenimiento y la atención a los hospitales, y el cuidado de las ermitas, en su caso. Hemos estudiado en otro lugar estas cuestiones, que solo indicamos aquí a modo de referencia⁵.

- Otras fiestas en honor de santos las encargaban *individualmente*, “*por su devoçion*”, los *fieles* de las parroquias. Suponemos que se trataba de encargos de

⁵ R. TORRES JIMÉNEZ: *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*. Ciudad Real, 1989.

misas privadas o de oficios, con un sentido votivo: una impetración, una acción de gracias, la misa comprometida como promesa por un favor solicitado... Aunque también podía tratarse de procesiones.

El texto que refleja la costumbre habla genéricamente del uso de “hazer fiesta” a algún santo, y no queda claro en qué consistía la fiesta, pero deducimos que su contenido era litúrgico o, al menos, paralitúrgico, porque afectaba a los clérigos, tanto los curas como los capellanes de la iglesia mayor. Si eran misas, parece que se hacían con solemnidad, pues participaba el rector y podían hallarse “presentes” capellanes. Implicaban un donativo, en todo caso, y ello fue lo que causó la intervención calatrava, pues se daba la circunstancia, al menos en la iglesia parroquial de San Bartolomé en Almagro, de que los clérigos imponían tasas monetarias para tales celebraciones, y además, abusivas. Los visitantes prohibieron esa práctica, ordenando al clero parroquial aceptar la limosna que los fieles quisieran dar voluntariamente, y reglamentaron el modo de repartirla entre los presbíteros:

“Otrosy fuymos ynformados que quando algund veçino de la villa quiere hazer por su devoçion fiesta algund santo, el Retor y capellanes de la dicha yglesia les piden y llevan la limosna muy desaforadamente, de cuya cabsa se perdia la deboçion que los veçinos tenian a los santos y se dexavan de hazer las dichas fiestas. Y queriendo proveer de remedio en ello, de manera que la devoçion no se pierda, antes seha aumentada, de parte de su magestad y orden mandamos al dicho retor e capellanes que sy alguno de aqui adelante por su devoçion quisyere hazer fiesta algund santo en la dicha yglesia, dé aquello de limosna que su voluntad dél fuere, e no le pidan ni lleven más, ni pongan en ello tasa alguna, con tanto quel dicho Retor lleve la terçia parte de todo ello, y lo demas los clerigos questovieren e se hallaren presentes a ello por yguales partes. So pena que sy mas de lo quel tal veçino quisyere dar le pidieren o llevaren, yncurran cada uno dellos en pena de quinientos mrs. para la obra de la dicha yglesia, en los quales les condenamos lo contrario faziendo”⁶.

⁶ 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid. Leg. 6.078, núm. 1, fol. 47v.

- En otro orden de cosas, en cuanto a otros modos de celebrar las fiestas aparte del litúrgico, o mejor, en relación con otros componentes no litúrgicos de las mismas fiestas, encontramos el de la *vela en las ermitas*. En nuestro caso, asociadas a las fiestas de la Virgen en especial.

Las vigiliias en honor de santos el día previo a la fiesta han sido documentadas en alguna ocasión a partir de las “Relaciones” de Felipe II. A través de los libros de visitas de la Orden de Calatrava a las villas y lugares del Campo del mismo nombre, ocasionalmente hemos tenido noticia de vigiliias o velas de las gentes en algún santuario mariano, pasando en él la noche junto a la Virgen. En principio, suponemos que la noche más indicada era la vigilia en la víspera de la fiesta en sí; en realidad, ya esa noche correspondía a la *jornada de fiesta*, puesto que ésta duraba (igual que el domingo) desde la puesta de sol o vísperas del día anterior hasta la puesta de sol o rezo de vísperas de la fiesta o domingo propiamente.

Como se indicó arriba, en otros ámbitos geográficos estudiados las vigiliias o velas de oración en iglesias y ermitas, en honor de la Virgen o de santos, conllevaban conductas reprobables, deshonestas y criticables por la jerarquía. En nuestras fuentes no aparecen con ese sesgo negativo; y quizás precisamente por esa razón –no se conoció por los inspectores calatravos el aspecto recriminable–, es por lo que no emerge apenas en la documentación la práctica religiosa en sí de las vigiliias, lo que no quiere decir que no estuviera extendida.

Es decir: es posible que los indicios que nosotros hemos podido recabar sean tan dispersos debido al hecho de que las citadas velas en las ermitas eran una costumbre arraigada, tan familiar al clero y a la población autóctonas, que no había generado quejas por parte de clérigos o autoridades locales elevadas a los visitantes. Y puesto que, durante sus visitas, éstos no habían sido testigos directos de la práctica en sí, el uso popular no llegaba a trascender a los mandamientos, prohibiciones, etc., de las inspecciones reflejadas en el libro de la visitación.

Ahora bien: el uso sí transcendía cuando algún elemento material visible, fijo, situado en un espacio sagrado inspeccionado, reflejaba la práctica de tales vigiliadas o velas seguidas en las iglesias, o más bien, en las ermitas; ello sí podía suscitar algún comentario por parte de los visitantes, con algún mandato o, más bien, advertencia. Es lo que ocurrió durante la visita a Torralba, en una de las pocas ocasiones en que los visitantes se refirieron a aquellas costumbres, que se referirá en los párrafos que siguen; en ese caso, se trataba de la noche anterior a la fiesta.

Ahora bien, creemos que las *velas* también podían producirse en días no necesariamente previos a las fiestas de los santuarios, ni verse limitadas a un solo día.

La costumbre de permanecer velando junto a Virgen en la noche anterior a la solemnidad era la que se seguía en la iglesia de Santa María de Fuencaliente, en la vigilia de la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora (la “Virgen de Septiembre”, el día 8); de hecho, a la feria que con ocasión de esta fiesta se celebraba, se la llamaba “la feria que dicen de la vela de la Fuencaliente que dura desde la vispera, y todo el día hasta visperas”⁷.

Lo mismo se deduce en el caso de la feria celebrada en la misma fecha, la de Nuestra Señora de Septiembre, en Luciana: no importaba que la iglesia estuviera dedicada a Santa María Egipcíaca, y no a la Virgen; en la víspera de la Natividad de María, las gentes, al par que a la feria, acudían a velar *en* la iglesia por devoción a esta santa cuya imagen albergaba, y que era tan venerada en la comarca⁸.

Pero en otros casos pudiera ser que esta costumbre se extendiera a lo largo del año, o en periodos más o menos largos en torno a varias fechas señaladas.

⁷ 1575, diciembre 20, Fuencaliente, Resp. 57.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 257. *Vid. infra* lo relativo a las ferias y su coincidencia con el santoral.

⁸ 1575, diciembre 1, Luciana. Resp. 54.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones ...*, p. 283.

Por ejemplo: de gran devoción era la ermita de Santa María de las Cruces, de Daimiel, erigida (¿desde el siglo XIV?⁹) como resultado de la aparición de la misma Virgen María y según sus indicaciones, tras realizar una serie de milagros; todo ello había ocurrido en 1465 (?), según un devoto relato escrito en verso en 1560 (y recogido en las “Relaciones” de Daimiel de 1576¹⁰). Pues bien: al parecer, era costumbre de las gentes de Daimiel, y también de las de Torralba, acudir allí a rezar y *a velar*, según el citado relato (el autor se lamenta precisamente de cómo han decaído estas prácticas piadosas)¹¹.

¿En qué fiestas o temporadas lo hacían? No es posible saberlo, pero parece que desde antiguo (“por devoción antigua”) el pueblo acudía allí solemnemente en procesión, presidida por el concejo, en tres ocasiones durante el año (y es curioso que sólo la primera coincide con una fiesta mariana): el día de la Encarnación o 25 de marzo; el día de la Ascensión (o jueves de la Cuadragesima, sexta semana de Pascua, diez días antes de Pentecostés); y el día de San Simón y San Judas (28 de octubre). Así que es posible que durante la vigilia de esos tres días, o durante

⁹ Vid. la nota relativa a la datación de la antigüedad de la ermita, en el Apéndice final de este trabajo, apartado “ermitas”, al consignar para Daimiel la de Santa María de las Cruces.

¹⁰ 1576, enero 20, Daimiel, Resp. 51. C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones ...*, pp. 237-243.

¹¹ “... Que nunca yo vide gente
tan ingrata y sin segundo,
ni creo la hay en el mundo.
Si en Calatrava
que la fee se les acaba
según allí me parece,
pues tan poco en ellos crece
en buen celo,
que quisiese Dios del cielo
darles un tan gran favor
que con demasiado amor
les inviase

a su Madre y les mandase
hacer este sancto templo
para que con este exemplo
sea servido
y *estan en tan gran olvido*
que no digo ir a velar,
pero tampoco a rezar,
ni hay memoria
que la Reina de la gloria
lo mandase edificar...”

De la “Relacion del fundamento de la iglesia de Nuestra Señora de las Cruces, fecho en metro por un devoto de su sancta casa en el año del señor de mil y quinientos y sesenta”.- 1576, enero 20, Daimiel, Resp. 51. C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones...*, p. 243.

varios días en torno a esas fechas, la gente acostumbrara a pasar unos días junto a la Virgen en la ermita, pernoctando allí: al comienzo de la primavera, al final de la misma (el día de la Ascensión puede caer entre el 10 de mayo y el 17 de junio, según la fecha de la Pascua), y en otoño. Por otra parte, la citada narración versificada sugiere que los fieles podían acudir espontáneamente al santuario a rezar y a velar, sin verse sujetos a días fijos.

A veces, los devotos se podían instalar literalmente al lado de la imagen, no ya para rezar sino para dormir, casi en el mismo altar.

Así, tras visitar la ermita de Santa María de la Concepción, en Torralba, ermita atendida por una cofradía, los freiles de la Orden de Calatrava se dirigieron al cabildo, los cofrades y el prioste de esta hermandad, con la prohibición de que aquellos que velasen tuvieran “cama dentro de la capilla mayor” de la ermita, espacio que es equivalente del presbiterio, so pena de 500 mrs. de multa.

Es un ejemplo de cómo algunos usos religiosos o en torno a lo religioso eran conocidos por los visitantes de manera indirecta: lo que les llamaba la atención y les constaba no era la dinámica de la costumbre en sí misma, sino algún signo material de ella, como se ha indicado arriba. En este caso, los freiles describían haber hallado

“fecha una cama junto al altar de Nuestra Sennora, en que dormian las personas que allí estavan velando, e demas fuymos ynformados que continuamente se haze asy”¹².

Parece que la costumbre, tan arraigada, hubo de ser aceptada por los calatravos; al menos, no la reprobaron por sí misma ni intentaron terminar con ella. Pero los visitantes, o bien a causa de los bullicios o escándalos que resultaran de este uso, o simplemente por el disgusto que les causaba el que se encontraran los lechos tan cerca del altar, sí procuraron impedir que quienes velaban durmieran justo en ese lugar.

¹² 1510, febrero, Torralba. Ibid., Leg. 6.076, núm. 14, fol. 203r.

Es cierto que la práctica teóricamente piadosa de pasar la noche en oración no podían proscribirla, y además, no habían sido espectadores de ningún desorden. Ahora bien: las camas que estaban allí de continuo resultaron estar instaladas en el mes de febrero, que es cuando los visitantes inspeccionaron el santuario; no se trataba de unas velas vinculadas a la festividad de la Concepción Inmaculada –advocación del santuario–, que es el 8 de diciembre. Cabe la posibilidad de que esto tuviera relación con la fiesta de la Purificación de la Virgen (2 de febrero) o Candelaria. Pero también hay que considerar la expresiva aseveración de que “continuamente se haze asy”: quizás haya que interpretarla literalmente, de manera que la costumbre de las gentes de acudir a velar –tal vez los sábados– podría no limitarse a las fiestas marianas, sino prolongarse a lo largo de todo el año.

Hay que decir también que las gentes de la villa, Torralba, acostumbraban a acudir a las inmediaciones de esa ermita para divertirse: los visitantes tuvieron que prohibir que se jugara a juegos de pelota y a los naipes ante la puerta del santuario, so pena de un real de plata¹³. Parece que era muy popular este templo, y el inventario de sus ornamentos y objetos de culto denota que se encontraba muy bien atendido, mientras que otra ermita de la misma villa, la dedicada a San Bartolomé, que estaba también a cargo de una cofradía, resultaba tan abandonada que ni siquiera tenía puertas¹⁴.

Habrán otros casos, en diversos lugares, en que los calatravos visitantes del momento tendrán noticia, o ellos mismos habrán sido testigos, de alborotos y situaciones sospechosas durante las misas y la celebración de los oficios dentro de los templos; entonces, sí arbitrarán medidas para evitarlos, sobre todo prescribiendo la tajante separación entre hombres y mujeres. En esta ocasión de las velas nocturnas, debían transigir con el uso popular.

¹³ Ibid. Se trata de la misma visita.

¹⁴ 1510, febrero, Torralba. Ibid., Leg. 6.076, núm. 14, fols. 208-209.

3.2. EL SANTORAL Y EL CICLO AGRÍCOLA. LAS FERIAS.

Se hizo ya referencia a la estrecha relación entre los cultos a los santos y a la Virgen, de un lado, y los ciclos agropecuarios, de otro, al tratar de los factores generales que influyen en la popularización de unas u otras festividades¹⁵.

En el grado de aceptación popular de los santos influye la fecha en que se les conmemore (aunque no sea el único factor); o, mejor, la situación de la fecha de la fiesta en la sucesión de las estaciones y en la sucesión correspondiente de facetas del trabajo rural, con las consiguientes amenazas climatológicas y de carácter sanitario existentes en cada momento. La necesidad de *consagrar* (“hacer entrar en la esfera de lo sagrado”) tanto la tierra como los animales, la naturaleza como el esfuerzo, hundía sus raíces en cultos y ritos paganos que en el Cristianismo se transformaron en cultos en honor de ciertos santos, de la Virgen, de la Cruz.

Aquí, vamos a centrar la reflexión en algunos aspectos de la temporada de abril-mayo, por un lado, y en las ferias, por otro. Un cuadro esquemático recogerá posteriormente la concentración de los votos y de las ferias en diversos tiempos del año, y con ello y con el comentario final se obtendrá una visión más amplia.

¹⁵ *Vid. supra* ese apartado sobre los “Factores presentes en la popularización de las fiestas oficiales”, bajo el epígrafe de “Las fiestas litúrgicas de obligada celebración”. Todo ello, dentro del tema más amplio “Religiosidad y liturgia”.

A) En efecto, lo que se acaba de considerar en cuanto a la relación entre el ritmo agrario y las festividades religiosas se aprecia en especial en el “*ciclo*” de *fiestas de finales de abril y comienzos de mayo*, lejano recuerdo de los antiguos rituales que en esa temporada se hacían para proteger los campos y las siembras de primavera frente a las plagas, el granizo, las sequías, etc. Algo que se puede ampliar a los *ritos y fiestas de primavera* que incluyen las llamadas “Letanías Menores” o Rogativas, más un rito que una fiesta en este caso.

Resulta muy significativo, como ya se expuso, el caso de los santos *apóstoles Felipe y Santiago*, cuya fiesta se celebra el 1 de mayo¹⁶. También se aludió al mismo fenómeno a propósito de la fiesta de “la *Cruz de Mayo*” (Invención de la Cruz, 3 de mayo) y los componentes de cultura popular que reúnen estas y otras celebraciones situadas en torno al citado mes¹⁷.

El amor, la naturaleza, la fertilidad de la tierra y de las mujeres que las fiestas paganas de mayo celebraban siguen presentes aún hoy en diversas tradiciones¹⁸. En ellas, la cristianización llevada a cabo a lo largo de muchos siglos, y también la cultura popular, sin duda, encontraron con facilidad un lugar tanto para la Virgen María (la Mujer por excelencia, con su maternidad virginal y su belleza paradigmáticas) como para la Cruz, que no sólo es el madero de la

¹⁶ *Vid. supra*. “El ejemplo del culto a los apóstoles” era el que se aducía para mostrar la desigual aceptación, en la fe popular, de diferentes santos, en parte según su manera de encajar en el calendario agrícola. También en el epígrafe de los “Factores presentes en la popularización de las fiestas oficiales” dentro de “Las fiestas litúrgicas de obligada celebración: ¿en sintonía con la devoción del pueblo?”

¹⁷ *Vid. supra*: entre las “Devociones a Dios, la Santísima Trinidad, Jesucristo”, la parte correspondiente a “Jesucristo y la Cruz”.

¹⁸ Ejemplo de ello son las cruces elaboradas con flores que adornan espacios públicos y privados (calles y plazas, patios de las casas); y también los cantares – “mayos” – recogidos de la tradición oral en la provincia de Ciudad Real, en este caso en Alcázar de San Juan: J.M. FERNÁNDEZ CANO: *Mil cantares populares*. Ciudad Real, Diputación Provincial, Biblioteca de Autores y Temas Manchegos, 1987, pp. 19ss.

muerte sino el árbol florido, símbolo de la fecundidad de la muerte de Jesucristo¹⁹ para la auténtica vida (“si el grano de trigo cae en tierra y muere, da mucho fruto”²⁰). Un dato muy sintomático al respecto es la colocación local de ciertas fiestas de la Virgen, que no eran oficiales de la Iglesia, en el primer domingo de mayo²¹: *Nuestra Señora de la Merced* (Fuencaliente), y una fiesta de *Bodas de Nuestra Señora* (Manzanares), que se han tratado arriba²².

Además de las manifestaciones ya citadas, un exponente más de todo ello es la devoción a *San Marcos*. En la misma línea habría que entender la de *San Gregorio*.

San Marcos es un evangelista objeto de bastante devoción en el Campo de Calatrava: según hemos documentado, le estaban dedicadas siete ermitas, cuatro cofradías, incluso una iglesia parroquial²³. Pues bien: debe deducirse que el éxito de su culto ha de estar relacionado con el ciclo agrario de primavera. Además, en lugares próximos (Huerta de Valdecarábanos) se celebraba intensamente su fiesta, incorporando elementos de caridades y perdones a delincuentes (¿a modo de una conversión o renacer de nueva vida, igual que renace la naturaleza en primavera?)²⁴.

¹⁹ Las cruces adornadas llenas de flores suponen una exaltación de la cruz pero superando la aridez inútil del madero con su muerte inútil para expresar, en cambio, la fructificación del Sacrificio en la vida nueva que renace.

²⁰ Jn. 12,24.

²¹ *Vid. supra*.

²² Entre las “fiestas no oficiales” y la devoción a los rasgos más humanos de la Virgen, todo ello dentro del apartado “Las fiestas marianas” incluido en “La devoción a la Virgen María”.

²³ Además, según las “Relaciones Topográficas” de Felipe II, en Castilla La Nueva diecisiete poblaciones celebraban por voto su fiesta de algún modo especial.- W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1991, p. 95, Cuadro 3.2. El autor documenta en total ocho ermitas dedicadas al evangelista, anotando que seis de ellas radicaban en la actual provincia de Ciudad Real.

²⁴ Para W.A. Christian, la fiesta de San Marcos y otras de los primeros días de mayo estarían relacionadas, probablemente, con antiguos rituales de *fertilidad*, que en las celebraciones de santos en ermitas adquieren connotaciones sexuales (velas nocturnas junto a las ermitas, cierto baile en determinado pueblo, precisamente el día de San

Recuérdese que el día de su fiesta, el 25 de abril (que es una solemnidad obligada litúrgicamente), se celebraban las llamadas Letanías Mayores, que habrían sido instituidas por Gregorio Magno en Roma, al decir de la *Leyenda Dorada*, por razón de una peste en el año 590. Pero aunque liturgistas y hagiógrafos evocan la procesión *ciudadana* de San Marcos con un sentido predominantemente *penitencial*, realmente esas “Letanías Mayores” entroncaban con la sacralización del espacio *rural*, y la propiciación de la *fecundidad de los campos*. La contraposición ha sido puesta de relieve por André Vauchez (en el marco de las dicotomías rituales urbana-rural, cristiana-pagana)²⁵.

Tales Letanías Mayores del día de San Marcos consistían en procesiones de rogativas para impetrar la abundancia de las cosechas; una tradición de origen pagano (las *Robigalia* de la antigua Roma, fiesta destinada a pedir la protección de los dioses para la vegetación renaciente y las futuras cosechas²⁶), que en la Edad Media y en el siglo XVI en muchos pueblos de Castilla La Nueva se había convertido en la costumbre de acudir en peregrinación procesional a diversas ermitas, las mismas de San Marcos o ermitas marianas.

En realidad, estas Letanías Mayores abrían el periodo primaveral de procesiones para solicitar la copiosidad de las cosechas, comprendido entre el 25 de abril y el 9 de mayo y centrado en seis fiestas concretas, según William A. Christian: Además de San Marcos, 25 de abril, se trataba de cinco días de mayo: el primero de mayo, San Felipe y Santiago; el día 3: Invención de la Santa Cruz; el 6: San Juan Ante Portam Latinam o Juan Evangelista; el 8 de mayo: aparición del arcángel San Miguel en Monte Gargano; y el 9 de mayo: San Gregorio

Marcos, denunciado por su vehemencia, aunque en la ermita de Santa María Magdalena, etc.).- *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 146.

²⁵ A. VAUCHEZ: “Liturgie et culture folklorique: les rogations dans la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine”, *Fiestas y liturgia. Fêtes et liturgie*. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, 12-14 diciembre 1985. Madrid, 1988, pp. 21-34.

²⁶ A. VAUCHEZ: “Liturgie et culture folklorique: les rogations dans la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine”, *Fiestas y liturgia. Fêtes et liturgie*. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, 12-14 diciembre 1985. Madrid, 1988, p. 24.

Nacianceno. Se acudía a santuarios del titular de ese día o a ermitas consagradas a la Virgen en este periodo agrícola crítico²⁷ por los peligros de pestes, plagas (insectos, pulgones y orugas contra la vid, en especial), granizos que agostaran los primeros brotes de cosecha de primavera, sequías, que serían terribles dado lo indispensable de las lluvias de primavera, o heladas tardías...

San Gregorio, un santo con pocas advocaciones en el Campo de Calatrava (sólo tres ermitas y una cofradía), era aquél cuya fiesta contaba con mayor número de votos junto con San Sebastián, a tenor de las informaciones en torno a 1575 (“Relaciones” de Felipe II). A la protección de ambos santos se habían encomendado 18 pueblos, que juraron guardar sus fiestas como agradecimiento de una gracia ya concedida por el santo o como garantía de su protección: contra la peste, como se sabe, en el caso de San Sebastián, y contra las plagas de langosta y el pulgón de la vid en el caso de San Gregorio. A decir verdad, parece que en nuestra zona la difusión de la popularidad del último santo doctor oriental (Gregorio Nacianceno) como “abogado contra la langosta” se produjo más tardíamente: en los casos en que consta la fecha de los votos, datan de mediados del siglo XVI (aunque su ermita en Ballesteros existía ya en 1510, desde luego), mientras que el culto a San Sebastián lo documentamos *al menos* al final del siglo XV, según manifiestan sus abundantes ermitas y cofradías, con independencia de la fecha de los votos.

En todo caso, en la década de 1540 se difundió con mucha fuerza la fe en el poder de San Gregorio para proteger de los insectos los panes y las vides. Nótese que superaba bastante a la devoción por *San Agustín* (una ermita, tres cofradías; sólo tres votos para guardar su fiesta del 28 de agosto, también por razón de la langosta), a quien igualmente se adjudicaba la especialidad protectora contra las plagas como doctor de la Iglesia, pues en general la fe popular los imaginaba procediendo a “excomulgar” a criaturas tan perniciosas. En suma, como se viene argumentando, tal vez el éxito de la devoción a San Gregorio por

²⁷ W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, pp. 143ss.

encima de San Agustín, San León, etc., estuviera directamente relacionado con la significativa fecha de su fiesta, a comienzos del mes de mayo.

También las *Letanías Menores* o Rogativas, fijadas en los tres días anteriores a la Ascensión (establecidas por San Mamerto obispo de Vienne – segunda mitad del siglo V–, según Santiago de Vorágine), se celebran en primavera, aunque en días móviles. Si su origen fue suplicar el fin de un terremoto, la *Leyenda Dorada* les atribuye históricamente la finalidad de pedir la intercesión de *todos* los santos contra las guerras, a favor de los frutos de las aún tiernas sementeras, y contra la lujuria de las pasiones fácilmente emergentes en la primavera²⁸. André Vauchez relaciona este triduo con las fiestas de las cruces bendecidas sobre los campos y todo un folklore que de nuevo es rural y de origen pagano. En Castilla La Nueva, en los siglos XV- XVI, las Rogativas o Letanías Menores tomaban la forma de procesiones impetradoras de protección para la tierra frente a toda calamidad, dirigidas a todo tipo de ermitas y humilladeros (cada día del triduo, a una ermita diferente, ermitas orientadas teóricamente hacia los puntos cardinales), y que caían en el lunes, martes y miércoles de la sexta semana después de Pascua²⁹.

Los votos relacionados con la Ascensión, y las Letanías Menores con su rogativas, han sido reseñados ya al hablar de la devoción a Jesucristo. Así, Caracuel, Daimiel y Tirteafuera habían votado la Ascensión, las dos últimas villas celebrando la fiesta con procesiones hasta ermitas renombradas en el lugar. Y observaban la costumbre de las “Letanías de Mayo” o Letanías Menores en torno a la Ascensión los pueblos de Carrión y Villarrubia, al menos (sus informantes son más minuciosos, pero al ser práctica común, más que votada, quizás los demás lugares la omiten aunque también la tuvieran). Y es interesante recordar

²⁸ Santiago de la Vorágine: *La leyenda dorada*. Trad. de Fr. J.M. Macías (de la ed. orig. del Dr. Graesse, 1845). Madrid, 1982, vol. I.: Capít. LXX: “La Letanía Mayor y la Letanía Menor”, pp. 295-299.

²⁹ W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 146.

que en Puertollano habían votado celebrar la fiesta del *Matrimonio de la Virgen y San José* en el jueves anterior a la Ascensión.

B) La relación entre ferias y fiestas de los santos y de la Virgen merece también un comentario.

Ha quedado clara la importancia de la vinculación entre el ciclo litúrgico anual y las fiestas de santos, de un lado, y las actividades económicas, de otro lado. Pues bien, esto no afectaba sólo a las actividades de producción rural, sino también a las comerciales, aunque estas derivaban de las agropecuarias en nuestro territorio, en consonancia con su modesta proyección.

Se sabe bien que en general en la Edad Media son el ciclo agrario y el litúrgico los que marcan las divisiones en el año, y dentro de él, los ritmos de la vida socioeconómica. Los periodos litúrgicos festivos podían aprovecharse para la celebración de ferias³⁰ y marcaban las fechas; incluso tenían lugar las ferias en función de fiestas que no eran fijas sino movibles según la Pascua. Así, las ferias castellanas –aunque también realizadas a veces en Cuaresma– solían celebrarse en primavera, verano y otoño, particularmente entre la Pascua de Resurrección (a partir del domingo de *Quasimodo*, o primero siguiente a dicha Pascua) y San Martín, 11 de noviembre. Entre ambas fechas, otros momentos claves para celebrar ferias eran, por ejemplo, la *Cinquesma* (Pascua de Pentecostés), el día de la Virgen de Agosto (Asunción, 15 de agosto), San Juan (24 de junio), Santa María de Septiembre (Natividad de María, 8 de septiembre), San Miguel (29 de septiembre), Todos los Santos (1 de noviembre), etc.

Ha sido ya muy bien analizada la cuestión del calendario de la celebración de las ferias en Castilla, en una reciente puesta al día sobre el conjunto del

³⁰ Reminiscencia de las instituciones feudales de “Paz y Tregua” de Dios, que protegían de la violencia una serie de días sagrados y periodos litúrgicos, entre otras cosas.

fenómeno ferial³¹. En el caso del Campo de Calatrava, trabajos monográficos³² dan a conocer las plazas manchegas del señorío de la Orden Militar donde fueron potenciadas ferias: Almodóvar, Almagro, Fuencaliente y Luciana. Las de Almodóvar y Almagro fueron las de mayor alcance, fundadas respectivamente en el siglo XIII (privilegio del maestro don Pedro Yáñez, entre 1254 y 1265 según Inocente Hervás³³, probablemente sólo confirmada por el maestro hacia 1260, pero de fundación regia³⁴), y en el XIV³⁵. Las de Fuencaliente y Luciana, más modestas, nos son conocidas desde fines del siglo XV³⁶. Pero ni aún en las primeras citadas, Almagro y Almodóvar, se superó nunca el radio de acción

³¹ Vid. la clarificadora obra de M.-A. LADERO QUESADA: *Las ferias de Castilla. Siglos XII a XV*. Madrid, 1994. Sistematiza conocimientos anteriores, dispersos, en una visión de conjunto que incorpora la reflexión interpretativa sobre los espacios y los tiempos de creación de las ferias, su envergadura e influencias; en suma, el significado de las ferias en todos los sentidos en el contexto del avance repoblador y, por ello, de las peculiares condiciones económicas e históricas regionales, en cada caso.

³² L.R. VILLEGAS DÍAZ: "Las ferias del Campo de Calatrava en la Edad Media. Una aproximación", *En la España medieval*, 11 (1988), pp. 303-333.

³³ Este maestro concedió a Almodóvar la celebración de dos ferias de veinte días de duración cada una, por San Martín y por San Juan; además, dio a la villa otros privilegios: el mercado del lunes; la exención de pago portazgo a quienes acudieran; la prohibición de venderse en la villa vino foráneo hasta que no se hubiera vendido el propio; la concesión de cierta dehesa, etc.- I. HERVÁS Y BUENDÍA: *Diccionario histórico geográfico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1890, p. 92. De Inocente Hervás recoge el mismo dato M. CORCHADO SORIANO: *Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava. III: Los pueblos y sus términos*. Ciudad Real, 1982, p. 80.

³⁴ Así lo pone de relieve L.R. VILLEGAS DÍAZ, quien destaca que la creación de ferias era prerrogativa de la Corona.- "Las ferias del Campo de Calatrava en la Edad Media. Una aproximación", p. 305, n. 4.

³⁵ Las dos ferias de Almagro, de tres semanas cada una, fueron creadas por Enrique II en 1374.- L.-R. VILLEGAS DÍAZ rectifica los errores de otros autores a partir del manejo directo del privilegio, que transcribe en el Apéndice de su estudio: "Las ferias del Campo de Calatrava en la Edad Media. Una aproximación", p. 309, n. 18, y Apéndice documental, pp. 329-332. Vid. E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media*. Sevilla, 1978, pp. 353-354, con el equívoco de datar la concesión de las ferias almagrañas en 1372.

³⁶ L.-R. VILLEGAS DÍAZ: "Las ferias del Campo de Calatrava en la Edad Media. Una aproximación", p. 318. E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 353.

comarcal, aunque esto puede ser matizable en el caso de Almagro³⁷. Esto fue algo común al resto de las ferias de la cuenca del Guadiana (por ejemplo, las de Montiel y Ossa de Montiel, en el señorío santiaguista), cuya proyección no tenía comparación con la de las ferias de Toledo, Cuenca y Alcaraz³⁸.

En todo caso, las cuatro plazas de ferias ven asociada esta actividad comercial a un referente religioso.

- Almagro celebra las suyas, de tres semanas de duración cada una, respectivamente a partir del domingo de *Quasimodo* y del día de la Virgen de Agosto. Así, en esta villa se asocia la actividad comercial, con toda la vitalidad que supone, con el periodo comprendido entre la Octava del domingo de Pascua, y –*grosso modo*– la Cinesma o Pentecostés: la feria se identificaría con el tiempo pascual que va repasando litúrgicamente el nacimiento de la Iglesia, las apariciones de Jesús..., y el final de aquélla se vería coronado con las importantes fiestas de la Ascensión del Señor (diez días después de terminada la feria) y Pentecostés (diez días después de la Ascensión). El segundo periodo ferial estaba muy ligado a la época de pleno verano –que no es la más habitual para las ferias³⁹–, con un sentido celebrativo religioso muy ligado a la Virgen: se abría el día de la Asunción, 15 de agosto, y se prolongaba hasta prácticamente la Natividad de María (8 de septiembre); incluía una fiesta de especial significado para la villa de Almagro, el día de San Bartolomé (24 de agosto) que era el santo patrón de la iglesia parroquial, además de otras fechas del santoral que solían resultar relevantes en el mundo rural, como San Roque el 16 de agosto.

- Las dos ferias de Almodóvar se celebraban por San Juan y por San Martín. Duraban veinte días cada vez, así que en el primer caso, a partir de un día tan significado en el ámbito rural (24 de junio), casi se llegaba a enlazar con las

³⁷ Así lo considera L.-R. VILLEGAS DÍAZ: “Las ferias del Campo de Calatrava en la Edad Media. Una aproximación”, p. 313.

³⁸ M.A. LADERO QUESADA: *Las ferias de Castilla*, pp. 56-58.

³⁹ M.-A. LADERO QUESADA: *Las ferias de Castilla*, pp. 106-107.

fiestas de Santiago (existía ermita de este santo en la villa) y de Santa Ana (26 de julio, que en Almodóvar se guardaba por voto), en un periodo que incluía como otra festividad de importancia la de San Pedro y San Pablo (29 de junio). La segunda feria, desde San Martín el 11 de noviembre, ligaba sin duda al santo obispo de Tours con la buena venta del producto de la vendimia y del ganado porcino, y se alargaba hasta entrar el mes de diciembre, incluyendo una la fiesta mariana, como siempre, la de la Presentación de Santa María el 21 de noviembre. No mucho después del final de esta feria se iniciaba ya el Adviento, o especie de cuaresma preparatoria de la Navidad, en un periodo diferente en el sentido productivo.

Por último, las ferias de Fuencaliente y Luciana estaban ligadas a la importante fiesta mariana del 8 de septiembre, la Natividad de María.

- Esto era algo que en Fuencaliente coincidía con la razón de ser misma de la villa, su identidad en suma (recuérdese: Nuestra Señora de los Baños o de Fuencalda, como ermita originaria de la aldea, en torno a las curaciones obradas por las aguas, y en torno a la invención o aparición de una imagen de Nuestra Señora junto a la fuente⁴⁰). De hecho, la fiesta patronal de la villa, a partir de la advocación de la iglesia parroquial, se celebraba el día de la Natividad o de la

⁴⁰ Los autores de la Respuesta 51 a la encuesta de las “Relaciones” en Fuencaliente, que son un clérigo (el bachiller Rodrigo, teniente del prior en la villa) y tres seglares curiosos, explican de ese modo el origen del pueblo. Indican que junto a la iglesia mayor, donde está la imagen, hay una fuente de agua caliente, que discurre por una acequia encañada en medio de la iglesia hasta los baños situados bajo el templo, “junto a la cual dicha fuente es comun opinion que se aparecio la dicha imagen de Nuestra Señora antes que el pueblo se fundase, y aquella devocion y asi fundarse y poblarse el pueblo porque el fervor de la mucha devocion de la dicha imagen por los muchos milagros que hacia, dio causa que el dicho lugar se poblase de gente y le dieron primacias, tantas libertades y preeminencias ansi en favor del Prior como de los vecinos...”.- 1575, diciembre 20, Fuencaliente. C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*, p. 254.

Virgen de Septiembre. La feria, según indican las “Relaciones” (1575) duraba desde el día previo hasta el mismo 8 de septiembre en la tarde (hasta las vísperas):

“El día de Nuestra Señora de setiembre hay en este dicho lugar de Fuencaliente la feria que dicen de la vela de la Fuencaliente que dura desde la vispera, y todo el día hasta visperas. Pagan los forasteros de lo que venden a la villa de diez uno...”⁴¹.

A tenor del texto, cabe deducir que se permanecía en oración o se pernoctaba junto a la iglesia (“feria que dicen de la vela”). Además, sabemos que en ese día de la Natividad de septiembre mucha gente acudía en romería⁴²; tanta afluencia había que fue necesario ampliar la iglesia, una obra que motivaría el derrumbe de la capilla donde se encontraba el altar mayor, sin causar daños a nadie, milagrosamente⁴³. Los informantes de las “Relaciones” de Fuencaliente en 1575 se refieren, como algo muy conocido, a las curaciones y el alivio de las dolencias, en general, que se producen durante la romería. Además, narran milagros coetáneos a ellos mismos, o casi; uno significaba el castigo por la poca devoción demostrada por una mujer que, precisamente durante la romería, pretendió bañar a su hija en la fuentes de la Virgen⁴⁴.

Parece que en las dos jornadas de la fiesta, coincidiendo con la feria,

“se bañan muchas personas que vienen a ella [la iglesia de Santa María de Fuencaliente] de diversas partes, enfermos tullidos y lisiados, y llevan mejoría en sus enfermedades por lo cual concurren a los dichos baños y vienen en romería a la dicha iglesia”⁴⁵.

⁴¹ 1575, diciembre 20, Fuencaliente, Resp. 57.- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones...*, p. 257.

⁴² Ibid.

⁴³ Según los autores del relato contenido en las “Relaciones”, esto ocurrió hacia 1545. La ausencia de víctimas se vivió como un milagro.

⁴⁴ 1575, diciembre 20, Fuencaliente, Resp. 51.- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones...*, p. 254.

⁴⁵ 1575, diciembre 20, Fuencaliente, Resp. 48.- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones...*, p. 253.

Los romeros acostumbran a recoger en botes un unguento amarillo que “en el agua caliente de la dicha fuente se hace y cria”, y con devoción lo untan en las partes de su cuerpo donde sienten dolores; “y confiados de la misericordia de Dios”, muchos han sido sanados o han obtenido mejoría en sus dolores, enfermedades y lesiones. Todo esto se vincula en especial a la fiesta principal de la iglesia (Natividad de Septiembre), pero la gente acude en romería también en otros momentos del año (“las gentes que vienen en romería así el día de Nuestra Señora de Setiembre como otros tiempos del año cogen en botes el dicho unguento con el cual untan las partes en donde sienten dolores...”⁴⁶)

La feria y la romería se mezclan, se yuxtaponen, se confunden. Los peregrinos y romeros, abundantes por la fama del santuario, coinciden con el –al parecer– activo comercio organizado allí, propio de un lugar “pasajero”, emplazado en un camino real de tránsito entre Andalucía y Toledo⁴⁷.

- En Luciana, la feria encajaba bien con una festividad de la Virgen muy celebrada hacia el final del verano (como en tantos otros lugares), pero parece que el volumen de transacciones era pequeño. En todo caso, también se identificaba la afluencia a la feria con la fiesta religiosa mariana vivida en torno a un santuario, pero, en este caso, dirigiendo el fervor a la santa titular de la iglesia parroquial, Santa María Egipcíaca, de gran fama por la aparición de la imagen en el pasado, y por sus milagros. No llegaban a coincidir fiestas patronales y feria, como en Fuencaliente, porque en Luciana festejaban a su patrona en su día propio, el 2 de abril. Pero las “Relaciones” de Luciana reflejan que el día 8 de septiembre y la víspera se convertían en jornadas de mercado y, a la vez, de afluencia de devotos foráneos a la iglesia de la villa, atraídos por la devoción a tan milagrosa imagen. Los vecinos tenían conciencia de que en esta feria se vendía poco (“lo mas es

⁴⁶ 1575, diciembre 20, Fuencaliente, Resp. 51.- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones...*, pp 254-255.

⁴⁷ 1575, diciembre 20, Fuencaliente, Resp. 55.- C. VIÑAS y R. PAZ: *Relaciones...*, pp 257.

cosas de comer”), y la concurrencia de personas se debía más bien al fervor por la santa y la atracción que ejercía la práctica de velar junto a ella:

“y los mas que vienen a la feria vienen por devocion a velar en esta iglesia do está Santa Maria Egipciana”⁴⁸.

- Aún hay que añadir la feria local de Villarrubia celebrada por *San Andrés* (30 de noviembre), cuya duración ignoramos; tampoco sabemos desde cuándo data, pero en la propia villa es considerada muy antigua cuando refieren su existencia en 1575⁴⁹. Se vende mayoritariamente ganado porcino. Así, en este caso no es San Martín (11 de noviembre) sino San Andrés la fecha hagiográfica que cierra el ciclo de la producción y venta, de la explotación completa de ese ganado. Recordemos que la referencia cronológica de la fiesta de este apóstol viene a coincidir también con el final de una de las ferias de Almodóvar, la de San Martín, que duraba veinte días.

Si San Andrés marcaba el citado final de un ciclo de producción y rentabilización de lo producido, también en torno a esa fecha se iniciaba ya el tiempo de Adviento; el primer domingo del Adviento, tiempo preparatorio para la Navidad, es una fecha variable, que podía caer entre el 27 de noviembre y el 3 de diciembre, pero siempre es el domingo más próximo al día de San Andrés⁵⁰. Es el final de un tiempo de recibir los frutos de lo producido, y el comienzo de un año más, el nuevo año litúrgico.

* * *

⁴⁸ 1575, diciembre 1, Luciana. Resp. 54.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones* ..., p. 283.

⁴⁹ 1575, diciembre 12, Villarrubia, Resp. 58.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones*..., p. 611.

⁵⁰ S.A. GARCÍA LARRAGUETA: *Cronología (Edad Media)*. Pamplona, 1976, p. 48.

La tabla que sigue pretende consignar de forma integrada la concentración de votos en diferentes estaciones, coincidiendo con ciclos agrícolas por lo tanto, y la celebración de ferias, así como los tiempos litúrgicos de mayor relieve. Privilegiamos los votos como indicadores de religiosidad popular, lógicamente, porque son el resultado de las manifestaciones espontáneas de la piedad de las gentes, al margen de que la celebración fuera ya oficial en la Iglesia (destacamos los santos con más votos, desde la cantidad de ocho⁵¹). Pero en ocasiones conviene recordar también otras fiestas oficiales muy celebradas, como pueden ser las de Navidad, la Asunción (aunque casi carece de votos), la tantas veces mencionada fiesta de la Natividad de la Virgen, la de Todos los Santos, etc. Todas ellas, desde luego, marcarían hitos en los ritmos de la expresión religiosa de los pueblos a lo largo del año, y lo mismo cabe decir de los tiempos litúrgicos.

⁵¹ Con tipografía distinta: en negrita. Las fiestas y tiempos móviles, en cursiva.

TABLA XXXVI

EL CALENDARIO DE LOS VOTOS DE FIESTAS, LAS FERIAS Y LOS TIEMPOS LITÚRGICOS.

	FIESTA VOTADA Cpo. Ctva.	Nº VOTOS Cpo. Ctva.	Otras fiestas y tiempos litúrgicos. Ferias Cpo. Ctva.
ENERO			<i>Ciclo Navidad-Epifanía: hasta 2 febr.</i>
			1: Circuncisión del Señor 6: Epifanía
	17: SAN ANTÓN	8	
	20: SAN SEBASTIÁN (y S. Fabián, a veces)	18	
			23: S. Ildefonso de Toledo
	24: NRA. SRA. de la PAZ	3	
	25: CONVERSIÓN DE S. PABLO	1	
FEBRERO			2: Purificación de Nuestra Señora o Fiesta de las Candelas
	3: SAN BLAS	2	
			<i>Inicio de la Cuaresma (miércoles Ceniza): puede caer entre 4 feb. y 10 abril</i>
MARZO	19: SAN JOSÉ	4	
	21: SAN BENITO	3	
	25: ANUNCIACIÓN de NRA.SRA.	2	<i>Domingo de Pascua: puede caer entre 22 marzo y 25 abril.</i>
ABRIL	2: STA. MARÍA EGIPCÍACA	2	<i>Tiempo de Pascua: 7 semanas entre Dom. Pascua y Dom. Pentecostés</i>
	23: SAN JORGE	1	<i>Octava del Domingo de Pascua o Domingo de "Quasi modo" ("in albis"⁵²). Puede caer entre 20 marzo y 2 mayo: FERIA en Almagro , de tres semanas.</i>

⁵² En la liturgia: "In albis depositis"; es la celebración de los nuevos bautizados en la Pascua a los que se ha dedicado la primera semana de Pascua.- S. GARCÍA

	FIESTA VOTADA Cpo. Ctva.	Nº VOTOS Cpo. Ctva.	Otras fiestas y tiempos litúrgicos. Ferias Cpo. Ctva.
	25: SAN MARCOS y LETANÍAS MAYORES	4	
MAYO	ASCENSIÓN del SEÑOR (Jueves de 6ª Sem de Pas- cua) <i>puede caer entre 30 abril y 3 junio</i>	3	<i>Letanías Menores o “Letanías Menores.de Mayo”: Lunes y miércoles previos a Ascensión (o lunes, miércoles, viernes y sábado).</i>
	1: S.FELIPE Y SANTIAGO	3	
	2: SAN ATANASIO	1	
	3: INVENCION de la STA CRUZ (Cruz de Mayo)	3	
	<i>Primer domingo Mayo:</i> Nª. SRA. de la MERCED	1	
	<i>Primer domingo Mayo:</i> BODAS de NRA. SRA y S. JOSÉ	1	
	8: Aparición de S. MIGUEL	1	
	<i>Jueves previo a Pentecostés: Matrimonio de Sta. María y San José</i>	1	
	9: S. GREGORIO NACIANCENO	18	<i>Domingo de Pentecostés (Cinquesma): Puede caer entre 10 mayo y 13 junio.</i>
	22: STA. QUITERIA	4	
JUNIO	11: SAN BERNABÉ	1	
	16: SAN QUIRCE y STA. JULITA (“Carito”, “Ciles”)	2	
	18: SANTA MARINA	2	
			24: San Juan Bautista FERIA en Almodóvar de 20 días
JULIO	2: VISITACIÓN de NRA. SEÑORA	5	
	11: Translación de SAN BENITO	1	

LARRAGUETA: *Cronología (Edad Media)*, p. 49. “Quasi modo” neonatos son los hombres nuevos.

	FIESTA VOTADA Cpo. Ctva.	Nº VOTOS Cpo. Ctva.	Otras fiestas y tiempos litúrgicos. Ferias Cpo. Ctva.
			22: Santa María Magdalena
	23: SANTA BRÍGIDA	2	
	26: SANTA ANA	8	
	27: SAN PANTALEÓN	1	
AGOSTO	15: ASUNCIÓN DE NUESTRA SEÑORA	1	15: Asunción de Nuestra Señora: FERIA en Almagro de 3 semanas
	16: SAN ROQUE	4	
	24: SAN BARTOLOMÉ	1	
	25: SAN GINÉS (Genesisio de Arlès)	1	
	28: SAN AGUSTÍN	3	
SEPTBRE			8: Natividad de Nuestra Señora FERIA en Fuencaliente (adv.igl.) FERIA en Luciana Durac. ambas: la víspera y el propio día
	21: SAN MATEO	1	
	26: SAN COSME y SAN DAMIÁN	1	
OCTBRE.	2: ÁNGEL DE LA GUARDA	1	
	18: SAN LUCAS	1	
	28: SAN SIMÓN y SAN JUDAS	1 ⁵³	
NOVBRE.			1: Todos los Santos
	10: SAN LEÓN	1	
			11: San Martín FERIA en Almodóvar de 20 días
	18: Translación de SAN EUGENIO	1	
	25: SANTA CATALINA	2	

⁵³ El voto reseñado es el de Calzada. Además, ese día el pueblo de Daimiel va en procesión a Santa María de las Cruces, pero no se reseña que hubiera voto de hacerlo, y la fiesta se celebraba ya obligadamente, al tratarse de apóstoles; la procesión al santuario más importante es un componente de esta festividad.

	FIESTA VOTADA Cpo. Ctva.	Nº VOTOS Cpo. Ctva.	Otras fiestas y tiempos litúrgicos. Ferias Cpo. Ctva.
			30: San Andrés FERIA en Villarrubia
			<i>Primer Domingo de Adviento: puede caer entre 27 noviembre y 3 diciembre</i>
DICBRE.	4: SANTA BÁRBARA	1	
	8: NRA. SRA. de la CONCEPCIÓN (“Limpia Concepción de Nra. Sra.”)	3	
			25: Navidad (Natividad del Señor)
			26: San Esteban
			27: San Juan Evangelista
			28: Santos Inocentes

El cuadro anterior permite una visión amplia de lo que arriba se indicó a propósito de la riqueza de fiestas y significados que reúne el conjunto de los meses abril-mayo, tan importante como temporada final antes de la cosecha, en particular las celebraciones rituales y las impetraciones votadas entre el final del primero y comienzos del segundo por los peligros naturales. Es un periodo muy característico a propósito de ese fenómeno que era tan real en la Edad Media y aún hasta bien entrado el siglo XVI en una zona tan ruralizada como el Campo de Calatrava.

Pero la tabla nos muestra también una perspectiva más completa.

Así, los meses más “vitales” de la primavera, mayo y junio, aparecen igualmente cuajados de fiestas votadas, sobre todo el primero, enlazando en parte con lo anterior (el inicio de mayo con el recuerdo de la *Cruz* y de la *Virgen*). Lo lúdico festivo, que puede representarse en la conmemoración de las *Bodas de María* en el primer domingo de mayo y en la fiesta de *San Juan* el 24 de junio, coexiste con la fuerte necesidad de amparo frente a las amenazas de las nubes de langostas (entre los más numerosos de todos, están los votos de *San Gregorio* con ese fin, 9 de mayo) y frente a la rabia (*Santa Quiteria*, 22 de mayo).

Los meses de cosecha y vendimia, agosto y septiembre, se ven sacralizados y consagrados en honor de la Virgen (la *Asunción* y la *Natividad*), aunque hay un fuerte contraste entre la sucesión de días de votos en la segunda quincena de agosto, por un lado (*San Roque* el 16, contra la peste, *San Agustín* el 28 contra las plagas de langosta e insectos, y otros votos), y la escasez de fiestas votadas en septiembre, por otro lado. Con todo, desde luego el mes de septiembre se abre con la importantísima fiesta mariana para el pueblo que era la Natividad de la Virgen, el día 8.

Y puede apreciarse en conjunto la importancia del extenso periodo comprendido entre marzo y noviembre como el de la gran proliferación de las fiestas votadas –téngase en cuenta que habría que añadir las solemnidades oficiales–, las ferias y en general, la actividad de las tareas agrarias y comerciales.

Las ferias, ligadas a fiestas sacras, nos aparecen situadas en junio, agosto, septiembre y noviembre.

Pero también merece atención el mes de enero: en la estela del tiempo de Navidad-Epifanía y con las fiestas de la Circuncisión (1 de enero) y la Epifanía (6 de enero), aparece como un mes plagado de súplicas imperiosas de protección para los animales (*San Antón*, 17 de enero) y muy en especial para la salud (contra la peste, *San Sebastián*, 20 de enero, prolongado alguna vez a la *Conversión de San Pablo*, el 25). Se intercalan fiestas de la Virgen que tienen también un sentido asistencial más que laudatorio teológico (*Nuestra Señora de la Paz*, el 24).

Y este tiempo de impetración de asistencia y, a la vez, de consagración de todo lo viviente, se ve dilatado hasta los comienzos de febrero, con la fiesta de la *Purificación de la Virgen o Candelaria* el día 2 (su sentido es el de la entrega humilde y la ofrenda de la Virgen, y la procesión de las candelas reparadora y penitencial, en su origen) y la fiesta de *San Blas* (3 de febrero), tan ligada a los ritos de bendición de las semillas, de los alimentos, las ofrendas de frutos de la tierra, el auxilio del santo para todo ello y para la salud de la garganta...

El caso es que, litúrgicamente, todos estos hitos festivos se enmarcan en el ciclo de la Navidad-Epifanía por completo. Precisamente, la fiesta de la Purificación de la Virgen es también la Presentación de Jesús en el Templo al anciano Simeón. Es el cuadragésimo día después de la Natividad del Señor: cuarenta días después de su nacimiento, la conmemoración de su Presentación en el templo cierra realmente las festividades de Navidad-Epifanía⁵⁴. No finalizan con la Octava de Epifanía, sino con el evangélico encuentro de Jesús con el justo Simeón –ya celebrado en el siglo IV en Jerusalén– que es la alegoría del gran encuentro de Dios con el hombre. Entre los siglos VIII y X, este “encuentro” o Presentación del Señor transfirió el protagonismo a la Purificación de la Virgen⁵⁵, y el sentido mariano y de fiesta de Santa María permaneció durante toda la Edad

⁵⁴ P. JOUNEL: “El tiempo de Navidad”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1992, pp. 977-978.

⁵⁵ P. JOUNEL: “Idem”, p. 978-979.

Media. Incluso puede añadirse que, en nuestro tiempo, si bien desde 1970 se ha insistido en la fiesta como cristológica –Presentación– más que mariana, el folklore popular continúa vinculándola con la Virgen; y, como trasunto de su Purificación tras la “cuarentena”, con la mujer fecunda y parida que se purifica⁵⁶.

Así, queda ejemplificada la integración mutua entre ritmos agrarios y fiestas religiosas también en este tiempo de inactividad agropecuaria forzosa, más bien de consumo de las reservas acumuladas (diciembre a febrero), y que enlaza ya con la Cuaresma cuyo póstico es el Carnaval. En un tiempo invernal de incertidumbres sobre la posibilidad de supervivencia, no deja de tener su lugar el sentido de lo lúdico perfectamente admitido que casi se superpone a la larga fase penitencial preparatoria de la Pascua.

⁵⁶ Estudiosos de la antropología cultural la ven como una fiesta eminentemente femenina. Se documentan prácticas que marcan su especificidad frente al varón, y que junto a su poder procreador recuerdan su ocultamiento forzado en ciertos tiempos de sus vidas (impureza).- P. RAMÍREZ RODRIGO y J. PLAZA SÁNCHEZ: “La cultura popular”, en *La provincia de Ciudad Real, III: Arte y cultura* (coords.: L. DE CAÑIGRAL CORTÉS y J.L. LOARCE GÓMEZ). Ciudad Real, 1992, p. 424-425, entre las fiestas del “Ciclo de invierno”.

3.3. UNA ILUSTRACIÓN DE LAS DEVOCIONES POPULARES: EL TESTAMENTO DE FRANCISCA RODRÍGUEZ, VIUDA Y VECINA DE ALMAGRO (1446).

En las páginas precedentes, en varias ocasiones han sido traídos a colación datos procedentes de testamentos. Vamos a centrarnos en uno de ellos para terminar este apartado sobre otras vías de conocimiento de las devociones al margen de las advocaciones. Ha sido elegido al azar; se trata de una mujer cristiana, desconocida y de nivel medio en todos los aspectos.

Aunque los testamentos no agotan las manifestaciones devocionales (por ejemplo, no reflejan *todas* las devociones y prácticas que el testador ya ejerció en vida; y también quedan diluidas muchas formas comunitarias de religiosidad del lugar donde vive el testador: cofradías, votos...), y presentan el inconveniente de los formulismos, es innegable que expresan bien algunas de las grandes líneas de la piedad laica, sobre todo si disponemos de textos cuyos autores son laicos de a pie, cristianos de tipo medio.

Puede resultar ilustrativo de la devoción de las gentes considerar un caso concreto, un testamento femenino que, en unas pocas líneas, condensa las formas y expresiones de la piedad más apreciadas por el pueblo y, en algunos casos, las más respetadas, en cuanto pudieran venir más o menos dadas por una obligación, aunque fuera tácita.

Así, por ejemplo, el testamento de Francisca Rodríguez, vecina de Almagro, muestra ciertos modos de devoción de distinto carácter:

a) Las orientaciones de su *fervor personal*, dirigido a santuarios, imagen y cofradía marianos *locales*, pero también a algún otro santo: la ermita de Santa María del Monte; la cofradía de Santa María la Mayor; la cofradía de Santa Catalina; las iglesias de la villa, y el hospital de San Lázaro.

Hay diferencias entre unos y otros destinos: la testadora había hecho promesas personales en Santa María del Monte, santuario en el que la implicación piadosa afectiva de esta mujer parece mayor; conocía las necesidades de la ermita, a cuya Virgen se había encomendado prometiéndole cierta cantidad de cera – como agradecimiento de favores, como ofrenda por alguna intención–. Por otra parte, quiso instituir una especie de capellanía doble: una viña conformaba la dotación que compartirían las dos cofradías citadas, con la obligación de decirle sendas misas anualmente: es decir, valoraba la plegaria intercesora y comunitaria de los cofrades, o lo meritorio de estas cofradías, o, al menos, sin duda valoraba el que en las misas de sufragio que celebraran los cofrades apareciera su nombre.

b) Las anteriores líneas de devoción individual comparten espacio en el testamento con las *mandas ritualizadas*. Primero, las que se dirigen a centros obligados por su vinculación a la *autoridad señorial* (el Convento de Calatrava), y a la *autoridad eclesiástica ordinaria* de Toledo. Segundo, las que recuerdan a *santuarios muy famosos* pero donde probablemente nunca ha estado físicamente la testadora: se trata de Santa María de Guadalupe y Santa Eulalia de Barcelona. Y por último, se incluyen mandas a ciertas *instituciones caritativas*, o cuya asistencia era considerada especialmente meritoria o piadosa: la limosna para la Cruzada regia, y la Orden de la Trinidad, de redención de cautivos. Esta orden religiosa, como se sabe, fue fundada por el provenzal San Juan de Mata (m. 1213) y aprobada en 1198; adoptó la regla agustiniana, se vio rápidamente extendida en Francia, España e Inglaterra, y contó pronto con una amplia popularidad entre los fieles y en la jerarquía eclesiástica⁵⁷.

Reproducimos un fragmento del testamento, separando párrafos en la transcripción para una mayor claridad:

⁵⁷ M. CANTERA MONTENEGRO y S. CANTERA MONTENEGRO: *Las Órdenes Religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos XIII al XV*. Madrid, 1998, pp. 47-49.

“... mando que si de esta dolencia finare, lo que Dios no quiera, que mi cuerpo sea enterrado en la seboltura donde yase el dicho Bartolome Rodrigues mi marido.

E que el dia de mi enterramiento digan por mi anima misa e vegilia de tres liçiones con su letania, e que en fin de anno que digan otra misa e vegilla con su letania, e que den de comer a los leydos e a çinco pobres.

E otrosi mando que lieven de ofrenda por mi anima pan e vino e çera un anno bien e conplidamente.

E mando que digan por mi anima tres misas que tengo en cargo de penitencia.

E mando a Alfonso Sancho, cura de esta villa, por administrador de mi anima un maravedi, e al capellan e al sacristan cada sendos maravedis.

E mando a Santa Maria de Toledo e a Santa Maria de Guadalupe e a la Trenidad e a la Crusada e a Santa Olalla de Barcelona, a cada una çinco dineros.

E mando al Convento de Calatrava un maravedi, e mando a las yglesias desta villa con Sant Lasaro a cada una çinco dineros.

E mando a los otros santuarios acostunbrados de la comarca a cada uno çinco dineros.

E mando que digan por mi anima un treyntanario revelado, e que lo digan el capellan e el cura desta villa, e que les den por su salario ochoçientos maravedis.

E mando que digan por mi anima e por el anima de mi madre dies misas, e que las digan los dichos capellan e el cura.

E mando una vinna que yo tengo al Poso Calabaças que ove de Iohan Ruys de Malagon, la meytad della a la cofadria de Sancta Maria la Mayore la otra meytad a la cofadria de Sennora Sancta Catalina, porque los dichos cofadres tengan en cargo de cada un anno de me desir en cada cofadria una misa [...]

E mando mas a Santa Maria del Monte çinco quartos de çera a rason de veynte e dos onças el quarto, que yo ove prometido.

E mando que digan por el anima de mi marido dies e nueve misas, las quales digan en esta guisa: en el Convento de Calatrava las nueve misas e que las diga frey Iohan Galindo, e el capellan e el cura cada çinco misas...”⁵⁸.

En cuanto a su religiosidad en general, puede notarse que la mujer otorgante de este testamento conoce las prácticas de piedad habituales.

⁵⁸ 1446, mayo 23, Almagro. Testamento de Francisca Rodríguez, vecina de Almagro, viuda de Bartolomé Rodríguez Galindo.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.252, núm. 9, s.f.

En efecto, tiene en cuenta en su testamento la posibilidad de auxiliar también a las almas de sus familiares difuntos, su madre y su marido; visita santuarios, hace promesas, conoce las cofradías y sus usos culturales, tales como decir sufragios por sus bienhechores (en cambio, no parece que pertenezca a ellas como cofrade, pues lo habría indicado para el acompañamiento en el entierro). Además, está familiarizada con la liturgia (misas, oficios de difuntos diferentes según las lecturas o “lecciones”); frecuenta los sacramentos, pues tiene pendientes algunas misas “en cargo de penitencia”, es de suponer que como resultado de confesiones. Por otro lado, conoce bien al cura de su parroquia, al que designa como administrador de su alma, pues le confía el cumplimiento del testamento en la parte espiritual (en cambio, nombra a otros dos vecinos como albaceas para entrar en sus bienes y hacer los pagos pertinentes), pero además, puede deducirse que ha frecuentado su iglesia parroquial porque conoce, además del cura, al sacristán y al capellán.

En suma, se encuentra integrada en los cauces de religiosidad existentes en su localidad, y también en su comarca (la referencia al Convento de Calatrava y a freiles calatravos parece ir más allá de un formulismo). Y valora, desde luego, la necesidad de la intercesión de los méritos de Jesucristo (la Pasión, representada en la misa) para su salvación eterna. No insiste, sin embargo, en el rito del enterramiento en sí (se omite cualquier alusión a la mortaja, la conducción del cadáver con cierto acompañamiento, la colocación del túmulo durante la misa de cuerpo presente, el aspecto de la sepultura...), aunque conoce bien las costumbres, o le han sido recordadas, incluidas la limosna a los pobres y la ofrenda de pan, vino y cera a la parroquia, por su alma y las celebraciones funerarias que allí tendrán lugar.

* * *

**IV. OTRAS VERTIENTES DE LA
RELIGIOSIDAD DEL PUEBLO.
LA LIMOSNA Y LA MUERTE.
LA INFLUENCIA CALATRAVA**

Capítulo 1

LIMOSNA PIADOSA Y PRÁCTICAS FUNERARIAS

A propósito de estos temas, nos centraremos en los indicios que las fuentes ofrecen sobre unas actitudes y costumbres consolidadas.

Así, no pretenderemos inventariar todos los casos en que se comprueban ciertos comportamientos; nos limitaremos a registrar su existencia como usos documentados.

En lo referente a las **limosnas** (el término lo entendemos genéricamente como equivalente a “donaciones” y “mandas”; aunque las mandas son las hechas tras morir, no siempre se pueden distinguir de las cesiones o limosnas realizadas en vida), téngase en cuenta que a lo largo del trabajo ya hemos empleado profusamente la información que este tipo de dato suministra, como vía para conocer las preferencias de las gentes, la orientación de sus devociones... Por ejemplo, el dato de donaciones relacionadas con todo lo que rodea la Eucaristía sirvió para estudiar la devoción eucarística, y las de objetos en general del ajuar litúrgico ayudaron en el intento de comprender cómo los fieles perciben la celebración litúrgica por excelencia, la misa. También en algunos casos se ha podido distinguir entre diferentes tipos de donantes (clérigos y laicos, hombres y mujeres, pueblo llano y nobles). Cuando aquéllos pertenecen a la Orden de Calatrava, resulta una información que apunta a la interacción espiritual entre la milicia y los fieles¹.

La limosna como beneficencia, encauzada en los *hospitales* y, por lo tanto, realizada de un modo organizado e institucionalizado, fue puesta de relieve en

¹ *Vid. infra* las páginas dedicadas a las donaciones de maestros y comendadores a las iglesias, y a sus caridades para con la población pobre del señorío, como un modo de vinculación espiritual y devoto.

otro trabajo². En él puede apreciarse cómo dentro de su modestia, estos pequeños hospitales que tanto proliferaron en el Campo de Calatrava realmente vieron condicionadas las posibilidades de alcanzar sus fines, y su supervivencia misma, a ese flujo incesante de pequeñas limosnas con las que el común de la población contribuía a atender a los pobres. También a través del conocimiento de estos hospitales dependientes de los concejos o de cofradías pudo obtenerse alguna aproximación interpretativa a las concepciones existentes sobre la pobreza y el pobre.

En este sentido, ha de recordarse que en muchas ocasiones la atención ritualizada a los pobres figuraba como un componente de las fiestas, en particular las fiestas votadas en honor de distintos santos³: se acostumbraba a dar caridad de pan y vino en ese día a los pobres, o a un número determinado de ellos; o pan, vino y carne; o hacerlo después de ir en procesión a determinada ermita, etc. Y aquello era también a menudo un elemento de las fiestas patronales tal como las celebraban las cofradías (“dar caridades”).

Quizás tenga más interés centrarse aquí en el estudio de las caridades y donaciones desde un enfoque muy determinado: la enorme importancia que en la mentalidad y en los usos tenía la limosna en general, y su omnipresencia en las manifestaciones religiosas y en las iglesias.

Un exponente de ello es que llama la atención, tras el examen de la documentación, ver cómo realmente dependían de la limosna muchas veces tanto el funcionamiento corriente de los templos parroquiales (las limosnas del pan y el vino, ingredientes tan básicamente necesarios para la eucaristía) como las nuevas empresas que se acometían –obras de ampliación o de reparación–, así como la

² R. TORRES JIMÉNEZ: *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*. Ciudad Real, 1989, “Parte Segunda: Hospitales”.

³ *Vid. supra* lo referente a los votos en “Otros indicadores de la devoción a la Virgen y a los santos”.

andadura de las devociones encauzadas por la parroquia (la limosna para la lámpara del Santísimo Sacramento, por ejemplo), etc. Sobre este y algunos otros aspectos tratará esencialmente el punto dedicado a las limosnas –tratando más de la limosna “piadosa” propiamente que de la beneficencia– bajo las perspectivas comentadas: la aceptación generalizada de su necesidad y, también, el amplio espacio que realmente ocupaban en los recursos manejados por los centros de culto y –es de suponer– en los desembolsos de los fieles cuyas “economías domésticas” las tendrían muy en cuenta, a modo de inversión devota en la eternidad.

Un campo de encuentro especial entre las que hemos llamado “prácticas funerarias” y la costumbre de sufragar expresiones piadosas con la limosna lo constituyen las limosnas de las Ánimas del Purgatorio, especie de capellanías colectivas creadas en las villas, pero de ellas se tratará bajo el epígrafe de las prácticas funerarias.

En relación con las **prácticas funerarias**, ofreceremos algunas pinceladas –más desarrolladas en algunos casos– en relación con ciertos aspectos relacionados con la muerte desde la creencia cristiana.

Ha de advertirse que resultaría innecesariamente amplio un estudio sistemático basado en la documentación de que disponemos pues, a pesar de la extensión de algunas informaciones, no sería del todo exhaustivo temáticamente. La información puede ser abundante pero sólo en torno a unas mismas variables⁴. Disponemos de bastante documentación sobre las capellanías fundadas, con sus voluminosos inventarios de bienes; a ello se añaden las noticias dispersas sobre mandas y memorias, y las procedentes de testamentos; con ello, los inventarios de las iglesias suministran otras referencias. Y en ocasiones, las denuncias y los mandatos de los visitadores, no necesariamente directamente relacionadas con

⁴ Por ejemplo, no son muchas nuestras informaciones sobre los rituales funerarios en su secuencia desde el velatorio, siguiendo con la conducción del cadáver, el entierro en sí, etc.

estos temas, ofrecen inesperadas perspectivas y noticias sobre algunas prácticas funerarias. Ahora bien, no creemos oportuno ni conveniente para ampliar el conocimiento del tema optar por un estudio que esté organizado *desde las fuentes mismas*, condicionado y determinado por sus categorías informativas⁵.

No nos es posible la reconstrucción completa del proceso de la muerte en el Campo de Calatrava, según conductas y costumbres, actitudes mentales, creencias, costumbres..., desde la agonía del moribundo hasta su entierro pasando por el velatorio, y en torno a todo ello, los usos más arraigados, los temores, la intervención de allegados, vecinos y clero; y proseguir la secuencia de los modelos de conducta desde los cortejos fúnebres hasta las celebraciones litúrgicas, incluidas las misas y exequias diferidas estipuladas en testamentos. Es decir, omitiremos el intento de presentar las prácticas funerarias en continuidad lineal, según como se pretende que deberían irse produciendo.

Además, en este mismo trabajo, en ciertos aspectos han sido ya explotadas las cláusulas⁶ de los testamentos. Igualmente, otros datos se manejarán al tratar, en el siguiente apartado, de los cultos y devociones relacionados con la Orden de Calatrava⁷.

⁵ A veces, determinados estudios sobre “actitudes ante la muerte” han seguido demasiado literalmente el esquema tipológico de los testamentos, un documento que, ciertamente, es modelo de homogeneidad estructural, pero que por sí solo no agota el tema, de un lado, y de otro, abarca otra temática diferente. La reducción de datos a cifras sirviéndose de una masa abundante de testamentos, en ocasiones ha suplido un auténtico análisis interpretativo de aquellos.

⁶ *Vid. supra* la información relativa a la devoción a la Virgen y a los santos a través de las encomendaciones del alma, y de las donaciones *pro anima* a centros de culto concretos y las disposiciones para ser hechas las celebraciones litúrgicas en días concretos.

⁷ *Vid. infra* en particular lo referente al Convento de Calatrava y su proyección devocional en el ámbito interno de la Orden y en el externo del señorío. También hemos destacado las donaciones *pro anima* de los comendadores en la medida en que son punto de encuentro con los cauces religiosos de los fieles del Campo de Calatrava.

En efecto, se han estudiado de forma integrada con otras manifestaciones de piedad esas devociones a la Virgen y a los santos (y la creencia en Dios y en la redención de Jesucristo) apreciadas en los testamentos, aunque en principio hay una diferencia importante entre unas y otras: unas se desarrollan en la plenitud de la vida, y entonces el acudir a una ermita o tributar culto a un santo puede venir dado por el atractivo de esa fiesta concreta o por una búsqueda de protección material (salv guarda de las cosechas frente a las calamidades naturales, por ejemplo), entre otras muchas motivaciones, y en cambio en el caso de los testamentos, las devociones se expresan en un contexto distinto, el enfrentamiento cara a cara con la muerte. La diferencia es sólo teórica, pues ya se sabe que las cláusulas testamentarias pueden ser en muchas ocasiones estereotipos que, más que *expresar* propiamente las devociones, las *ilustran* genéricamente.

Por otro lado, ha habido diversas ocasiones a lo largo de todo este estudio en que se ha podido atender al importante papel que las celebraciones por los difuntos tenían en la vida religiosa de continuo, en su expresión litúrgica en concreto⁸. Paramentos y ornamentación en los templos, paños de difuntos que poner sobre el cadáver llevado sobre las andas, vestiduras y ornamentos clericales propios de las celebraciones *pro defunctis*..., todo ello ha sido estudiado en diferentes epígrafes, poniendo casi siempre de relieve que a medida que nos adentramos en el siglo XVI aumenta la preocupación por el fasto. Remitimos, pues, a lo ya tratado en los lugares correspondientes.

Historiográficamente, el tema de las prácticas funerarias durante la Edad Media, en conexión con el vasto campo de las actitudes frente a la muerte, ha sido

⁸ Por ejemplo, consúltese la parte dedicada a las vestiduras litúrgicas, y –aunque con menor relevancia para el tema–, las páginas que tratan de los libros litúrgicos de las iglesias. Igualmente, al tratar de la liturgia de las horas y defender la familiarización del pueblo con ese tipo de oficio, se traían a colación algunas mandas testamentarias consistentes en rezos extraídos de las horas canónicas (vigilia de seis lecciones, o de tres, o de nueve lecciones...).

muy tratado en las últimas décadas: se han ofrecido pautas metodológicas para el estudio sistemático de los testamentos; se ha abordado la cuestión desde la literatura y desde la historia del arte, en particular por lo que se refiere a la nobleza y a los monarcas; se ha revisado la noción historiográfica (¿estereotipos?) que presupone cómo una determinada idea de la muerte, marcada más que antes por el dramatismo y el temor, se abriría camino a partir de la segunda mitad del siglo XIV (en relación con las crisis de sus décadas centrales), etc.

Por lo tanto, omitiremos partir del panorama que ya ofrecen los abundantes trabajos existentes. Añádase, como se ha dicho, que aquí ya se ha tratado desde diferentes ángulos de los ritos y sentimientos unidos a la muerte (desde la necesidad de encomendarse en especial a la Virgen, hasta las formas externas que en estas modestas iglesias pueden adquirir las celebraciones). Además, en otro lugar hemos estudiado las actividades de carácter funerario que desarrollaban las cofradías en el Campo de Calatrava⁹.

Teniendo en cuenta todo esto, bastará con que este estudio (cuya aportación no podrá resultar concluyente ni novedosa) ponga en primer plano algunos aspectos de las prácticas relativas a los difuntos, y de conductas vinculadas a una creencia en el más allá; si es posible, se tratará de examinar si esa creencia aparece adjetivada u orientada de algún modo concreto. Todo ello, en un ámbito rural pero dentro del cauce parroquial habitualmente, y en la época del final del siglo XV y las primeras décadas del XVI. Englobaremos la exposición en dos grandes epígrafes, los enterramientos y las celebraciones por los difuntos.

⁹ R. TORRES JIMÉNEZ: *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*. Ciudad Real, 1989, *vid.* “La actividad de las cofradías” en el subapartado “celebraciones *pro defunctis*” y el epígrafe dedicado a “Las actitudes ante la muerte” como interpretación a partir de lo estudiado a través de las cofradías y los hospitales.

1.1. LAS LIMOSNAS.

En general, en el régimen económico de las iglesias parroquiales la limosna tenía una gran importancia, en sus diversas modalidades. Constituía una fuente de ingresos insegura en la cuantía, pero continua.

Incluso en alguna ocasión, aunque excepcional (según la parte de la visitas consistente en la “esaminación de cuentas”), su cantidad podía superar lo obtenido por la explotación de los bienes de propios, que era lo que debía conformar la plataforma más sólida y habitual de ingresos (por explotación directa, y por explotación indirecta, obteniendo censos en metálico o en pan; tanto el cereal producto del censo como el de la cosecha directa se vendían en almoneda). Recuérdese que otras vías de ingresos, como el pie de altar y el diezmo –o parte de él– les eran detraídos a los templos parroquiales para pasar a ser percibidos por la Orden militar, los comendadores casi siempre, o la mesa maestra donde le correspondiera. Sí cobraban las iglesias parroquiales las primicias; y recibían muchas veces el importe de penas o multas concejiles que eran aplicadas al templo; además, percibían un dinero variable por las sepulturas.

Al lado de ello, téngase en cuenta que los gastos corrientes o fijos de las parroquias eran múltiples: pago de salarios al sacristán, al mayordomo, al cura o “abad” –como se le llama excepcionalmente¹⁰–, mantenimiento de la casa del curazgo (a veces, el curazgo tiene su propio patrimonio, con gestión aparte de los

¹⁰ 1471, octubre 26, Piedrabuena, igl. Santa María. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 70r.

bienes de la iglesia parroquial¹¹, y recibe donaciones expresamente), pago de cera, aceite e incienso, compra de ornamentos, objetos litúrgicos de altar, libros, obras continuas de reparación en la estructura o en detalles del edificio del templo, etc.

En suma, la limosna no tenía un papel secundario en la economía parroquial. Era alto su valor relativo en el conjunto de las previsiones y en la realidad del montante de dinero manejado por la fábrica de los templos.

Los inventarios de ornamentos y objetos de culto recogen abundantemente donaciones y mandas, igual que los inventarios de las “posesiones” (tierras, ganado menos veces); y los exámenes de cuentas se refieren a las limosnas. De hecho, buena parte de la tarea de los visitadores cuando inspeccionaban las iglesias y sus cuentas consistía en revisar qué donaciones estaban pendientes de recibir por los mayordomos, asegurarse de que se cumplieran los testamentos y corregir las abundantes negligencias o irregularidades que se cometían al respecto¹², que a veces se debían incluso a pleitos suscitados en torno a los legados¹³. Era un modo más de hacer sólido el patrimonio propio de los templos,

¹¹ *Vid.* entre otros muchos el “inventario del curazgo” en 1510, mayo, Almodóvar del Campo A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 25, fols. 40r-41r.

¹² Son continuas las conminaciones que en este terreno hacen los visitadores a los mayordomos de las iglesias y a los oficiales de los concejos: hacerse cargo de mandas testamentarias, cumplir las voluntades de los difuntos. Por ejemplo, podía ocurrir que el templo pasara a disponer de un bien legado por un devoto, pero no lo empleara en la forma que el testamento previó. Así sucedió en la iglesia de Torralba: las casas viejas y el solar que unos feligreses dejaron con la finalidad expresa de que con ellas se hicieran casas para el cura y el capellán, las había enajenado la iglesia a otras personas por trueque, y éstas no habían suministrado un inmueble equivalente. Los freiles calatravos intervinieron ordenando que aquellas fueran devueltas al templo para cumplir el fin piadoso, “por manera que la voluntad e yntynçion del testador sea entera y se cunpla”.- 1491, abril 20, Torralba. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 10 fols. 204v-205.

¹³ Hubo “debate”, más que pleito propiamente dicho, entre los concejos de Pozuelo y Miguelterra, porque la tierra que un difunto dejó para la iglesia de la primera villa la reclamaban los de Miguelterra porque la consideraban incluida en su término. Había pasado el tiempo, el concejo de Pozuelo no se había preocupado de requerir o buscar “alguna escriptura o otra cosa” que jurídicamente apoyara el derecho de su iglesia. Fue lo que los visitadores ordenaron hacer a los oficiales para que “se cunpla la manda quel dicho defunto fiso”.- 1495, junio 6, Pozuelo, igl. San Juan. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.109, núm. 39, fol. 187r.

para evitar tanto las deudas como los libramientos de la Orden para resolver la falta de recursos, unos libramientos de los que eventualmente podía tratarse en los Capítulos Generales de la milicia, cuando algún rector parroquial (freile calatravo, normalmente) hacía una petición formal en ese sentido.

Pueden distinguirse diferentes modalidades de limosna.

a) Legados hechos efectivos después de morir.

Aquí puede distinguirse entre las mandas *pro anima* que conllevan encargos de celebraciones litúrgicas, en bienes inmuebles que pasan a integrar el patrimonio de la iglesia o en dinero, y las mandas *post mortem*, sin más, “por devoción”, sin contraprestación específica de misas, vigiliias, etc.

Estas pueden ser también limosnas en metálico (por ejemplo, la limosna de 15.000 mrs. que un maestro dejó a la iglesia de Piedrabuena, cuyo mayordomo recibió la orden de cobrar en 1471¹⁴), o en especie.

La última modalidad admite diversas variantes: algún devoto había dejado una casa para convertirla, por venta o por arrendamiento, en un fin piadoso concreto, como la *lumbraria*, lámpara de luz perpetua alumbrando en la iglesia¹⁵ – al sagrario, es de suponer–; el mismo fin tuvo el legado de cierta tierra hecho por otro difunto a la iglesia de Pozuelo (“para que la renta della se gastase en alunbrar

¹⁴ Debía de tratarse de don Pedro Girón. El mayordomo debía cobrarlos del concejo de Piedrabuena, que los tenía. Los visitadores aseguraban que en su testamento el maestro había ordenado que esa cantidad fuera para la iglesia.- 1471, octubre 26, Piedrabuena, igl. Santa María. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 70v.

¹⁵ Así, el difunto Juan García de los Mozos, feligrés de Santa María de Daimiel, dejó media casa para suministrar suficientemente aceite para una lámpara que dejó en la iglesia. Los visitadores hubieron de activar el procedimiento para hacer efectivo el legado, pues se enteraron de que la casa se perdía, la lumbraria no era encendida, y por lo tanto el alma del donante no se veía descargada.- 1491, julio 10, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 9, s.f..

la lanpara”)¹⁶. Otro ejemplo de lo mismo es el de las casas viejas y el solar que ciertas buenas personas dejaron al templo parroquial de Torralba

“por devoçion que tenian a la yglesia, para que se fisiesen casas e morada del cura e capellan”¹⁷.

Otras veces, las mandas en especie podían consistir en bienes muebles, elementos domésticos o personales de valor, que podían transformarse en objetos litúrgicos a partir del material precioso de que estaban hechos: por ejemplo, una taza de plata de 6 onzas de peso que se prevé convertir en unas ampollas de plata para los óleos¹⁸; ropas de cama o prendas de vestir, en terciopelo u otros tejidos ricos, que se transforman en vestiduras o en paramentos para el altar o retablo, etc.

Solían ser muchos los legados testamentarios a favor de las iglesias (y también de cofradías, ermitas, hospitales), y a veces la gestión de su cumplimiento dejaba mucho que desear. En este punto intervenían los visitadores con mucho interés, ordenando que se reunieran los alcaldes concejiles, el cura y los albaceas de testadores que hubieran dejado bienes a los templos para procurar de inmediato que los legados se cumplieran¹⁹.

b) Limosnas y mandas hechas en vida.

Primero, son donaciones espontáneas esporádicas que también encontramos hechas en metálico o en especie. A veces es difícil distinguirlas de las mandas de los difuntos; parece que las cesiones o donaciones en vida eran en

¹⁶ 1495, junio 6, Pozuelo, igl. San Juan. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.109, núm. 39, fol. 187r.

¹⁷ 1491, abril 20, Torralba. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 10 fols. 204v-205.

¹⁸ La “dio” un tal Lázaro Fernández a la iglesia de Piedrabuena.- 1471, octubre 26. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 70v.

¹⁹ Por ejemplo: 1502, marzo 8, Tirteafuera. . A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 10, fol. 62r.

particular las de los paños y objetos necesarios para el culto (vinculados al altar lo más posible), y también las que contribuían a la vestimenta de las imágenes. Seguramente su sentido era el de donaciones votivas, por agradecimiento o impetración de una gracia, respondiendo o no a una promesa previa.

Y en segundo lugar, nos referimos a las limosnas características dejadas en el templo, cuyo monto es variable, y que son eventuales, solicitadas o voluntarias. Son irregulares en cantidad, casi siempre escasa, pero constituyen un flujo asegurado de aportación económica de los feligreses, siempre en dinero, y que en la administración de los templos se distingue según su origen y modo de percepción: o bien proceden de la cuestación hecha durante las misas, o bien de la caja permanentemente dispuesta en el templo para acoger la generosidad de los fieles.

De hecho, algún mayordomo minucioso diferenciaba, entre las partidas de ingresos, las tres siguientes: “limosnas”, “demandas” y “cepo”²⁰ (según el examen de cuentas hecho en la visita). Las primeras son las que hemos definido como espontáneas, pero no anónimas: mandas de objetos de uso piadoso, muchas veces de valor; las segundas responden a la recaudación periódica (dentro del templo casi siempre); y las terceras son las monedas que anónimamente se dejan en dicho recipiente.

B.I. En efecto, se recogían limosnas periódicamente ejerciendo una “demanda” por medio del “bacín” que se pasaba entre los fieles durante la misa, en el ofertorio en concreto. Además, recordemos que a veces los propios clérigos “bajaban” del altar “a ofreçer”, es decir, a recoger ofrendas. Esto lo condenaban los visitantes: han de hacerlo los mozos en su lugar –decían–, pues aquello no resulta honesto ni digno, y además los clérigos deberán tomar después con sus manos manchadas de dinero el Cuerpo mismo de Cristo. Igualmente los

²⁰ 1510, julio, Porzuna, iglesias de San Sebastián y de San Cristóbal. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 26, fol. 281.

inspectores calatravos reprobaban duramente la costumbre de dejar físicamente sobre el altar el dinero recogido, por la suciedad que acarrea y el atentado que suponía contra el decoro y la devoción merecidos por el altar.

Respecto a las “demandas” y sus “bacines”, ha de recordarse que diversas actividades piadosas tenían cada una su propia fuente de financiación a base de limosnas específicamente hechas para ese fin; y no nos referimos a las cofradías y los hospitales, que también pedían entre la gente, sino a actos o manifestaciones sostenidos de devoción, propios de la iglesia parroquial. Las “demandas” venían a ser gestoras y tesorerías dedicadas a recaudar fondos para esos fines determinados; estaban vinculadas a los concejos, y tenían sus mayordomos respectivos, a quienes los oficiales locales debían supervisar.

El caso más significativo es el de la lámpara del Santísimo Sacramento, que tenía su bacín y su “demanda” organizada por laicos (y cuyas cuentas eran “visitadas” aparte por los inspectores calatravos), pero había otros más de este tipo; por ejemplo, también dedicada a la devoción eucarística, la “limosna de la çera del Corpus Christi”, que sufragaba las velas y cirios con que se acompañaba al Santísimo Sacramento “quando sale”²¹. Y en la misma línea estaba la “limosna y baçin” dedicada a las Ánimas del Purgatorio en todas partes, con la que el pueblo pagaba al capellán encargado de decir periódicamente misas en refrigerio de esas almas benditas aún necesitadas de sufragios.

B.2. También fluyen otras limosnas al templo más irregularmente, por no depender de las celebraciones litúrgicas, por medio del “cepo” o caja fija colocada en la iglesia en la que pueden echar su aportación los fieles; se le llama el “cepo del deposito de limosnas de la iglesia”.

Resulta destacable que la responsabilidad sobre este cepo no recaía en el cura, quien quedaba marginado del protocolo de actuación que los visitantes

²¹ 1510, Almodóvar del Campo, mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 25, fol. 49v. *Vid.* las páginas dedicadas en este trabajo a la devoción eucarística, en especial a la conducción del Viático a modo de procesión.

establecían en cuanto a la seguridad, control y contabilidad de esta caja: en él intervenían el mayordomo de la iglesia, los alcaldes concejiles y un laico. En efecto, se debían poner en el cepo “donde se echan las limosnas” dos llaves “para fiel guarda”; una la tendría el mayordomo de la iglesia, y otra “una buena persona qual el conçejo sennalare”. No se abriría en ningún caso esta caja sin “mandado de los alcaldes”, en cuya presencia se debía contar el dinero, que se haría cargo al mayordomo. Si más adelante algo faltara por negligencia de éste, lo pagaría de sus bienes²².

c) Repartimientos para fines concretos.

Hay que añadir como una variante de las limosnas anteriores (hechas en vida), los repartimientos de limosnas hechos entre la gente para atender necesidades concretas.

Pueden ser repartos puntuales para costear una obra determinada, un retablo, etc. Entonces, terminará la recaudación cuando se haya reunido el dinero suficiente. Se trataba de un gasto extraordinario y se recurría a la solicitud de una ayuda extraordinaria de los fieles. La dificultad para afrontar el gasto podía estar directamente relacionada con otros desembolsos recientes que se hubieran hecho. En todo caso, no contemplaban los visitadores las posibilidades del endeudamiento ni de diferir el pago hasta contar con los ingresos de las rentas del año próximo. Por ejemplo, en 1510 la iglesia de Santa María en Abenójar necesitaba que fueran retejados sus tejados y arreglada la puerta, parcialmente hundida; los visitadores ordenaron hacer estas obras, pero disponiendo que para

²² Toda esta fórmula se inserta en los mandamientos hechos a los concejos (y no a las iglesias). *Vid.* por ejemplo el texto literal en 1491, junio 28, Piedrabuena. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 2, fol. 163r. Lo mismo en muchas otras visitas, en ese mismo año y en otros. Así, en 1493 a Saceruela (*Ibid.*, Leg. 6.075, núm. 14, fol. 92v), a Valdepeñas, etc.

ello se ayudaría la iglesia de limosnas, “pues la yglesia tiene neçesydad, de causa de las canpanas que se an fecho”²³.

Ya de por sí esa práctica refleja cómo recae en el pueblo una buena parte del sostenimiento parroquial. Pero más significativos aún resultan los repartimientos que podemos llamar *perpetuos* o continuos, porque el concepto al que se destina la recaudación nunca puede dejar de sufragarse.

El mejor ejemplo es que, según parece, el *sostenimiento de los clérigos* que sirven las iglesias está condicionado a la buena voluntad de las gentes, al menos en algunos o bastantes lugares. Esto manifiesta claramente hasta qué punto existía una gran dependencia de la vida de los templos parroquiales respecto a las limosnas.

Al menos, así lo expresan los visitadores calatravos, que cuando inspeccionaron en 1471 las cuentas de la iglesia parroquial de Santa María, en Piedrabuena, se escandalizaron al constatar que el libramiento de salarios a los clérigos procedía de los fondos de los bienes de propios parroquiales. En efecto, los salarios del cura y el sacristán (que probablemente también era clérigo) se pagaban de las rentas y propios de la iglesia de Santa María, algo inaceptable, puesto que –aseguran– “lo tal non se usa en toda la Orden”. Ordenaron, por lo tanto, que se pagaran como era usual: por medio de un *reparto entre la población*; la gestión del repartimiento debían organizarla conjuntamente los oficiales del concejo y el comendador. Así, el sostenimiento del clero debía correr a cargo de los feligreses:

[... *falta el primer renglón, roto*] que los salarios del cura e del sacristan [... *roto...*] dicho se pagan de las rentas e propios de la iglesia de Santa Maria del dicho lugar de Piedrabuena. Por ende, por questo es cargo de conçiencia e lo tal non se usa en toda la Orden, que se junten con el conçejo e con el comendador frey Pedro de Bedmar e con ellos e todos los otros del pueblo lo fagan todo [*ilegible*] e repartir en la forma que

²³ 1510, julio, Abenójar. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 31, fol. 169r.

entendieren que se deve faser e repartir, e en commo ellos ordenaren, asy pase”²⁴.

La tipificación de las limosnas podría alargarse, pues no todas las aportaciones de los fieles se agotan en la clasificación que se acaba de indicar.

d) Cuestiones de limosnas culturales hechas en recorrido por las casas.

Por ejemplo, sabemos que también se practicaba en algunos lugares la costumbre de ir por las casas pidiendo vino para decir las misas, que “la buena gente” aportaba gustosamente “por devoçion”. Según los visitantes de 1537 y de 1539, así se hacía en muchos sitios, por lo que no era necesario gastar tanto dinero para ese fin como se estaba gastando en algunas iglesias²⁵. También era usual pedir a los vecinos la harina para hacer las formas de pan sin levadura que se habrían de consagrar –siempre al decir de los freiles, que criticaban el exceso de gastos detraídos de la fábrica–.

Desde luego, no tenía límite el afán de los visitantes por ahorrar a las iglesias cualquier desembolso, aunque se tratara de la materia prima básica para el culto; si era posible, debían suministrarla los fieles. Una de las iglesias afectadas por esta crítica en las visitas fue la de Argamasilla:

“Y porque tomando las cuentas de la dicha yglesia vimos muchos maravedís gastados en vino (...) y aun harina para hazer hostias, y pareçe cosa exçesiva ansy lo uno como lo otro, porque *ya que aquello no se pide e*

²⁴ El folio está roto en gran parte. 1471, octubre 26, Piedrabuena, igl. Santa María. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 71v. Todo esto figura como un bloque añadido al final del mandamiento al mayordomo de la ermita de Santa María de la Antigua. Es decir, fuera de los formulismos habituales, ya al terminar la visitación los inspectores calatravos han detectado en la iglesia parroquial lo que ven como una irregularidad que es urgente corregir, y disponen sobre ello fuera del espacio que en el libro de la visita se había dedicado a la iglesia.

²⁵ 1539, febrero 6, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 26, fols. 415v-416r.

*demanda por el sacristan e moços de la yglesia en las casas entre la buena gente, como en otras partes se haze por escusar el gasto a la yglesia, dévese gastar de manera que no aya en ello deshorden...*²⁶.

En este caso, cuando el cura, el mayordomo y los oficiales del concejo opusieron el argumento de que en esta villa no era costumbre demandar así el vino y la harina, los visitadores no insistieron en ello, pero buscaron de todos modos remedios para limitar drásticamente el gasto que juzgaban incontrolado²⁷.

* * *

La Orden de Calatrava procuraba hacer recaer la carga de la financiación de las iglesias parroquiales sobre la feligresía, para complementar la explotación de los recursos agrarios. Y cuando era posible, sobre los concejos. También puede observarse que los visitadores procuraron siempre que no fueran gastados indebidamente bienes, pan ni dinero de los propios de los templos: por ejemplo, cuidaron de evitar que los concejos recurrieran a ellos arbitrariamente, algo que a veces ocurría.

Quizás lo más importante es insistir en que, si bien la Orden teóricamente ejercía como señor patrono de unas iglesias “privadas” o “propias” a las que debía mantener (puesto que los comendadores de la milicia y la mesa maestra percibían buena parte de sus ingresos –diezmo, compartido desigualmente con el arzobispado de Toledo–), en la práctica se limitó a vigilar la gestión de las iglesias, procurando que los templos parroquiales recurrieran lo menos posible a su patrimonio propio y lo más posible a la buena voluntad de los fieles. Sobre

²⁶ 1537, noviembre 6, Argamasilla, igl. Santa María. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 1, fol. 110v.

²⁷ Como se argumentó que se gastaba más harina de la necesaria para hacer las Hostias “por no ser los hierros con que se hazen buenos”, los visitadores mandaron primero aderezarlos; si esto fallaba, se trocarían por otros o se comprarían unos nuevos (en último término). En cuanto al vino, sugerían recurrir al arrendamiento: que la iglesia diera una cantidad a “una buena persona” para que se encargara de suministrar vino para las misas que se dijeran a lo largo de todo un año.- Ibid., fols. 110v-111r.

estos recaía la carga del sostenimiento de la iglesia y su clero. Y si era necesario, se recurría a los repartimientos para afrontar gastos concretos.

Además había otros cauces de financiación, como los préstamos solicitados a ermitas y cofradías por algunas iglesias mayores (como la de Puertollano en 1537), que hacían un requerimiento a la solidaridad general ante alguna obra de envergadura acometida; préstamo que, diferido siempre el reembolso, casi terminaba convirtiéndose prácticamente en una limosna.

Así, normalmente este peso de financiación del culto y la fábrica en general lo compartían los fieles (con sus aportaciones voluntarias esporádicas) con lo que rentara el patrimonio del templo parroquial.

También la Orden, mediante sus visitadores, solía disponer que diversas penas pecuniarias, que el concejo debía cobrar por infracciones de carácter civil, pasaran a subvencionar gastos del templo: por ejemplo, quien causare destrozos en los abrevaderos de las afueras de la villa de Torralba debería pagar 100 mrs. para la obra de la iglesia²⁸; y al concejo de Valenzuela ordenaron pregonar la prohibición de tener muladares en las calles, bajo la pena de multa de 30 mrs. para la obra de la iglesia²⁹. Los conceptos de las multas eran variopintos: en otras ocasiones eran los oficiales concejiles en pleno de El Moral los que pagarían una multa de 600 mrs. aplicada a la obra de la iglesia de San Andrés si dejaban de revisar cada año los límites y mojones de la villa e inventariar sus privilegios³⁰.

En esta línea, ya tuvimos ocasión de comprobar que se aplicaban parcialmente también a los templos las penas pecuniarias que debían ejecutar los alguaciles sobre aquellos que permanecieran fuera de la iglesia mientras se celebraba la misa mayor de domingos y fiestas. Pero éstas y otras infracciones

²⁸ 1491, abril 20, Torralba, mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 10, fol. 204v.

²⁹ 1491, marzo 15, Valenzuela, mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 6, fol. 112r.

³⁰ 1502, enero 10, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 25, fol. 75r.

tenían al menos un carácter propiamente religioso y directamente relacionado con la iglesia, así que resulta más lógico que revirtieran en ella³¹.

Las anteriores multas citadas como ejemplo (relativas a la ordenación urbana, el orden y la higiene...) pertenecen, en cambio, a un orden de cosas diferente y por ello constituyen una modalidad de apoyo económico de los concejos a las parroquias que no correspondía ejercer en principio a la institución concejil, pero que los visitadores promovieron hábilmente.

Queda claro que las gentes, por devoción u otras motivaciones, respondían usualmente a los múltiples requerimientos que se les hacía desde diversas instancias (aunque fuera con pequeñas aportaciones). Téngase en cuenta, además, que no siempre encauzaban su voluntad espontánea de dejar limosnas a través de las iglesias u otros centros de culto o cofradías ni hospitales. En efecto, en alguna ocasión hemos comprobado que se confiaba también en el buen hacer de la institución concejil para la gestión de una determinada suma dejada como limosna. Y no sólo es el caso de ciertos miembros relevantes de la Orden de Calatrava, vinculados estrechamente con determinadas villas que integran su señorío o encomienda, sino también de simples vecinos³².

Las limosnas, donaciones y mandas debían de constituir una partida importante en los gastos corrientes de los fieles. No sólo financiaban su parroquia; también atendían a las prácticas devotas realizadas en ella; y aportarían su

³¹ En la misma línea, recuérdense las multas que los visitadores impusieron en las visitas de 1491 y 1493 a muchos alcaldes concejiles y mayordomos de parroquias, por haber mostrado las cuentas parroquiales a los obispos o sus delegados y haber pagado sus costas. Los freiles visitadores aplicaban estas multas para la obra de la iglesia, si bien cabe dudar de que se cobraran realmente. También eran destinadas al mismo fin las multas que los propios mayordomos debían cobrar de los fieles que no se ocuparan de señalar y cerrar la sepultura de sus parientes a su propia costa.

³² Es el caso de la limosna dejada por un particular al concejo de Manzanares, consistente en 1.500 fanegas de cereal. En 1509 el concejo suscribía una carta de obligación –reunido a campana tañida en la iglesia de Santa María– recibiendo y comprometiéndose a velar por aquella donación que habría de convertir en limosnas.

correspondiente cuota de cofrade los que pertenecieran a cofradías. Había cofradías que realizaban su labor benefactora sistemáticamente atendiendo hospitales, pero también de otros modos, incluido el simple ejercicio de repartir limosnas entre los necesitados³³.

Sabemos que las gentes –pertenecieran a cofradías o no–, sostenían los hospitales con sus limosnas continuadas; posiblemente, respondiendo a las colectas o demandas hechas con ese fin en la iglesia, pero también visitando a los pobres en aquellas casas, y desde luego, también por iniciativa propia³⁴.

Incluso en cierta ocasión se llegaba a apelar al sentido de la caridad del pueblo para que contribuyeran con su limosna a edificar un hospital en una casa toda caída dejada para ese fin por unos testadores; resultaba costoso repararla, pero los parientes de los donantes se negaban a que se vendiera para mejorar, con lo obtenido, el otro hospital de la villa ya existente³⁵, lo que parecía más lógico. Es cierto, con todo, que se preveía la posibilidad de que no se llegara a hacer la recaudación suficiente entre la gente³⁶.

Además, todo cristiano debía prever la necesidad de dejar mandas al morir para garantizar sufragios, y prever la posibilidad de dar limosnas a pobres, o mandar darles comida, o vestido en el día del entierro..., como salvoconducto para el cielo. Es cierto que en cuanto a las testamentarias dedicadas directamente a

³³ En la ermita de Santa María de las Cruces de Daimiel, que es atendida por la cofradía del mismo nombre, figura en el inventario de sus bienes “un saco con que van a dar limosnas”.- 1491, abril 11, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 8, fol. 173r.

³⁴ Un ejemplo de lo último, entre tantos: 1510, julio, Fernán Caballero. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 28, fol. 269. Cfr. R. TORRES JIMÉNEZ: *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*, Parte II: Hospitales.

³⁵ “... lo rehagan y sostengan pidiendo e requiriendo a las buenas gentes e vosotros [los oficiales del concejo] ayudandoles”.- 1491, abril. Villarrubia. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 10, fol. 203v.

³⁶ Entonces, “con acuerdo y parecer dellos [los parientes de los donantes] y de vosotros, se mude, catando y mirando cada uno a su conciencia”.- Ibid.

pobres, se trataba de limosnas rituales, de poca cuantía: cierto varón mandaba dar pan, vino y carne a algunos pobres el día de su entierro, y repetir lo mismo al cabo del año, además de los diez pobres a quienes tenían que alimentar del mismo modo por “cargo de penitencia”³⁷; algo después, una mujer pedía que, al cabo del año de su muerte, además de la misa y vigilia dieran de comer a cinco pobres³⁸.

En ocasiones se podía combinar la dotación de una capellanía, que implicaba celebración de sufragios por el alma del difunto, con la limosna, con lo que se cubría a la vez la doble vertiente que ayudaba a ganar el cielo: una mujer de Almodóvar dejaba a un determinado capellán secular ciertos bienes no escasos (tiendas, casa, cáliz de plata, etc.), para que mientras viviera rogara a Dios por su alma; pero disponía que cuando el clérigo muriera, “complydo lo suso dicho, se dé a pobres e ospital a quien a los patrones pareçiere”³⁹.

El radio de acción de la limosna cristiana no era sólo local. Por añadidura, la generosidad de los fieles era solicitada por otros santuarios externos a su villa e incluso a la comarca (en cierta ocasión, los visitantes debieron ordenar al cura y a los alcaldes de Almagro que prohibieran que en la iglesia anduvieran bacines que no fueran de la villa y sus ermitas, salvo los de Santa María de Guadalupe y otros⁴⁰).

El siguiente ejemplo puede resultar ilustrativo de lo que se acaba de exponer.

En la iglesia parroquial de Malagón, durante la misa mayor, aparecían “muchos” demandadores de limosnas que no sólo se acumulaban desordenadamente solicitando su caridad a la gente, sino que sin pudor alguno se empujaban los unos a los otros para disputarse el lugar preferente. Ni siquiera les

³⁷1401, mayo 5, Almagro. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 466, núm. 283.

³⁸1446, mayo 23, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.252, núm. 9.

³⁹1510, mayo, Almodóvar, “capellania principal”. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 25, fol. 39. En cuanto al hospital, había dos en Almodóvar: podía tratarse del de San Sebastián o bien el de San Miguel.

⁴⁰1534, agosto 14, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.078, n´um. 1, fol. 40v.

contuvo en cierta ocasión la presencia en los oficios divinos de los propios visitadores generales de la Orden –con su poder para corregir y castigar–. El disgusto escandalizado de los freiles ante el alboroto y la confusión de que fueron testigos en ese templo por dos veces consecutivas (con ocasión de la solemnidad de Todos los Santos y también en el domingo siguiente) nos ha permitido conocer los modos de estos portadores de bacines y el ambiente que se generaba. Además, podemos saber que en un templo parroquial entre otros muchos del Campo de Calatrava podían llegar a salir a pedir limosna por lo menos siete bacinadores diferentes (ignoramos si era habitual en todas las fiestas y domingos, como parece, o sólo en los días más importantes, cuando hubiera más concurrencia). Puede verse que se trataba de distintas demandas para la fábrica de la iglesia parroquial, las Ánimas, la cera del Sacramento, la lámpara o lumbraria, el hospital, los pobres, y otros bacines (!) “que acostunbran pedir e demandar limosnas en la dicha yglesya”. Además, podemos deducir que la respuesta de los feligreses ante la demanda era positiva, puesto que tantos bacinadores eran los que se congregaban. El párrafo que sigue resulta muy expresivo:

“Y porque estando oyendo misa mayor el día de Todos Santos e otro domingo syguiente en la dicha yglesia, vimos que andavan muchas personas a pedir limosnas entre la buena gente syn orden ninguna, e se querian adelantar unos antes que otros, dandose de enpellones unos a otros, cosa mal pareçiente e digna de reprehension y aun castigo. Porque en la yglesia deve aver mucha horden en todas las cosas e devoçion, mandamos que al tienpo que salieren las demandas a pedir limosnas de aqui adelante en la dicha yglesia, salga primeramente la demanda de la fabrica de la misma yglesya / y esta vaya delante, e tras ella, la demanda de las Animas del Purgatorio, e luego salga la demanda que se pide para la çera del Santisymo Sacramento, e tras ella vaya la demanda de la lanpara, e luego la demanda del hospital desta villa, e tras ella el que pide para los pobres, e tras estos vayan las otras demandas e baçines que acostunbran pedir e demandar limosnas en la dicha yglesya, so pena que el baçinador que esta horden quebrantare, aya un Real de pena por cada vez, en el qual

agora le condenamos e lo aplicamos para la obra desta yglesia de Malagon”⁴¹.

El lugar que la limosna ocupaba en la realidad cotidiana dentro de la esfera del cumplimiento religioso, y el amplio espacio que tendría dentro de los gastos de los fieles, reflejaría, sin duda, un lugar preeminente también en la sensibilidad religiosa común.

Si bien tal mentalidad forzosamente implicaba carencias de previsión, pues no se podría planificar a largo plazo la actividad en algunos terrenos, en cambio parece que en general era bastante sólida la convicción del deber cristiano de dar limosna, además del valor penitencial que tenía (recuérdese lo indicado a propósito del sacramento de la penitencia). Por todo ello, hemos querido considerar esta “mentalidad limosnera” como parte o vertiente de las devociones del pueblo.

No es extraño que existiera esa mentalidad, por otra parte, cuando –saliendo del terreno cultural y entrando en el de la pobreza– cualquiera podía resultar expuesto a las contingencias de la enfermedad, vejez, calamidades naturales, etc., que lo redujeran a la indigencia. El sistema social carecía de mecanismos para garantizar la mera supervivencia en esos casos –quitando las diversas formas de búsqueda de protección resueltas en las dependencias personales, incluidas las encomendaciones a monasterios, que aquí no eran posibles salvo las hechas al Convento de Calatrava en los siglos XIII y XIV sobre todo–.

Solamente quedaba la beneficencia que, como puede verse, era ejercida por los individuos de continuo, particularmente o contribuyendo a engrosar los flujos de transferencia de bienes –básicos al menos–. En realidad, habría que modificar el punto de vista y entender que el sistema social *sí* disponía de tales

⁴¹ 1538, octubre 28, Malagón, igl. Sta. María Magdalena. Ibid., Leg. 6.079, núm. 18, fols. 35r-35v.

recursos para amparar al necesitado, y era el de la beneficencia, aunque ejercida de ese modo multipolar, anárquico, y seguramente de eficacia global dudosa.

Institucionalmente, también hacían limosnas los concejos (también directamente y no sólo sosteniendo hospitales). Y, como exponente de actuación de ese sistema social, también las iglesias. Entiéndase que aquí es más adecuado hablar de la condición *institucional* de la limosna hecha por iglesias, que de su carácter *privado*⁴².

Cuando el concejo y la iglesia de Puertollano asignaron conjuntamente una cantidad fija anual para su sustento y el de su familia a cierto sacristán viejo, pobre y enfermo (quien se había visto obligado a dejar el oficio a causa de su enfermedad de “perlesia”), lo hicieron explícitamente como limosna concedida: el concejo le daría cada año 3 ducados, y la iglesia 9 fanegas de trigo en grano “por vía de limosna”. El sacristán había expresado su solicitud de este modo: nunca, en los 31 años que sirvió en la iglesia –decía–, bastó su salario para que él y su familia “se pudiesen mantener y ahorrar mas de para [cada] día”; y alegaba que no era justo que quien en su mocedad sirvió a los pueblos y a sus iglesias tuviera que dedicarse a la mendicidad en su vejez; recordaba que se usaba la costumbre de procurar sustento en esas circunstancias a los oficiales en los pueblos “desta horden”. Así pues, se dirigía a los que podían socorrerlo con respeto pero también con firmeza. Sin embargo, a lo que finalmente terminaba apelando era a la misericordia sin más de los señores visitadores generales de la Orden⁴³. Era la pura merced gratuita lo que se podía esperar. La otra salida era vivir de la limosna.

⁴² En las poblaciones rurales o semirurales uniparroquiales, donde las iglesias parroquiales dependen tanto de los concejos, y unas y otros en último término de la Orden –sobre todo en lo concerniente al control del gasto–, puede verse a ambos como dos polos de gobierno, marcos de sociabilidad y artífices de conciencia local, vías de imposición de moralidad y, también, cauces de asistencia a los pobres.

⁴³ 1550, marzo 11, Puertollano. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.080, núm. 18, fols. 7bisv-8r.

1.2. PRÁCTICAS FUNERARIAS.

Como se advirtió arriba, se va a incidir en algunas cuestiones concretas relativas a los modos de preparación de la salvación y las actividades piadosas relacionadas con los difuntos. Todo ello, desde una perspectiva tanto *pública*, en cuanto que la institución concejil local promueve algunas de estas actividades, aunque las sufraga el pueblo (fundaciones de misas por las almas del Purgatorio), como *privada*, en lo que respecta a las disposiciones individuales de cara a la propia muerte. En todo caso, aquí se tratará de hacer abstracción de unos patrones comunes de comportamiento, aunque se subrayen sus variantes, más que una enumeración exhaustiva de conductas y actitudes.

Hay que advertir también que se tratarán aspectos muy relacionados con el tema de la limosna que se acaba de abordar. Algunos pobres sólo podían ser enterrados dignamente si las limosnas lo permitían, y entonces cabe añadir esta faceta –la asistencia al cuerpo del cristiano muerto– al sentido de la beneficencia, donde el deber y la oportunidad (como gesto meritorio) se mezclan. Y por otro lado, la limosna directa hecha a los pobres era, como es sabido, llave para facilitar el acceso al cielo, por lo que forma parte de los usos de entierros y aniversarios. Finalmente, hay que añadir las limosnas para compensar pecados (con su sentido penitencial) y, de gran importancia en esta época y aún durante todo el Antiguo Régimen al menos, las limosnas para obtener sufragios en beneficio de la propia alma y genéricamente, de las del Purgatorio.

1.2.1. Los enterramientos

El entierro digno era una preocupación importante en el ánimo de las gentes.

Tanto que el garantizarlo, además de garantizar los sufragios posteriores, sería una *motivación esencial para ingresar en una cofradía*, en muchos casos. Estas asociaciones enterraban a sus cofrades, desde luego, como parte de sus actividades asistenciales, y sus ajuares, por modestas que las hermandades fueran, no carecían de andas, ciriales y los paños negros para difuntos. Las que poseían vestiduras litúrgicas propias, reproducían entre sus pertenencias un terno que en los templos parroquiales tampoco faltaba nunca, aparte de las propias andas para los entierros: la capa negra para oficiar las exequias fúnebres, los paños negros con cruz blanca o roja de Calatrava para colocar sobre las andas de los muertos; las mangas de la cruz del mismo color⁴⁴, y otros aditamentos. En este sentido, es obligado remitir a lo ya analizado en otro lugar de este trabajo a propósito de las vestiduras litúrgicas, y la importancia del color negro para las celebraciones funerarias, algo que no ocurre con otros colores litúrgicos⁴⁵; igualmente puede acudir al estudio del “templo vestido” como marco para los oficios litúrgicos en general⁴⁶. Túmulos o “tumbas” de que se disponía en las iglesias para colocar en medio de la nave simulando el féretro en los aniversarios, frontales negros, etc.,

⁴⁴ Sobre los entierros de cofrades en el Campo de Calatrava no hay muchos datos. Vid. R. TORRES JIMÉNEZ: *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*, pp. 106-108.

⁴⁵ Vid. *supra* las páginas dedicadas a los ornamentos de las iglesias parroquiales.

⁴⁶ Vid. *supra* a propósito de “La configuración del espacio sagrado para el culto”.

conformaban una escenografía fúnebre aún en las iglesias parroquiales más sencillas; desde luego, si era posible se disponía de las lujosas capas en el mismo color, y más solemnidad aún revestían las celebraciones si se tenían dalmáticas que, a juego con una casulla, posibilitaban la conjunción del oficiante con los otros clérigos, el diácono y el subdiácono (o más bien, seguramente presbíteros vestidos de ese modo).

En todo caso, seguramente el esquema básico de los entierros era el duelo, la conducción del difunto a la iglesia, eventualmente con un cortejo acompañante, y con pobres a los que después se daría de comer; en la iglesia, ante el cadáver, se dirían las vigiliias (con más o menos “lecciones”) y letanías celebradas por el o los oficiantes con sus vestiduras negras.

Tendría lugar luego el sepelio o enterramiento en sí.

Hay que advertir que la documentación distingue en la práctica entre la “sepultura” y la “tumba”. Se entiende la primera como una fosa cuya cubierta – con lápida seguramente, aunque no siempre– no sobresale del suelo; y la tumba (raramente, “sepulcro”) como un túmulo elevado por encima del nivel de la superficie. Sabiendo que en la inmensa mayoría de los casos nos referiremos a “sepulturas” propiamente dichas, por comodidad estilística emplearemos ambos términos como sinónimos, a no ser que advirtamos lo contrario.

El entierro del cadáver, pues, podía hacerse en varios lugares. Primero, en una sepultura situada en el cementerio circundante a la iglesia. En segundo lugar, dentro de la nave o naves del templo, y aquí era importante la situación: la fosa podía tener una mayor o menor cercanía al altar, de modo que estar junto a él era realmente lo preferible, sobre todo en el altar mayor, y entonces se decía que ocupaba un espacio “en la capilla mayor” o presbiterio, pero también junto a los altares de las capillas⁴⁷. Este emplazamiento dependía de la condición social y

⁴⁷ El maestre difunto don Garci López de Padilla dejó donadas dos capillas en la iglesia de San Jorge de Aldea del Rey para que se enterraran ciertas personas; tendrían sólo dos sepulturas en cada capilla, según dispusieron los visitantes para zanjar una

sobre todo de la limosna dada. En tercer lugar, la gente más afortunada era enterrada en una capilla. Y podían sepultarse también en ermitas, como sabemos que ocurría en el Campo de Calatrava⁴⁸, aunque no parece que fuera un uso muy frecuente. Lógicamente, no se enterraban las gentes en Conventos, inexistentes en el Campo de Calatrava salvo el Sacro Convento de la Orden –en él eran sepultados los freiles, y quizás seculares *donados* o *familiares*–, y no conocemos casos de personas que hubieran porfiado para hacerlo en casas conventuales de Ciudad Real, que sí era sede de varias órdenes regulares, pero cuya situación bajo jurisdicción diferente a la Orden debía hacer impensable tal deseo, ya que incluso debía de ser raro no enterrarse en la propia parroquia.

Respecto a lo que rodeaba el entierro carecemos prácticamente de datos. Pero hay que tener en cuenta que no puede compararse el duelo, cortejos y acompañamientos, y despliegue de exequias, que pueden ser conocidos para la nobleza y en ciudades catedralicias, que son sede de conventos además –los frailes a menudo eran requeridos para acompañar conducciones de cadáveres–, con lo mismo tal como debía de celebrarse en localidades rurales y semirurales del Campo de Calatrava.

Tendrían más fastuosidad, si el difunto tenía posibilidades para ello, en lugares de relevancia, como Almagro, donde sin duda las cofradías pondrían empeño en solemnizar las exequias. Más aún si se trataba del cabildo de clérigos de San Pedro que conocemos instituido en la década de 1530 (aunque sean posteriores sus ordenanzas): cuando un cofrade de ese cabildo de clero secular

disputa. Y se vio necesario añadir al margen del texto en el libro de la visitación “junto con el altar”.- 1491, marzo 12, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 6, fol. 101v.

⁴⁸ *Vid.* la tasación decreciente de la limosna pagadera por ser enterrado en la ermita de San Sebastián en Villarrubia. La más cara era la sepultura en el coro o altar; le seguía la abierta en medio de la iglesia; y por último, la más barata era la colocada a los pies del templo. Por supuesto, la reutilización para familiares era continua, y había que dar 10 mrs. cada vez que se abrieran las tumbas para ello.- 1493, marzo 12, Villarrubia. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 19, fol. 304v.

moría, todos los sacerdotes iban al entierro con sobrepelliz y vela, inmediatamente le decían misa cantada de cuerpo presente con ministros concelebrantes, así como responso sobre la sepultura...; de hecho, los cofrades clérigos hicieron extensiva la posibilidad de ingresar en la cofradía a laicos animándolos a gozar de ese tipo de entierro⁴⁹. Por lo que conocemos para otros lugares, las personas pudientes incluso preveían en sus testamentos paños ricos “para cubrir la fosa”⁵⁰.

Tras el acto del entierro, al día siguiente se diría la misa de *requiem*, rezada o –más solemne– cantada, con respuestas quizás oficiados sobre el túmulo vacío colocado en el templo, o sobre la tumba. Oficios encargados diversos, treintanarios, misas al cabo de semana, de mes, etc., darían continuidad al largo ritual de acompañamiento del alma del fallecido hasta su morada eterna⁵¹.

En algunos lugares había “cofradías de la Caridad” y en particular, “demandas de la Caridad” que se dedicaban especialmente a *sufregar los entierros de los pobres*. La demanda así llamada en Valenzuela, que se recaudaba en la iglesia de San Bartolomé, pasaba por un periodo de declive cuando los

⁴⁹ 1818, febrero 5, Almagro. Traslado de las Ordenanzas aprobadas el 19 de febrero de 1543. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.065, s.n., capít. 17ª de las ordenanzas, fol. 5v.

⁵⁰ Una colcha de cendal bordada en oro debía servir para cubrir la fosa del marido de la testadora y de su hija; para la suya propia, disponía que cortaran un paño rico también aderezado de oro. 1324, enero 4, Córdoba. Testamento de doña Mencía. Traslado el 21 de agosto del mismo año a petición del maestro de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 464, núm. 222.

⁵¹ Puede servir como término de comparación el caso de la misma dama doña Mencía, de Córdoba, al tratarse de una seglar (aunque pudiente), pues las honras fúnebres que podían encargar las dignidades de la Orden de Calatrava aún eran mucho más abundantes. Doña Mencía, cuya sepultura estaba en el convento dominico de San Pablo en Córdoba, pedía en su testamento los oficios del día del entierro; a los nueve días de la muerte, 30 misas en la capilla donde se enterraría (se pagaban a 30 mrs.); a los treinta días, otras 30 misas cantadas (con el pago de otros 30 mrs. de pitanza); y al cabo del año otras 30 misas pagadas con 50 mrs. de pitanza. Todo el año habría ofrenda de pan, vino y cera por su alma en el Convento. Y cada año celebrarían dos aniversarios por su alma, la de su marido y sus hijos.- 1324, enero 4, Córdoba. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 464, núm. 222.

visitadores de 1539 la inspeccionaron⁵². Pero a lo que se ve, con anterioridad había canalizado la devoción del pueblo hacia obras piadosas, “pias e santas”. Su limosna

“se convertía en çera y en otros atavios para enterrar defuntos pobres”.

Parece que los visitadores consiguieron su objetivo de revitalizar esta empresa piadosa, que redundaba “en serviçio de Dios Nuestro Sennor e de su Yglesia e en honra de vuestro pueblo e en provecho de los pobres”. Más tarde, reaparecerá con vigor esta “demanda”, ya convertida en una “cofradía de la Caridad”⁵³.

En nuestra zona, entre las limitadas posibilidades de elección de sepultura, era común el *enterramiento dentro de los templos* parroquiales (aunque todos estos y en todas partes, claro está, tenían cementerios a su alrededor). Pero aquello no ocurría sin *problemas*.

En muchas ocasiones no estaban regulados el modo de adquirir la sepultura ni la tasación según el espacio de la iglesia en que se encontrara; además (se verá más abajo) la gente se olvidaba de mantenerla, sobre todo de arreglarla y enladrillarla después de reabrirla. En Villarrubia y en Torralba el visitador denunció las “torbaciones y escandalos” que se producían en la iglesia por estos motivos, y puesto que el procedimiento que impuso seguía el modelo que –decía explícitamente– se seguía en “las yglesias de los otros pueblos de la horden”, podemos conocer cuál era la costumbre realmente generalizada en este sentido, desde la compra al mayordomo de la iglesia –que daba derecho a un título de propiedad para el comprador y sus sucesores– y el pago de un “salario” al mismo

⁵² Al parecer, después de que en 1536 hiciera su inspección el gobernador del Campo de Calatrava (don Tello de Guzmán) no se había ejercido la demanda, “e se a perdido e pierde la deboçion de las buenas gentes que ayudavan con sus limosnas para la dicha demanda”.- 1539, enero 20, Valenzuela, igl. San Bartolomé. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 22, fols. 94r-94v.

⁵³ Al menos desde 1545, si no antes, según la referencia de 1549, noviembre 30, Valenzuela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.080, núm. 4, fol. 9.

para “el reparo y la fabrica”, hasta los precios acostumbrados en función de la parte de la iglesia donde estuviera la sepultura:

“Otrosy por quanto fui ynformado que dentro de la yglesia a avido y suele aver *torbaciones y escandalos sobre el tomar y aprender sepolturas cada uno donde le plase*, no deviendolo haser fuera del modo y manera de las yglesias de los otros pueblos de la horden en que cada uno que oviere menester sepultura la suele conprar y aver del mayordomo de la yglesia, y da salario e contya por ella para el reparo y fabrica della. Y para evitar y apartar el dicho escandalo y contyendas, conformandome con el estilo y buenas costunbres de las yglesias de los dichos pueblos...”⁵⁴

El visitador frey Juan de Cuenca, ateniéndose, pues, a la costumbre, fijó las tasas: 20 reales de plata para la tumba que estuviera dentro de la capilla mayor (presbiterio), desde las gradas del altar hasta el arco principal de esta capilla; 400 mrs. por la tumba situada en la parte central de la iglesia (“desde el dicho arco fasta el par de las puertas”), y 300 mrs. desde las puertas y hasta el final. Ahora bien, cuando las tumbas sean abiertas para sepultar a alguien, habrá de pagar cada uno 50 mrs., aunque la hará cubrir y enladrillar a su costa en el plazo de tres días. Si en un periodo de tres años una tumba no es visitada nunca por los parientes, estos perderán los derechos de propiedad y el mayordomo la podrá vender de nuevo a otros.

Estas tarifas pertenecen a 1491; once años después, habían subido ligeramente: en 1502, en la iglesia de Santa María la Mayor de Villamayor había que pagar 1.000 mrs. por las sepulturas dentro de una capilla principal tan nueva que aún estaban todas por vender; se cobraría 500 mrs. por las situadas entre el arco principal y la pila de agua bendita próxima a la puerta, y “desde alli abaxo” 300 mrs.⁵⁵ Lógicamente, en iglesias modestas de pequeños núcleos de población las tasas eran inferiores, como ocurría en la de Luciana a pesar de la devoción que

⁵⁴ 1491, abril, s.d., Villarrubia. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 10, fol. 201v. Y en 1491, abril 20, Torralba. Ibid., fol. 206r y ss.

⁵⁵ 1502, marzo 19, Villamayor. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 12, fol. 101r.

suscitaba su patrona, Santa María Egipciaca; además, aquí se distinguía la tarifa por adquirir la sepultura como propiedad o sólo para enterrarse (las tres partes de la iglesia, de mayor a menos importancia –desde la capilla mayor hasta los pies del templo– costaban entre los 300 y los 100 mrs, si se compraba la sepultura, y entre los 50 y los 12 mrs, solamente para entierro del individuo)⁵⁶.

Surgían problemas también cuando algunos vecinos ponían “tumbas”, es decir, túmulos, algo que los visitantes prohibieron⁵⁷. En general, a través de las intervenciones de los visitantes se aprecia que la costumbre de enterrarse dentro de la iglesia suscitaba muchas disputas, rivalidades por el tamaño de la sepultura, por el lugar que se quería asegurar, por los pagos y los impagos... El afán de destacarse socialmente por medio de la sepultura, y las negligencias en cuidarlas, están en la base de la mayor parte de los problemas.

Otras veces el problema se derivaba de que había personas que compraban su sepultura en un lugar y se marchaban después a vivir a otro (tenían su sepultura en la iglesia parroquial de Puertollano pero iban a vivir a Almodóvar, en concreto), y por ausentarse, se las usurpaban. Los visitantes tomaron partido por los auténticos propietarios de las tumbas, pero con la condición de que siempre “los vesinos que asy se fueren de la dicha villa dexen persona que las syrvan e cubran”⁵⁸.

Parece claro que los vecinos querían ser sepultados en su localidad natal y en el interior de la iglesia parroquial donde siempre se desarrolló su vida religiosa. Pero las “muchas diferencias y contiendas entre los vesinos desta villa sobre las sepolturas de la yglesia de Santa Maria” de Puertollano, cuya solución los

⁵⁶ 1510, julio, Luciana. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 28, fols. 264v-265r.

⁵⁷ 1509, Octubre 31, El Viso. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 5, fol. 27v.

⁵⁸ 1502, marzo 10, Puertollano. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 10, fol. 73r.

visitadores encomendaron al concejo –como era habitual– reflejan la dura pugna existente entre los feligreses por fijar la morada para su cuerpo dentro del recinto sagrado del templo.

Por otro lado, se explica este afán por una mentalidad en la que puede deducirse que se entendían imprescindibles el contacto físico y la cercanía sensorial a lo sacro: las imágenes, el altar, Dios “visto” en la misa, las reliquias que obran más prodigios cuando se tocan. Parece que con la proximidad –al altar en este caso, pero siempre dentro del templo– se quería asegurar mejor la actuación del poder sagrado sobre la persona “expuesta”, aunque lo expuesto fueran sus restos mortales (lo mismo cabe aplicar a los sus miembros enfermos que son “expuestos” al agua curativa en lugares taumatúrgicos a los que se peregrina o al contacto con una imagen, reliquia, etc.).

Y quizás, también influiría en el interés por ser enterrado dentro de la iglesia, y *no fuera* en el cementerio, el deplorable estado en que éste solía estar, a lo que todos contribuían pero donde nadie, por voluntad propia, querría que descansara su cuerpo.

En otro orden de cosas y en relación con las sepulturas, observamos que es una constante el considerar el *espacio físico de la tumba como el lugar más deseable para decir los oficios por el difunto* cuyo cuerpo allí reposa, por más sólida que sea la creencia en la inmortalidad del alma separada del cuerpo. Puede aplicarse aquí también la consideración expuesta arriba sobre la necesidad de la cercanía o contacto físico con lo sacro, pero además subyace en todo esto una cierta conciencia difusa de que la vida del más allá se identifica de algún modo con la tumba donde está el cuerpo (quizás, como reminiscencia inconsciente de la ancestral costumbre precristiana de relacionar la morada eterna con la morada funeraria, y ya en los primeros siglos del Cristianismo, con el uso de los *refrigeria* celebrados sobre las tumbas mismas).

El oficiar las exequias en la sepultura se hacía cuando ésta no se encontraba en el cementerio sino en alguna capilla especial, o dentro de las iglesias en todo caso (en la nave, en el coro, junto al altar, hacia la mitad o a los pies...); de lo contrario, se imitaba la tumba con el túmulo vacío.

En efecto, se encargaban responsos cantados “sobre” la tumba⁵⁹. O también –fuera de nuestra tierra, en la iglesia catedralicia de Sevilla– se preveía que un nutrido grupo de clérigos cantara algunas nona y vísperas seguidas de responso *junto a la tumba* del testador, todos los sábados; más aún, durante el día de Todos los Santos y el de los Difuntos, aparte de la vigilia y la misa en el mismo sitio, se cubriría su sepultura, que permanecería iluminada, y se escogería a dos mujeres honestas que *guardarían la sepultura* y rezarían por el alma del finado a cambio de sendos 30 mrs.⁶⁰.

Sabemos también que se acostumbraba a colocar la cruz grande de plata sobre las sepulturas, durante treintanarios y novenarios –al menos, en la iglesia de Miguelturra–, a lo que pusieron reparos los visitantes ordenando que entonces se cobrara más, en concepto de ayuda para reparar la cruz: 34 mrs. en los treintanarios, 10 en los novenarios⁶¹.

El cadáver y la persona completa se confunden, sobre todo en las primeras horas del enterramiento; esto explica expresiones como la del racionero sevillano, que mandaba que el día de su entierro “vengan todos los dichos clérigos cofrades *a me honrrar*”⁶², aunque más tarde hable de las misas “por mi anima”, separando

⁵⁹ Así se preveía en la donación hecha al Convento de Calatrava por el comendador de Benavente y Almadén frey Sancho Sánchez de Ávila; ya tenía su sepulcro prácticamente terminado en la iglesia del Convento, y allí mismo cantarían los freiles el responso el día de San Bernabé.- 1438, junio 4, Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomát., Carp. 467P, núm. 316.

⁶⁰ 1481, febrero 16, Sevilla. Testamento de Juan Fernández de Almonacid, racionero de la iglesia catedral de Sevilla (traslado en 1497, agosto 1, Almonacid). A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.111, núm. 3, fols. 228r-228v.

⁶¹ 1510, febrero, Miguelturra. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 15, fol 242r.

⁶² Ibid. fol. 228v.

ya claramente la noción del alma inmortal respecto al reposo del cuerpo corruptible.

De los treintanarios revelados se trata en el siguiente epígrafe.

Por otra parte, recuérdese que los cementerios que circundaban las iglesias parroquiales en el Campo de Calatrava eran espacios cuya sacralidad no se respetaba en muchas ocasiones. Se ha tenido ocasión de exponer ya en este trabajo cómo, en efecto, eran lugares sin delimitar, donde transitaban carretas, animales y personas; unas conductas que los visitantes se empeñaron continuamente en modificar, sin mucho éxito. Algo que sí se admitía en general era la costumbre de reunirse el concejo a campana repicada en el cementerio parroquial, en algunos lugares (por ejemplo, todavía en 1510 en Porzuna). Los visitantes reiteraron de continuo los mandamientos contra aquellas conductas irreverentes, que dirigían a los concejos y no a las iglesias, en las visitas de 1491, 1493, 1495 hechas a muchos lugares: Valdepeñas, Aldea del Rey, Calzada, Almagro, Granátula, Malagón, Daimiel, Piedrabuena, eVillarrubia, Torralba, Malagón, Abenójar, Puebla de Don Rodrigo, Saceruela, Argamasilla, Carrión Pozuelo, Mestanza, etc.

Así, en las visitas proponían el de San Bartolomé de Almagro como ejemplo de cementerio cercado de tapia y con su calzada bien igualada, aunque en principio también allí hubieron de dar instrucciones porque incluso peligraba la memoria de dónde estaban sepultados los fieles⁶³. De hecho, en ocasiones dicen que el cementerio está “hecho calle”, los vecinos no saben por dónde va, y es imprescindible por ello que se señale bien para que “los fieles, pasando por el, reconozcan y sepan ser lugar santificado”⁶⁴, y que se prohíba terminantemente el paso de animales y carros.

⁶³ 1491, abril 3, Almagro, mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 7, fol. 117v.

⁶⁴ 1491, marzo 15, Valenzuela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 6, fol. 112r.

La familiaridad con lo sagrado, hasta el riesgo de la profanación o, como mínimo, de la falta de respeto o falta de devoción, como dicen los visitantes, se manifiesta aquí con mucha evidencia⁶⁵. Preocupaba esto a los freiles calatravos y pretendían remediarlo señalizando el cementerio claramente y vallándolo, “para que las gentes escusen de pasar bestias y ayan deboçion”⁶⁶. Y los cementerios se convertían también en sitios de ocio, al menos durante las misas de domingos y fiestas, donde se entretenía la gente conversando, aguardando el tañido de la Elevación y –lo que aún escandalizaba más a los visitantes– jugando a juegos de naipes y otros⁶⁷.

Parece que una vez transcurridos los funerales más inmediatos, para muchos las sepulturas no suscitaban temor ni piedad, al menos las del exterior de los templos.

Pero incluso dentro de las iglesias solía prevalecer la *negligencia a la hora de cuidar el estado y aspecto de las sepulturas*: los suelos levantados en los templos a causa de sus sepulturas sin igualar ni enladrillar después de reabiertas, con peligros de accidentes y el consecuente hedor y la falta de higiene, eran denunciados una y otra vez por los freiles calatravos al visitar las villas del Campo de Calatrava. Sobre todo, aducían que “el suelo de la yglesia todo desbardancado e desyqual ... en la casa de oraçion pareçe cosa muy desonesta estar de tal manera”.

Intentaban que los propios familiares de los finados se responsabilizaran del arreglo, pues se lo ordenaban dándoles un respetuoso plazo de tres días después del entierro; pero ya en el propio mandato latía la desconfianza sobre su eficacia y se añadía la cláusula que preveía que lo hicieran los mayordomos a costa de aquellos que abrieran las sepulturas⁶⁸; la ineficacia de esta disposición, en

⁶⁵ *Vid. supra* “La sociedad local y el espacio sagrado”.

⁶⁶ 1493, enero 25, Puebla de Don Rodrigo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 14, fol. 87v.

⁶⁷ *Vid supra* lo relativo a la inasistencia y la asistencia parcial a la misa mayor.

⁶⁸ Entre otros muchos: 1491, abril 3, Almagro, mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 7, fol. 119r-119v.

efecto, llevó a endurecer la pena: cuando la gente no se preocupara de cubrir, enladrillar e igualar una sepultura recién abierta para enterrar a alguien, al tercer día el mayordomo lo haría, pero reteniendo para sí la propiedad de la tumba hasta que los deudos la pagasen⁶⁹. El pavimento de los templos lleno de tumbas debía de aparecer bastante descuidado en general, pues los freiles calatravos se tuvieron que ocupar de mandar que cada cual señalase la suya y la mantuviera en buenas condiciones⁷⁰.

Incluso a veces, por tener un osario común o “carnero de los guesos de los finados” demasiado pequeño, ocurría que se llenaba “y andan los guesos rodando por la dicha yglesia”, la de Santa María en Puertollano⁷¹.

No parece que, a tenor de todo esto, se tuviera temor a convivir con restos de difuntos ni sepulcros mal cerrados.

1.2.2. Las celebraciones por los difuntos.

⁶⁹ 1493, marzo 20, Malagón. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 20, fol. 332r.

⁷⁰ Entre otros muchos textos similares o idénticos: 1491, febrero 21, Calzada, mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 5, fol. 81r.

⁷¹ 1502, marzo 10, Puertollano. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 10, fol. 70v.

A) CAPELLANÍAS DE LAS ÁNIMAS DEL PURGATORIO

Enlazando con el aspecto devocional de la limosna anteriormente tratado, hay que recordar la fundación piadosa de las Ánimas del Purgatorio, que funcionaba en muchos pueblos como una especie de capellanía colectiva para pagar de continuo sufragios por esa intención.

Había también “*cofradías* de las Ánimas del Purgatorio”, minoritariamente; las documentamos en Almagro, Malagón y Daimiel. Nos es conocida en particular la actividad que tenía la de Malagón: al parecer, en la tarde de algunos domingos y fiestas la gente acudía a la iglesia parroquial para rezar por sus muertos –invitada a ello durante la misa mayor de la mañana, por el cura–, y entonces se decía vigilia y letanía ante un túmulo colocado en la iglesia, con su cruz y cirios; al día siguiente, el capellán oficiaba misa de *requiem*⁷². Puede verse que se imitaba el esquema de los oficios por los difuntos (exequias ante el cuerpo presente, cubierto andas con paño negro, iluminado con los cirios y con la cruz en la cabecera; y tras el sepelio, la misa de difuntos al día siguiente), pero como un acto comunitario de exequias reiteradas cada quince o cada veinte días por *todos* los difuntos.

Estaba más generalizada la llamada demanda o “limosna y bacín” de las Ánimas. Dependía del concejo, con un mayordomo designado por los alcaldes y regidores de la villa de acuerdo con el cura. Los visitantes se ocuparon con mucho interés de examinar cómo se gestionaba, y dejaban instrucciones sobre ello. Por ejemplo: el concejo debía escoger a una “buena persona” encargada de “hacer demanda por la iglesia de la villa” durante las misas mayores festivas. El mayordomo tendría a su cargo el llevar la contabilidad de lo ingresado en cada fiesta cuando ésta hubiera terminado, asentándolo en un libro, y lo mismo

⁷² 1502, febrero 1, Malagón. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 30, fol.s. 193v-194r. Cfr. R. TORRES JIMÉNEZ: *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*, pp. 104-105.

respecto al dinero gastado por haberlo entregado como pago al capellán. El cura (o prior), el alcalde y los regidores debían tomar cuenta anual al mayordomo sobre el rendimiento de las limosnas.

El capellán debía decir las misas semanales que pudieran sufragarse. Por ejemplo, en Almodóvar en 1510 se decían por esta intención seis misas a la semana, tres rezadas y tres cantadas⁷³.

Son, todas ellas, normas de funcionamiento que los visitadores dieron a los concejos antes de 1523, cuando todo un Capítulo General de la Orden se ocupó de lo mismo, introdujo algunas variantes en cuanto a los responsables y llegó a fijar incluso la hora en que habían de decirse las misas por las Ánimas.

Como se ve, una modalidad de “demanda” de las Ánimas muy común, la que se acaba de explicar, es la de la capellanía colectiva y sostenida de modo anónimo. Al parecer, las gentes respondían con sus limosnas al requerimiento, que sintonizaba con su sentimiento religioso; quizás se pensaba en la propia muerte futura –además de la de los deudos– cuando se daba dinero para sostener las misas por las Ánimas. Por otra parte, hay que reparar en que esta “demanda” continuada a lo largo de todo el año suponía sin duda un recordatorio permanente de la muerte y sus presupuestos cristianos, una especie de insistente “*memento mori*” compatible con todos los aspectos lúdico-festivos de la vivencia religiosa.

Como se ha dicho, la propia Orden de Calatrava se ocupó en un Capítulo General, el de Burgos de 1523, de regular las capellanías o limosnas de las Ánimas del Purgatorio; puso especial cuidado en ello por el interés, la responsabilidad y el temor de garantizar que la limosna de las Ánimas se empleara para su fin. Por ello, el Capítulo dispuso que en cada iglesia hubiera tres personas encargadas: el clérigo rector y dos seglares nombrados por el pueblo. La atribución de responsabilidades se transfería, ahora, desde los oficiales del concejo a unos simples vecinos.

⁷³ 1510, mayo, Almodóvar. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 25, fols. 34r-34v.

Deberían ocuparse de que la limosna sólo se gastara en misas, aniversarios, treintanarios, etc., por las almas del Purgatorio, para lo cual nombrarían expresamente a un capellán; velarían por la integridad de lo obtenido por limosnas, bacines, mandas y ofrendas (teniéndolo “en fiel deposito e guarda”) y asentarían en un libro los ingresos –cada domingo y fiesta– y los gastos. Cada año, el gobernador del Campo de Calatrava o su teniente les tomaría cuenta. Es interesante recordar que se establecía como ideal la frecuencia diaria (“un capellan para que en cada un dia continuamente diga misa por las dichas Animas, o más, si más sufrieren las limosnas que para ello de hizieren”). Y el Capítulo quería fomentar la asistencia de la gente, por lo que ordenaba que la misa de Ánimas se dijera al alba todos los días, para que “los buenos hombres de la villa” pudieran acudir a oírla y después marcharse a sus haciendas y labores; sería así salvo el domingo, pues entonces el pueblo estaba obligado a oír la misa mayor; las votivas se celebrarían después⁷⁴.

A partir de la promulgación o definición de este auto capitular de Burgos (definido en Valladolid en el año siguiente, 1524), los visitantes del Campo de Calatrava lo tomaban como referencia en sus mandatos a los concejos, y a su observancia remitían.

En las visitas más tardías manejadas (década de 1530) encontramos que estaba difundida en muchos lugares la práctica de sostener una capellanía de las Ánimas colectivamente, reuniendo las limosnas en la iglesia y pagando salarios y pitanzas a un capellán para ello. La propagación pudo darse por una costumbre espontáneamente extendida, o por la tarea impulsora de la Orden. Distinguirlo es difícil cuando si conocemos con más detalle estas fundaciones, y las conocemos en más sitios, es porque era muy interés de los visitantes calatravos por ellas.

⁷⁴ 1523, septiembre 8, Burgos, Capítulo General de la Orden. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 828 B, capítulo CLXVII: “De la limosna de las animas de purgatorio”, fols- 199v-201v.

En algunos casos, la organización estaba muy perfeccionada. Veamos algún caso.

Por ejemplo, en El Moral (y su iglesia de San Andrés), entre otros lugares, la “capellanía” de las Ánimas del Purgatorio” se parecía a una capellanía particular en cuanto que tenía sus patronos, salvando que el patronazgo lo ejercía el concejo, ocupado de designar al mayordomo que mantenía al día el inventario de bienes y los gestionaba. Además, como las demás capellanías, estaba dotada con bienes raíces, de cuyas rentas se sostenía el capellán; los fundadores no eran sólo anónimos feligreses que aportaran su limosna en la iglesia, aunque también este era un modo de financiación de la misma capellanía, sino sobre todo donantes –ya difuntos– bien identificados con nombre y apellido junto con la identificación de la tierra que cada uno legó; y el capellán, un clérigo concretamente designado al efecto, habitaba ciertas casas que formaban parte de los bienes asignados a la capellanía. En este caso, contabilizamos hasta 20 viñas de extensión variable, cada una donada por una persona –entre ellos, hay incluso un antiguo capellán de esta misma capellanía de las Ánimas del Purgatorio–; 22 tinajas; 30 tierras de sembradura de trigo y 11 quiñones de cebada⁷⁵.

No conformes con examinar las cuentas y el extenso inventario de esta fundación de El Moral, los visitantes quisieron averiguar con el propio capellán la razón de que solo dijera tres misas semanales por las Ánimas, y el resultado final del forcejeo fue el acuerdo de que en adelante procurara decir tres misas en una semana y cuatro en la siguiente, alternando las frecuencias. Se aprecia que el interés del capellán no iba más allá del cálculo estricto de lo que una serie de viñas viejas y de poco fruto podían rentar, y la renta era inferior en cantidad, a veces, a la costa misma de trabajarlas, según dijo. Los freiles no abandonaron la inspección sin antes conminar a los oficiales concejiles, como patronos, a vigilar estrechamente la explotación de aquellos bienes raíces, deslindar las heredades,

⁷⁵ 1537, septiembre 21, El Moral. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 8, fols. 300r-305r.

tasarlas anualmente..., e incluso pagar a una persona para que las visitara todas las semanas⁷⁶.

En otro caso, el freile visitador –solo uno esta vez, aunque sobrado de energía para acometer con entusiasmo la meticulosa inspección que hizo recaer sobre la capellanía– ordenó deshacer unas operaciones de compra que habían hecho los alcaldes del concejo de Pozuelo con las limosnas de las Ánimas, para obtener bienes raíces para la capellanía. Y es que con un escrupuloso examen y el concurso de un tasador, “zelando el bien de las dichas Ánimas” aquel visitador comprobó que el vendedor había cometido fraude, cobrando por ciertos quiñones un dinero que no valían⁷⁷. Además de los alcaldes del concejo, se ocupaban con interés de la limosna de las Ánimas el rector parroquial y, en este caso, el comendador de Pozuelo, en quien depositó su confianza el visitador calatravo para que toda operación económica hecha con el patrimonio de las Ánimas tuviera que pasar su aprobación,

“como beneficiado de la yglesya, porque la hazienda de las dichas Animas del Purgatorio no sea defraudada”⁷⁸.

Sí dio su visto bueno el visitador al resto de la contabilidad; el detallado examen de las cuentas terminaba sentenciando: “Ahora tienen las Ánimas una vaca preñada de seys annos”⁷⁹. Pero aún quedaban decisiones que tomar respecto a la vaca, que el visitador afrontó con decisión y solemnidad:

“Yo en nonbre de su magestad e horden mando que la vaca que ahora tiene preñada esta Santa Demanda que no se venda ni se deshaga della, para que vayan multiplicando reses para que se pueda augmentar e creçer renta para dezir de misas para las dichas animas del Purgatorio”⁸⁰.

⁷⁶ Ibid., fols. 306r-307v.

⁷⁷ 1539, diciembre 21, Pozuelo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 20, fols. 614r-614v.

⁷⁸ Ibid., fol. 618r.

⁷⁹ Ibid., fol. 617r.

⁸⁰ Ibid., fol. 617v.

Era cierto que ésa fue la voluntad del matrimonio donante de la res, cuando la “dieron en vida, por la buena deboçion que tenian a las Animas del Purgatorio”; lo hicieron verdaderamente con auténtico fervor, al parecer, pues como la primera novilla que donaron se murió, “dieron otra muy buena”.

Es una prueba más de las devociones de la gente sencilla, que iba al unísono con la preocupación por sostener la limosna para sufragio de las Ánimas propia de los concejos, de la autoridad calatrava y del clero de los curatos. No tan interesados se encontraban, quizás, los propios capellanes encargados de las celebraciones litúrgicas.

Por último, el esfuerzo y el concurso de tantos donantes, supervisores y gestores (y hasta, diríamos, su verdadera piedad personal) quedarían defraudados si todos esos bienes no se gastaban como debían: el mismo visitador quiso modificar lo que se venía haciendo (demasiado gasto en cera y pocas misas), y con ello nos ilustra sobre los tipos de celebraciones que se acostumbraba a hacer por las almas del Purgatorio. En efecto, ordenó finalmente el calatravo que sólo se gastase la renta de las heredades

“en misas e ofiçios e aniversarios e treyntanarios e responsorios e en otras cosas santas e buenas...”⁸¹.

Otras veces, el mecanismo concreto de los sufragios por las Ánimas del Purgatorio pagados con limosnas no estaba sistemáticamente organizado, y entonces los visitadores intervenían para poner orden, o instar a que fueran mejor rentabilizadas las limosnas cuando encontraban que no eran muchas las misas semanales celebradas por las almas del Purgatorio en determinada iglesia, si es que era posible decir más (sabemos que más tarde, en 1549, se pagaba por cada misa 20 mrs., 18 al capellán que las decía y 2 mrs. al sacristán que le ayudaba; o

⁸¹ Ibid., fol. 618v.

bien se daba como salario a otro capellán por una misa el lunes todo “el pan que se allegara en la limosna” de las Ánimas los domingos y fiestas⁸²).

En este sentido, se consideraba que dos misas semanales eran pocas⁸³. Era muy viva la conciencia de que la cantidad de veces que se reiterara el Santo Sacrificio, aplicado a las benditas ánimas, sería directamente proporcional a la disminución del tiempo de su sufrimiento purgativo, que tenían que experimentar o bien para expiar sus culpas veniales, o para satisfacer la pena temporal por sus pecados mortales ya perdonados.

El acuerdo en preferir la mayor cantidad posible de misas celebradas era unánime. Pero precisamente la superabundancia de misas privadas, votivas, que debían celebrar los capellanes “contratados”, llevó a la degeneración de la práctica piadosa. No a su devaluación entre las gentes –entiéndase–, ni a su decadencia: ocurrió que fueron algunos clérigos celebrantes los que defraudaron las expectativas de los fieles (que les pagaban salario y pitanza por rogar por las Ánimas del Purgatorio).

La profesionalización del culto de intercesión por los difuntos tentó a los capellanes a simplificarlo ilegítimamente.

En efecto, en Puertollano, los visitantes denunciaron con dureza la costumbre seguida por el capellán, que desvirtuaba la intención de la limosna de las Ánimas. Parece que la cuantía de ésta permitía que en la iglesia puertollanense de Santa María se pudieran decir cuatro misas semanales aplicadas al “refrigerio”

⁸² 1549, diciembre 19, Argamasilla. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.080, núm. 6, fols. 1r-1v.

⁸³ Parece que en Valenzuela no faltó devoción por dar limosna para las Ánimas del Purgatorio, pero sí capacidad gestora y diligencia por parte de las autoridades del concejo para organizar mejor la capellanía. La denuncia y mandato de los visitantes se repite prácticamente en los mismos términos con diez años de diferencia, pero en ambos casos se documenta que en su iglesia se decían dos misas semanales en sufragio por aquella intención. 1539, enero 20, Valenzuela, igl. San Bartolomé. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 22, fols. 96r-96v. Y lo mismo en 1549, noviembre 30, Valenzuela, *Ibid.*, Leg. 6.080, núm. 4, fols. 67r-67v.

de las Ánimas del Purgatorio. Pero el capellán, que tenía a su cargo también otras obligaciones, recurría a un subterfugio que le permitía no reiterar las celebraciones, sino reunir varias en una sola. Consistía en resumir la misa por las Ánimas en la oración *colecta* de otra misa (oración de “reunión” de los fieles, previa a la Epístola, consistente en una súplica dirigida a Dios por Jesucristo expresando el motivo de la fiesta del día), o en la conmemoración de difuntos (el *memento* de difuntos, tras la Consagración, cuando eran leídos los nombres de los fieles difuntos escritos en tablillas antiguamente, por quienes se rogaba):

“E porque fuymos ynformados que el capellan a cuyo cargo son de dezir las dichas misas de capellanias e de / otras obligaciones algunas vezes las dize *por via de comemoraçion o coleta, entremetiendolas con otras misas votivas* que tienen a cargo, lo qual, demas de ser muy cargoso a las conçiencias de los tales capellanes, es quitar la devoçion a las gentes para no mandar sus bienes ni hazer las limosnas que acostunbran a hazer para las misas de las dichas Animas...”⁸⁴.

A partir de esta intervención correctora de los visitadores, también resulta interesante observar –aparte del hecho en sí– que, aparentemente y según el texto, los fieles de a pie también percibían cómo quedaba desvirtuada su intención de contribuir a que se acortara el tiempo de penitencia de las Ánimas en el Purgatorio; la detección del “fraude” no era sólo clerical, sino que también llegaba a los seglares (ignoramos quién se quejó a los visitadores; ellos dirigieron su mandamiento al rector parroquial y a los oficiales del concejo). El texto sugiere que los fieles asistían a estos oficios, y que el comprobar que eran celebrados de forma incompleta les quitaría la devoción de dar sus limosnas para el fin aludido.

Si era así, entonces se cumplía lo previsto en el Capítulo General: los feligreses acudían al alba a oír la misa de Ánimas antes de sus trabajos. Y por otro lado, si era cierto que percibían las irregularidades mencionadas, estamos en presencia de un testimonio sobre la “cultura litúrgica” del pueblo, que tan familiarizado debería estar con los oficios de difuntos y los demás.

⁸⁴ 1537, octubre 24, Puertollano. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 5, fols. 196r-196v.

Deducimos que la devoción por las Ánimas del Purgatorio se había ido incrementado desde el inicio del siglo XVI, al tiempo que la originaria “limosna” se organizaba mejor –también se burocratizaba–. La devoción de las gentes está fuera de toda duda: parece que acuden a oír las misas, dan limosnas, ceden bienes inmuebles en vida, dejan legados testamentarios para que renten a la “capellanía”... Y si hemos de atenernos estrictamente al léxico empleado –al menos por los visitantes–, se tiene una conciencia muy nítida de estar “sirviendo a las almas” del Purgatorio: se causa “agravio a las Ánimas” con los fraudes, se tiene “devoción a las Ánimas”, se procura que se recauden más limosnas para que “las animas del purgatorio ayan refrigerio”⁸⁵, etc.

No hace falta insistir mucho en que parece bien arraigada la creencia de que indiscutiblemente les resultarán útiles a las Ánimas del Purgatorio tanto las donaciones como los sufragios, con toda la carga que el sentido del trato con los difuntos adquiriría desde esta perspectiva cristiana: vívidamente representados en el ánimo de sus deudos o anónimos benefactores, sufrientes todavía pero prontos a entrar en la gloria de Dios cuando las misas y oraciones lo hicieran posible.

B) OTROS ENCARGOS DE MEMORIAS PIADOSAS.

En realidad, las celebraciones litúrgicas funerarias pueden considerarse como una prolongación del entierro. En el ritmo temporal de la eternidad (o atemporalidad, aunque relativa, pues la estancia en el Purgatorio se cuenta en días

⁸⁵ 1502, febrero 1, Malagón. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 30, fol.s. 193v-194r.

y años terrenales), el diferir las exequias distribuyéndolas en sucesivos momentos carece de importancia.

No convenía, sin embargo, dejar pasar el tiempo sin que se cumplieran los testamentos, con sus encargos de sufragios. La frecuente negligencia de concejos, curas y albaceas fue motivo de duras críticas por los visitantes, a menudo⁸⁶.

Veamos diferentes aspectos y modalidades de las celebraciones litúrgicas por los difuntos.

- Como se vio arriba, las donaciones con encargos de exequias, misas en particular, eran tan frecuentes que los capellanes podían llegar a encontrarse realmente desbordados.

Se trataba de aquellas *misas votivas* a las que aludíamos al estudiar la misa mayor parroquial y su vivencia por los fieles, quienes a veces parece que privilegiaban la asistencia a estas otras misas rezadas –dichas en altares secundarios a la vez que la misa principal del altar mayor–, en detrimento de esa misa mayor obligada; o al menos, quizás se congregaban en torno a los capellanes que estaban cumpliendo sus encargos cuando llegaba el momento de la Consagración y la Elevación⁸⁷. Como se vio en su momento, en el Campo de Calatrava sí se permitía simultanear estas misas privadas con la principal, aunque parcialmente (a partir del ofertorio de la misa mayor, en unos casos, y de la elevación, en otros), algo que según las normas del arzobispado toledano del final del siglo XV no podía ocurrir en ningún caso, pues se prohibía decir misas votivas en la iglesia parroquial durante el día de fiesta *completo*, desde la tarde de la víspera incluso.

⁸⁶ 1502, marzo 8, Tirteafuera. . A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 10, fol. 62r.

⁸⁷ *Vid. supra* la cuestión de la identificación de la misa con la Consagración, por parte de los fieles.

- En cuanto al *destino* de las donaciones *pro anima*, con la correspondiente contraprestación de orar por el donante, era variado, igual que el *tipo de celebración*.

Recordemos que estas donaciones integraban una buena porción de los ingresos de las iglesias parroquiales. También de los curazgos, cuando tales mandas *pro anima* iban destinadas a ellos; por ejemplo, el inventario de cierto curazgo recogía varias tierras con viñas, resultado de donaciones de ese tipo, “con cargo” de decir por los donantes “una vegilia de seys liçiones”, o de “nueve liçiones” o de tres, o vigilia y letanía, o misa, etc.

También recibían mandas de este género las cofradías, con los correspondientes encargos de rezos (misas, vigiliass, exequias, oficios) por los bienhechores difuntos, a veces con obligaciones frecuentes de misas, semanales por ejemplo. Aparte de ello, los sufragios por el alma de los cofrades fallecidos estaban garantizados, al menos en la fiesta patronal anual⁸⁸. Habitualmente, se especificaba qué tipo de oficio quería el testador que dijeran por su alma. La elección no dependía solo de la voluntad del difunto, sino de las posibilidades que permitiera la cuantía de la manda.

Las vigiliass, rezadas o cantadas, y las misas rezadas o cantadas constituían lo esencial de las memorias que se encargaban. Las misas por el alma (la propia, la del cónyuge, las de los progenitores...), se encargaban en distinto número y en distintos plazos; seguramente la mayor parte de las mencionadas arriba, *misas votivas* que podían interferir la misa mayor, tenían esta intención exequial. A veces, el testador se conformaba con un simple responso sobre su sepultura, pero con una frecuencia semanal.

Se solía tener presentes a los familiares, si era posible económicamente: marido o esposa y padres, en especial (a veces, también figuraban en los

⁸⁸ R. TORRES JIMÉNEZ: *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*, p. 104.

testamentos encargos por el alma de los hijos fallecidos⁸⁹), igual que era corriente disponer ser enterrado en la tumba donde ya yaciera el cónyuge⁹⁰ u otros familiares, como los hijos⁹¹.

- Una modalidad de celebración litúrgica muy popular era el “*treintanario revelado*”. Es el nombre que encontramos en nuestras fuentes, o, más comúnmente, sólo “*treintanario*”, para las conocidas las misas de San Gregorio (o “*gregorianas*”), objeto de tanta devoción durante muchos siglos hasta la actualidad⁹². En otras ocasiones, el testador podía requerir la celebración de treinta misas (la cifra indica que se pensaba en las misas del treintanario) en la capilla donde se enterraba o no.

Al parecer, existían clérigos “especializados” en las celebraciones de las treinta misas *seguidas* que llegaban a constituir los treintanarios, quizás capellanes adscritos a las iglesias parroquiales. Una mujer de Torralba mandaba en su testamento que le dijeran un treintanario y señalaba al clérigo concreto que quería que lo hiciera, sugiriendo que él no lo oficiaría necesariamente en el templo parroquial: “... e den por lo desir a Gonçalo, *que es acostunbrado*”; en la iglesia

⁸⁹ Caso del testamento de una mujer seguramente perteneciente a la nobleza cordobesa, Doña Mencía, texto que conocemos porque el maestre de Calatrava don Juan Núñez hizo sacar un traslado (a pesar de que, aparentemente, no contiene mandas que afecten a la Orden, pues todas las donaciones *pro anima* encargando misas, y preparando el entierro mismo, las hace a conventos de frailes). Habían muerto dos hijos suyos, Martín y Mayor, y también encargó misas cantadas para ellos por mitad en dos conventos de franciscanos y de agustinos.- 1324, enero 4, Córdoba. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 464, núm. 222.

⁹⁰ 1446, mayo 23, Almagro, testamento de Francisca Rodríguez, vecina de Almagro, viuda de Bartolomé Rodríguez. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.252, núm. 9.

⁹¹ Catalina Gómez disponía ser enterrada en la iglesia de Santa María la Blanca de Torralba “con mis fijas”; su marido estaba vivo, pero no sus padres (encargó misas por el alma de sus padres y de sus abuelos), a pesar de lo cual la tumba era nueva, propia del núcleo familiar integrado por su matrimonio e hijos.- 1496, julio 19, Torralba. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 469, núm. 372 bis.

⁹² Según la tradición, después de las treinta misas que San Gregorio estaba ofreciendo por el alma de un monje pecador de su monasterio, le fue revelado que éste había salido del Purgatorio.

donde lo dijera, los albaceas entregarían ofrenda de pan y vino durante un año por su alma. En cambio, había encargado también un novenario sin indicar ningún clérigo, aunque sí con el deseo de que, al final de aquél, dijera por ella misa y vigilia de tres lecciones y dieran caridad a doce pobres en recuerdo de los doce apóstoles⁹³.

Prácticamente en todas las iglesias existía una “cámara” alta sobre la sacristía, con chimenea, para que los clérigos se pudieran “retraer” allí a comer y estar “quando estan en trentanaryo”. Las misas debían de decirse todas seguidas, por turnos quizás, y ello explica que tuvieran que permanecer el día entero en el recinto del templo. Los visitantes cuidaron mucho de la seguridad de esa dependencia: el suelo debía estar bien reparado, pues de lo contrario las ascuas de la chimenea y el polvo dañaría el ajuar y ornamentos almacenados en la sacristía de debajo.

Era algo muy frecuente, por lo que hemos comprobado; y se entendía muy necesaria dicha pieza “encamarada” “para [que] quando los clerigos estovieren en treyntanario tengan donde se retraer”⁹⁴, si no existía ya. En ocasiones se habla de los “clerigos ençerrados en treyntanario”.

- La donación *pro anima* por excelencia consistía en la fundación de una *capellanía*, y esto fue una costumbre enormemente extendida, incluso en una zona rural como la nuestra del Campo de Calatrava, donde las familias realmente pudientes no eran muchas. Parece que muchas veces un mismo capellán podía tener a su cargo varias capellanías o encargos de misas periódicas por los difuntos, y se sostenía con el valor total de las mandas de ese tipo hechas por diferentes personas, que se iban acumulando.

⁹³ 1496, julio 19, Torralba. Testamento de Catalina Gómez. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 469, núm. 372 bis.

⁹⁴ 1510, agosto. Villarrubia. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 29, fol. 301r.

Las visitas a las iglesias han dejado abundante documentación, sobre todo con los inventarios de las heredades legadas para capellanía, que incluían viñas, parcelas de sembradura a veces muy dispersas, casas, ganado, etc., y que en muchas ocasiones también llevaban complementos de ajuar litúrgico para las celebraciones (cálices, misales...). Parecía imprescindible nombrar un *patrón*, encargado de supervisar todo, y en ocasiones se elegía expresamente a un clérigo por capellán, pero esto podía ser problemático en las iglesias de la Orden de Calatrava, pues la milicia se reservaba el derecho de otorgar (la Orden o el rey) el título y la provisión para ejercer en las iglesias tanto a los curas como a los capellanes. Los familiares engrosaban capellanías fundadas por parientes, añadiendo exequias por sus almas a las obligaciones ya antes establecidas

Los eventuales descuidos de los patronos, los de los capellanes, la pérdida de heredades, la complicación de las explotaciones indirectas y la irregular rentabilidad, etc., fueron atendidos por los visitadores con un empeño que seguramente no tendría una gran eficacia, en este sistema complejo de deberes, devociones, intereses materiales..., y donde tantas personas tenían responsabilidad, en teoría (capellanes, patronos, oficiales concejiles, clérigos parroquiales, familiares de los difuntos). Lo más probable era que finalmente las fundaciones se vieran resentidas en los resultados buscados. Con todo, la perduración de este sistema de asegurarse exequias por larguísimos periodos de tiempo sugiere que era mayor la satisfacción de los vivos y el deseo de emularlo, por ello, que la desconfianza.

C) PRÁCTICAS DE PIEDAD PERSONALES.

Por último, a nuestro modo de ver revisten un particular interés *otras formas de culto a los difuntos* que, con o sin el concurso de la celebración litúrgica oficiada por clérigos, indica una decidida *personalización de la plegaria* por los muertos.

Deducimos que las gentes, a título particular muchas veces, gustaban de acudir a rezar *junto a* la tumba de sus muertos. Responde a la realidad imaginar en las iglesias del Campo de Calatrava al final del siglo XV a personas aisladas o en grupos que, aquí y allá, están sentadas junto a las sepulturas rezando, incluso sin que a la vez esté teniendo lugar celebración alguna. Fue una cuestión de índole práctico, prosaica, la que llevó a los visitantes a hacer referencia a ese uso, y era que la gente acostumbraba a cambiar los bancos y los asientos de las iglesias “al tiempo que haçen cunplimiento por los difuntos”⁹⁵. El concejo debía ocuparse de multar con 30 mrs. a aquellos que al terminar no devolvieran a su lugar los bancos (ignoramos si en efecto, el alguacil lo hacía).

A veces sabemos que esto ocurría mientras se oficiaban rituales litúrgicos por los difuntos:

“... algunas personas, porque pasen cunplimiento mudan los bancos de su lugar a otra parte, e quando son *acabados los ofiçios* los dexan y non los tornan a donde primero estauan”⁹⁶.

Pero también había costumbre de visitar las tumbas para orar. Y para llevar ofrendas. Es decir, para hacer “cumplimiento” a los difuntos particularmente, como decíamos. Algo que igualmente queda documentado porque el visitador frey Juan de Cuenca lo utiliza como argumento para decidir la posesión o no de la tumba por las familias, ante ciertas disputas por acaparar sepulturas dentro de la iglesia:

⁹⁵ La misma amonestación, en muchas visitas. Por ejemplo: 1491, febrero 21, Calzada, mandamiento al concejo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 5, fol. 81r.

⁹⁶ 1491, marzo 15, Valenzuela. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 6, fol. 112v.

“... E sy dentro de tres annos alguno o alguna *no visytare las dichas sepolturas de sus defuntos con ofrendas e foraçion segund que los fieles lo suelen faser*, que averiguado se pierda el titulo e posesyon y se le buelva a la yglesia para que su mayordomo la venda e dé a quien quisyere”⁹⁷Lo mismo en la visita a Torralba en el mismo año y mes (Ibid., fol. 206v y ss.).

Una práctica funeraria más es la que en ocasiones fue denunciada por obstaculizar el paso durante las misas mayores. En estas celebraciones, algunas mujeres colocaban una especie de túmulo sobre las sepulturas de sus muertos. Pensamos que pretendían convertir a su manera la misa festiva común en misa de difuntos⁹⁸.

También salieron al paso los inspectores calatravos de otra costumbre –y esta vez la prohibieron– que muy bien pudiera estar relacionada igualmente con la oración por los difuntos, o con el interés de aplicar misas por los deudos fallecidos. Se trataba de la práctica de “pegar candelas” en los pilares de las iglesias, o simplemente en sus paredes. Era muy frecuente (al menos, es reiterada la misma admonición en muchas villas) y resultaba muy sucio para los templos porque se tiznaban de negro los muros, lo que causaba “yndevoçion”⁹⁹ según los freiles.

La gente dejaba allí las velas consumiéndose, y ello, la candela ardiendo permanentemente, al parecer formaba parte de sus devociones; el castigo, si no obedecían la prohibición, era precisamente el quitárselas del sitio donde las pusieron (clérigos y sacristanes las podrían tomar, señalan los visitantes, y usar en el servicio de los altares, en las misas, las honras y para el Santo Sacramento)¹⁰⁰. Es cierto que seguramente no era sólo el fin funerario el que se

⁹⁷ 1491, abril, s.d. Villarrubia. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 10, fol. 201v.

⁹⁸ *Vid. supra*, a propósito de las modalidades de la vivencia de la misa mayor.

⁹⁹ Esta consideración sobre la consecuencia negativa del uso sobre la piedad figura, por ejemplo, en la visita de 1491, marzo 14, Granátula. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 6, fol. 97r.

¹⁰⁰ Por ejemplo: 1491, febrero 16, Valdepeñas. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 3, fol. 40r.

perseguiría con esta forma de piedad: la ofrenda votiva a los santos, por ejemplo, podría ser una explicación. Pero las imágenes solían tener sus altares, y es lógico suponer que en ellos, o cerca, se habilitaran formas de sostener velas. En cambio, si por todas partes del templo, indiscriminadamente, la gente dejaba velas encendidas, es posible que estuvieran buscando la cercanía con la tumba del ser por el que querían rogar. Por otro lado, en favor de la asociación de la costumbre de “pegar” velas en paredes y columnas con el culto a los difuntos, hay que recordar que la denuncia y fijación del castigo al respecto va integrada sin solución de continuidad con la cuestión de las sepulturas semiabiertas en los pavimentos de los templos; ambos puntos parecen interrelacionados en los mandamientos que ese insertan como una fórmula, con pocas variantes, en las visitas de 1491, 1493 y 1495 a una buena cantidad de iglesias y concejos del Campo de Calatrava.

1.2.3. Actitudes ante la muerte: fe y aceptación, temor y banalización.

En conclusión, parece que el afán por poner todos los medios posibles para ganar la vida eterna de los bienaventurados es del todo sincero; y, desde luego, general, común a laicos y a clérigos, a los vasallos de la Orden y a la jerarquía

misma de la milicia encargada de la supervisión de la vida religiosa en el señorío¹⁰¹.

La preocupación de los fieles por la salvación es muy grande. Y los visitadores, en nombre de la Orden, procuran continuamente garantizar que las mandas testamentarias en ese sentido se cumplan.

Es cierto que tienen en ello un interés material: es evidente su solicitud por salvaguardar los patrimonios de las iglesias (que suelen ser muy exiguos en relación con los gastos necesarios), y no deja de apreciarse en las visitas cómo corrigen, enseñan y reprenden a los oficiales concejiles y mayordomos parroquiales en asuntos que son puramente de gestión. Pero también es verdad que les preocupa la devoción y el cumplimiento de la voluntad de los difuntos; lo contrario es cargo de conciencia; y realizar puntualmente los rezos y sufragios que ordenaron los testadores es descargar la conciencia o descargar las almas. Sus recriminaciones a aquellos capellanes que son negligentes en decir las memorias que deben, llenan las visitas a iglesias pasada la primera década del siglo XVI.

Les preocupaba el escándalo, la ejemplaridad; como un cierto difunto almagreño había hecho una manda a su parroquia para que “se dixese la Salve cada sabado en la noche”, y muchos días no se hacía, estimaban los visitadores ante todo que había de corregirse esa negligencia porque esto “es cabsa que otros pierdan la debuçon”¹⁰². En las primeras décadas del siglo XVI ordenaban a las iglesias poner una tabla con un pergamino fijado donde se escribieran todas las misas y vigiliias encargadas por difuntos. Muchas veces se había incumplido, pero en alguna ocasión encontraron que así se había hecho.

¹⁰¹ Sobre los encargos de memorias hechos por los propios miembros de la Orden con donaciones a favor del Convento de Calatrava, véase el punto siguiente en este trabajo: “Cultos y devociones relacionados con la Orden de Calatrava”.

¹⁰² 1534, agosto 14, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.078, núm. 1, fol. 37r.

Por otra parte, apreciamos cómo son compatibles la familiaridad extrema con el mundo de la muerte y el temor a la posibilidad de no salvarse.

Se convive con el hecho de la muerte y no parece existir “miedo a los muertos”, a los difuntos que tan cerca están enterrados, cuyos huesos incluso pueden verse “rodando” en alguna iglesia, y sobre cuyas sepulturas pasan mercancías y animales, se conversa y se juega en los cementerios.

A la vez, la obsesión por conseguir intercesores que rueguen por el alma marca el ritmo de las actividades de iglesias, clérigos, cofradías..., absorbe las energías de los albaceas y de los administradores de templos, ermitas y hermandades, condiciona a los herederos, determina parte del contenido de las visitas, etc. Se procura que haya intercesores en el cielo (las encomendaciones a la Virgen son las más importantes) y en la tierra. Se busca la plegaria personalizada por la propia alma, y también se acepta la oración colectiva o misa aplicada colectivamente por las almas que purgan aún pecados o penas en el Purgatorio. Hay temor reverencial al hecho de morir, y ello lo acusa la cada vez más solemne conducción del Viático a la casa de los moribundos (a la vez que este ritual recoge la creciente devoción a la Eucaristía). No tenemos noticia de las creencias concretas ni rituales paganos que se ponen en juego alrededor del moribundo ni inmediatamente después.

Pero parece que la solemnidad, la unción y el respeto no rodean tanto al cuerpo que se está corrompiendo en la sepultura como al alma en trance de abandonarlo y sobre todo después de separada de él, necesitada seguramente de ayuda en el más allá.

En ese sentido de la no-expresión de un respeto temeroso al mundo de los muertos con el que se convive es en el que nos hemos permitido referirnos en este último epígrafe a la “banalización” de la muerte; porque es una realidad natural. No se entienda como trivialización del tránsito a la otra vida. De otra parte, que la forma de afrontar la muerte está traspasada profundamente por la fe no parece ofrecer dudas; ello es compatible con el ansia de distinción social y con la

vanidad. Pero el temor a morir, seguramente tan fuerte como en todos los tiempos, puede verse equiparado con el temor a no salvarse.

En todo caso, los testamentos desprenden aceptación, e incluso puede pensarse que esa aceptación de la muerte como hecho natural que a todos ha de sobrevenir la presuponen ya de por sí las detalladas previsiones hechas antes de morir sobre cuándo, dónde y cómo se rogaría por la propia alma.

Capítulo 2

CULTOS Y DEVOCIONES RELACIONADOS CON LA ORDEN DE CALATRAVA. EL CONVENTO Y SU PROYECCIÓN PIADOSA

Al explorar las devociones a los santos a través de las advocaciones, nos preguntábamos también por los santos venerados en la Orden y el arraigo que su culto pudiera tener en el territorio del Campo de Calatrava. Se amplía ahora el análisis recurriendo a otros indicios de devoción (a San Benito, en particular), que podrán elevar ligeramente la baja cota de popularidad de los santos patronos calatravos. Pero además, cabe plantear cómo la Orden en sí misma pudo provocar devoción en los laicos, y si su centro religioso por excelencia, el Convento de Calatrava, irradió su influencia espiritual en la sociedad del entorno.

Puede adelantarse que, si no tanto en la devoción por los santos patronos, existen indicios de que en otros terrenos la Orden había conseguido en buena medida ejercer su proyección religiosa sobre el señorío. Nos referimos al sentido de la espiritualidad que le era más propia y específica, manifestada no sólo en sus santos benedictinos, sino en sus centros propios de culto, su Convento principal en concreto. Además, de algún modo también los comendadores canalizaron una influencia espiritual de la milicia sobre las villas de sus encomiendas, aún contando con su proverbial absentismo, o desarrollaron sus devociones en ellas o fueron artífices de caridades y otros gestos piadosos.

Por descontado, en conjunto la influencia en la vida religiosa de los fieles del señorío era amplísima, sobre todo en el terreno moral y en el disciplinar; las visitas así lo muestran (aparte de la normativa más general de la Orden al

respeto)¹. Y, aunque el contacto de los visitantes generales con los centros de culto y los fieles era puntual y limitado a ciertos momentos cada dos o más años, e irregular, de hecho es fácil detectar en bastantes ocasiones cómo fueron agentes que fomentaron ciertas devociones y orientaciones espirituales concretas (recuérdese la devoción eucarística, su insistencia en el decoro de la liturgia, en el buen estado de iglesias y ermitas –que vinculan con la “devoción”– y en la dignidad del culto en general); en otras ocasiones, salvaguardaron y reimpulsaron algunas obras piadosas que empezaban a declinar, etc. Es decir, no siempre son, los visitantes, meros receptores pasivos de la realidad cristiana que existe al margen de su influencia (lo que también sucedía), sino actores que modifican esa realidad, la dirigen en uno u otro sentido, y –con más tolerancia de la que cabría esperar– a menudo aceptan costumbres populares cuyos aspectos más heterodoxos tratan de paliar sin terminar con ellas.

No es esta última cuestión la que se pretende tratar ahora, pues realmente ya a lo largo de buena parte de nuestro trabajo subyace la pregunta sobre el grado de incidencia de la actuación de los visitantes –la Orden– sobre la vida cristiana en el señorío, así como la reserva metodológica de que es precisamente su punto de vista el que actúa como tamiz de nuestra información. Con todo, sirva esta reflexión como telón de fondo para examinar aspectos más concretos de la influencia devocional de la Orden de Calatrava sobre el señorío.

¹ Piénsese en los aspectos jurisdiccionales: licencias para erigir parroquias, por ejemplo; en los aspectos económicos; en los normativos sobre culto, ajuar, conductas laicas, etc.

2.1. SAN BENITO Y SUS VOTOS. LA AUSENCIA DE OTROS SANTOS DE LA ORDEN.

Como se explicó al hacer el inventario de las advocaciones en iglesias parroquiales, ermitas, cofradías y hospitales, parece que no había conseguido la Orden de Calatrava fomentar en el grado pretendido la devoción a San Benito y a San Bernardo, los patronos de la Orden, a tenor de la escasez de sus titularidades.

Además, sus imágenes no estaban todo lo presentes en las iglesias parroquiales que los visitadores deseaban². Es cierto, con todo, que la misma carencia se encontraba en iglesias u oratorios de los comendadores, pues los visitadores de 1510 a la encomienda de Montanchuelos tuvieron que mandar al titular, frey Pedro del Espino, reparar la iglesia de San Juan –un pequeño oratorio que estaba junto a su casa–, pintar en ella las imágenes de San Juan, San Benito y San Bernardo y tener adornado y aparejado el altar para decir misa³. Lo mismo se ordenó respecto a la iglesia de la encomienda de Castellanos, también bajo advocación de San Juan Bautista: sucesivas visitas (en torno a 1500 y después) e incluso un Capítulo General, habían intentado impedir su escandaloso deterioro – toda caída, hecha establo...–, pero los comendadores, que no residían en la dehesa de Castellanos donde estaba la iglesia o ermita, sino en Calzada, incumplían los

² *Vid.* lo relativo a sus imágenes y los mandatos de los visitadores en “I: El Marco general de la vivencia del culto litúrgico”, Capítulo 2º: “La configuración del espacio sagrado para el culto”. Y en “III.2: Otros indicadores de la devoción a la Virgen y a los santos: votos, imágenes, encomendaciones del alma”, el capítulo 1º en su epígrafe final de *las representaciones iconográficas*.

³ 1510, febrero 4, Montanchuelos, visita a la encomienda. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 23, fol. 78v.

mandatos. Una visita de 1537, retomando las anteriores, fue más enérgica, amenazó con embargar todas las rentas de la encomienda, y fijó pormenorizadamente todas las reparaciones que eran necesarias en la ermita. Entre ellas, los visitantes juzgaron de primordial importancia

“hazer un retablo pequenno en que esté la ymagen de Sant Juan Bautista, porque la vocaçion de la yglesia es dél, e a los lados las ymagenes de nuestros padres Sant Benito e Sant Bernaldo”⁴.

Por otro lado, no tenemos noticia de que las fiestas respectivas de San Benito y de San Bernardo se hubieran establecido como obligadas de guardar en todo el señorío, algo que hubiera sido un signo inequívoco de la capacidad de influencia de la Orden de Calatrava en aquél, al trascender esa influencia desde lo devocional hasta lo litúrgico. Desde luego, la Orden no tenía el grado de autoridad equivalente al arzobispo de Toledo en el sentido de poder introducir fiestas en el año litúrgico.

En cambio, en el propio Convento se impulsaba el culto a San Bernardo, como es lógico, equiparándolo en importancia con el de la Virgen en ciertos aspectos⁵.

La devoción a San Benito estaba muy presente internamente en la Orden. Se le invocaba no sólo como protector, sino también como garante del cumplimiento de las normas y, por contra, como autoridad celestial integrante de las penas espirituales con que las cláusulas conminatorias amenazaban. Así,

⁴ 1537, octubre 4, Calzada, visita a la encomienda de Castellanos. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 10, fol. 80v.

⁵ Ciertas indulgencias vinculadas a la Capilla de Santa María de los Mártires en el Convento requerían, para ganarlas, el decir u oír misa en ella “en las festiuidades de Nuestra Señora o de Sant Bernardo”.- F. DE RADES Y ANDRADA: *Crónica de la Orden de Calatrava*, ed. de *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara*. Toledo 1572. Edic. facsímil. Ciudad Real, Excma. Diputación Provincial y Museo de Ciudad Real, 1980, fol. 10r.

cuando en 1401 finalizaba un conflicto que enfrentó a dos comendadores con el maestre don Gonzalo Núñez de Guzmán, con la victoria de éste (y la afirmación de la autoridad maestral incluso por encima de la pontificia en el campo de la colación de encomiendas), se refrendaba la promesa de obediencia de los caballeros con la amenaza de un castigo espiritual del que se hacía partícipe a San Benito en igualdad con el castigo o maldición de Dios, al tiempo que se invocaban las penas materiales previstas en su Regla benedictina y en las definiciones de la Orden:

“E otrosy prometieron de nunca quebrantar nin venir contra lo en este instrumento contenido (...). E si por aventura por ellos o por qualquier dellos o por otro en su nonbre viniere o vinieren contra lo en este instrumento contenido (...), lo que Dios non quiera, que vengan sobre ellos e cada uno dellos que asi fueren como dicho es (...) e lo conprehendan *la maldición de Dios e de Sant Benito, e todas las maldiçiones e dexcomuniones e penas que pone el dicho sennor Sant Benito* e los santos Padres en las Reglas e Difiniciones de la dicha Orden a aquel o aquellos que passan los mandamientos de su maestre e de su abat e de su mayor e non guardan lo que una ves juraron e prometieron”⁶.

Y la advocación de San Benito tenía importancia en el seno de la milicia en general: la misma capilla de los palacios maestrales en Almagro era la “Capilla de San Benito”, en la cual se habían celebrado algunos Capítulos Generales de la Orden⁷. A comienzos del siglo XVI esta “iglesia de San Benito” de Almagro

⁶ Los caballeros frey Guillén Remón y frey Benito de Mora habían solicitado del papa Clemente VII (1378-1394) bulas para que les asignase las encomiendas de Alcañiz y de Peñarroya. Ahora, en el Capítulo reunido en la iglesia de Pastrana, vuelven a la obediencia del maestre, renuncian a ellas, le piden perdón; el maestre, haciendo hincapié en su autoridad, les perdona, imponiéndoles cierta penitencia secreta; les da la colación de las mismas encomiendas, recibe su juramento de homenaje y ellos se obligan a no rebelarse contra el maestre en lo sucesivo. 1401, octubre 18, Pastrana (Capítulo o *cabildo* reunido en la iglesia de la villa). A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 466, núm. 282.

⁷ Como el reunido bajo el maestre don Rodrigo Téllez Girón en 1469, abril 3 (Domingo de Ramos), Almagro. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 469 P, núm. 358.

estaba “toda cayda”⁸. Y algunos prioratos calatravos en Castilla también tenían al santo de Nursia como titular: existían el priorato de San Benito de Porcuna, el de San Benito de Jaén⁹, el de San Benito de Sevilla. A comienzos del siglo XVI en ocasiones hay referencias al priorato de San Benito de Almagro (nuevo entonces como tal) y a una iglesia “de San Benito de los Mártires de Calatrava”¹⁰ (no de Santa María de los Mártires).

Así, en la medida en que los seglares del Campo de Calatrava tuvieran contactos con las autoridades de la Orden en Almagro, y acudieran al Convento por motivos piadosos u otros, también experimentarían un acercamiento mayor al culto a San Benito y a San Bernardo; culto no muy difundido en las iglesias y ermitas de los lugares donde moraban, pero sí presente en los focos de poder y espiritualidad de la propia autoridad señorial religioso-militar.

Ahora bien: hay que recordar que el culto a San Benito sí se ve amplificado por el voto de su fiesta en algunos lugares. Aquello para lo que no estaba capacitada la Orden (por otro lado, no consta que lo intentara), sí podían hacerlo las autoridades locales cuando, acogiéndose a la costumbre, decidían votar un compromiso de celebrar la fiesta. Nótese que el día era el 21 de marzo (fecha de la muerte de San Benito de Nursia según la tradición más antigua¹¹), por lo que el voto suponía insertar una festividad en plena Cuaresma, normalmente.

Esto se había hecho en tres villas: en Daimiel, por recuerdo de un terremoto que ocurrió un año en el día de San Benito; en Los Pozuelos, donde se

⁸ 1511, marzo 8, Sevilla, Capítulo General de la Orden de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 21v..

⁹ En el mismo Capítulo de 1469 figuran estos priores como asistentes (A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 469 P, núm. 358).

¹⁰ 1511, marzo 8, Sevilla, Capítulo General de la Orden de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 64r.

¹¹ C. LEONARDI: “Benito de Nursia”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI, G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*. Madrid, 2000, I, p. 347.

señala que era un “voto antiguo”, por causa de una epidemia; y en Caracuel – ignoramos el motivo–, donde además nos consta que en 1471 ya había una ermita dedicada a San Benito¹² (también bajo jurisdicción de Corral), por lo que la devoción en este lugar parece más reforzada si cabe. La presencia calatrava y su influjo en el mantenimiento de esta devoción se aprecia también en el hecho de que en 1510 la ermita aparece en las visitas como dependiente de la responsabilidad del Comendador Mayor de la Orden¹³.

En las otras localidades, San Benito carecía de ermitas, pero con el voto de su fiesta *al menos* quedaba equiparado a tantos otros santos escogidos como protectores frente a algún peligro específico.

Ahora bien, hay otro testimonio curioso de culto a San Benito: la “fiesta de la Translación de San Benito” que en Luciana fue votada como tal, para ser guardada por el pueblo¹⁴. No se votó el día mismo de San Benito de Nursia (21 de marzo), sino la fiesta que conmemoraba el traslado de sus restos desde Montecassino a Fleury, 11 de julio¹⁵. En principio, esto último parece acusar una influencia culta, que no podría sino proceder de la Orden de Calatrava directamente.

¹² 1471, octubre 24, Corral de Caracuel.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 5.075, núm. 1, fol. 64. La ermita depende del concejo de Corral de Caracuel; las Visitas la presentan adscrita también a Caracuel.

¹³ 1510, julio, Corral de Caracuel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 27, fol. 226.

¹⁴ 1575, diciembre 1, Luciana, Resp. 52.- C. VIÑAS y R. PAZ (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*. Madrid, 1971, p. 283.

¹⁵ La tradición de la “translatio” data siglo VIII; como se ha sabido después (al estudiar la urna de Montecassino, tras la destrucción de la Segunda Guerra Mundial), la translación fue sólo muy parcial, pues únicamente debió de afectar a alguna reliquia importante.- C. LEONARDI: “Benito de Nursia”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI, G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*. I, p. 347.

No consta, en cambio, que el culto a *San Raimundo de Fitero* hubiera arraigado e inspirado alguna forma de devoción concreta en el Campo de Calatrava: no conocemos dedicaciones de ermitas ni encomendaciones del alma a este santo abad fundador de la Orden militar. Ni tampoco hemos documentado en los testamentos de la gente del señorío la evocación de su lugar de sepultura, cuya afamada capacidad milagrosa fue reconocida en Ciruelos, y desde 1471 cuando fue trasladado su cuerpo, en un monasterio toledano. Ni algún tipo de recuerdo para la iglesia que le estaba dedicada en la dehesa de Otos cercana a Ciruelos. Al referirnos a las advocaciones, quedó expresada esta ausencia¹⁶, que no deja de producir extrañeza para la época. Da la impresión de que en estos siglos, y aún en tiempos posteriores en que se seguirá tributando culto al abad Raimundo de Fitero, la devoción al santo no trascendió desde el círculo calatravo y cisterciense hacia el ámbito laico de su influencia; circunscrito su culto más bien al entorno clerical, monástico y del sector nobiliario en que se convirtió la institución calatrava, no llegó a alcanzar al pueblo o no lo hizo de modo suficiente, ni siquiera en el ámbito más local¹⁷.

¹⁶ *Vid. supra*: “La devoción a los santos”, bajo los epígrafes dedicados a comentar las advocaciones de ermitas y cofradías; en concreto: “Santos monásticos y patronos de la milicia calatrava. La presencia sólo testimonial de *San Benito* y de *San Bernardo*”.

¹⁷ En el siglo XVIII se ve revitalizada la importancia del culto a San Raimundo de Fitero en toda España, como demuestra la distribución sucesiva de parte de sus reliquias, empezando por la Orden de Calatrava, 1721, y siguiendo por la diócesis de su Tarazona natal, 1727, y el Reino de Navarra, en 1766.- M.C. MATEO: “Raimundo de Fitero”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI: *Diccionario de los santos*. Madrid, 2000, II, p. 1957-1959).

Pues bien, en contraste con ello, la propia Orden militar no debió de poner mucho empeño en la promoción de su santo abad fundador, o careció de constancia para proponer su culto al pueblo.

En efecto, las “Relaciones” del cardenal Lorenzana de la década de 1780 recogían una significativa equivocación que incluso alcanzaba al clero: en la tradición local de Ciruelos se confundía a Raimundo de Fitero con el santo pastor Remondo, originario del lugar. Por cierto, se documenta entonces la existencia de una capilla de San Remondo en Ciruelos.- Cit. W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 328, n.11.

2.2. EL CONVENTO DE CALATRAVA COMO FOCO DE ESPIRITUALIDAD.

En otro orden de cosas, ciertas mandas en los testamentos acusan la proyección piadosa de la principal casa conventual de la Orden, el Sacro Convento, sobre los fieles del Campo de Calatrava. Y no sólo las disposiciones de cara a la muerte y las donaciones en general, sino también otros indicios, apuntan a la misma realidad, la del Convento como foco devocional que no permanecía aislado de su entorno, sino que ejercía una influencia espiritual traducida, por ejemplo, en la presencia allí de laicos del señorío. Un instrumento para ambas cosas, la atracción de visitantes a la iglesia conventual, y la absorción de donaciones –en vida o no–, lo proporcionaban los beneficios espirituales que el Convento podía asegurar a los devotos.

Y desde luego, la constatación de la afluencia de personas de la zona al Convento de Calatrava, aunque la información que aporta la noticia reproche a la vez sus conductas poco ejemplares, no deja de ser un exponente más de la proyección *devocional*; cuestión distinta es que la afición de los fieles por la casa calatrava se adjetive en sentido positivo o negativo, pero esto es algo que puede resultar común a otras prácticas esencialmente piadosas –velas nocturnas, la propia concurrencia a la iglesia en las fiestas de guardar–, con independencia de algunos modos circunstanciales de vivirlas.

Ahora bien: para valorar la influencia espiritual del Convento sobre los habitantes del señorío calatravo, ayudará primero el comprender cómo la casa conventual era un centro devocional dentro de la propia Orden. Las funciones

institucionales del Convento en el funcionamiento de la milicia, y el aprecio del que gozara entre los caballeros y freiles mismos, se dejarían notar en una mayor adhesión espiritual de los vasallos hacia la Casa (al margen de los contactos estre conventuales y laicos, que pudieran fomentar en estos la afición por frecuentar el Convento). En suma, la revalorización de su prestigio interno, como Convento principal *dentro* de la institución calatrava, y la estima que le manifestaran maestros, caballeros y comendadores, influiría en la exaltación de su imagen y proyectaría también un mayor aprecio hacia aquél *en el exterior*, entre los laicos del Campo de Calatrava.

Como dato previo, puede adelantarse que tanto en el núcleo interno de la Orden como en su proyección devocional al exterior, cuando el Convento es objeto de aprecio espiritual parece ser visto ante todo como un lugar sagrado, del cual se percibe positivamente la vida regular y la oración incesante de sus freiles clérigos. Por lo tanto, es valorado su papel intercesor, como plataforma de ascensión a la salvación eterna. Es decir: parece apreciarse lo que *es* la casa conventual calatrava, más que la vida particular de alguno de sus moradores concretos.

Y es que no se capta en las fuentes que destacara ninguna individualidad; no deja huella en los documentos, al menos, la existencia de ningún Prior del Convento, ni Subprior, ni freile clérigo, con una especial fama de santidad, que actuara como polo de atracción en un periodo de tiempo concreto. Ni por ascesis ni por gestos milagrosos, ni por prestigio de santa sabiduría, surgió personalidad alguna de este Convento. La casa podía ser un referente de piedad para la Orden y para los fieles del señorío, pero –que sepamos– no emergió de ella un personaje, modelo de santidad, con el carisma de atracción, de generación de conversiones y de curaciones que en otros santos locales se podía hallar¹⁸.

¹⁸ Lo más parecido a esto es la predilección que cierta testadora mostró por un determinado freile morador del Convento a la hora de confiarle la celebración de las misas *pro anima*. *Vid. infra*.

2.2.1. La devoción de los miembros de la Orden a su Convento.

El Convento era un centro devocional muy importante para la propia milicia. Internamente, no sólo era el núcleo de formación religiosa y la cantera de los freiles clérigos que ocuparían prioratos y curatos; en la vida cotidiana de sus religiosos dedicada al culto divino se ratificaba la justificación de su condición cisterciense y también –incluso al final del siglo XV y en el XVI– podríamos decir que en el Convento se reencontraba la milicia con la esencia de su propia identidad.

El canto coral continuo del oficio divino y los demás elementos propios de la condición cisterciense de la vida claustral, la solemnidad de la liturgia, etc., debían de actuar como núcleo atractivo y de referencia espiritual¹⁹, aunque, desde luego, estaría muy lejos de la realidad el identificar la vida del Convento en el siglo XV con una imagen de idílica placidez claustral, un remanso de paz observante aislado de la agitada vida política y militar de la Orden. Como se sabe bien, ésta se vio envuelta sin cesar en las luchas de poder de los grandes linajes y la Corona, con las consiguientes rivalidades por alcanzar o controlar el maestrazgo. Recuérdese que el Convento era el lugar de nombramiento de los maestros, además de fortaleza. Por lo tanto, era el lugar donde hacerse fuertes

¹⁹ Quizás tanto más cuanto mayor era la secularización de la Orden en su conjunto, y la dedicación de sus efectivos militares, bajo la dirección del propio Maestre en el siglo XV, a intervenir en las querellas nobiliarias castellanas y sus propias disputas internas.- *Cfr.* el capítulo I dedicado a la historia política de la Orden en el siglo XV, en E. SOLANO RUIZ: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*.

eventuales resistencias en el transcurso de los enfrentamientos militares por los motivos citados²⁰.

El tiempo individual obligatorio de permanencia en el Convento antes de profesar integraba a todos los miembros de la milicia en los usos cistercienses y de las reglas y definiciones calatravas. Después, las tres Pascuas eran ocasiones en que todo caballero debía acudir para recibir los sacramentos, aparte de los contactos diversos con el Convento, individuales o institucionales. Entre los últimos, se cuentan los Capítulos de la Orden celebrados allí, como el de marzo de 1443. Este Capítulo tuvo lugar, por lo tanto, durante los escasos meses –febrero a junio– en que actuó como maestre electo el antes clavero don Fernando de Padilla, con la oposición militar de la Corona y del Comendador mayor. Una coyuntura, sin embargo, que el Convento aprovechó para elevarle sus peticiones y asegurar la confirmación de donaciones y privilegios²¹.

La naturaleza y función religiosa de la práctica conventual resultarían del todo familiares a cualquiera de sus miembros en el seno de la Orden. Debían de valorarse en especial los rezos por los difuntos; cuando en 1399 el maestre don Gonzalo Núñez de Guzmán hacía donación al Convento (“al Prior e Sacristan e freyles del nuestro Convento de Calatrava”) del quinto de los *ab intestatos* (todos los que murieren sin testar en el Campo de Calatrava), contemplaba la contraprestación de los freiles conventuales: debían rogar por el alma de los difuntos:

²⁰ El Convento era sometido a asedios como el ocurrido durante las querellas por el maestrazgo que sucedieron a la muerte de don Luis González de Guzmán en 1440. Frente a las presiones de los infantes de Aragón y del rey Juan II, el Clavero don Fernando de Padilla, maestre electo, se hizo fuerte primero en Almagro y después en el Convento, que tras un asedio y la muerte del maestre, se rindió al infante don Enrique. Accedería al maestrazgo de este modo el infante don Alfonso de Aragón (1443-1445).- E. SOLANO: *Ibid.*, pp. 80-82.

²¹ 1443, marzo 2, Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ctva., Decc. Diplomática, Carp. 467 P, núm. 321.

“... ayades todos los quintos de todos los que murieren abentestatos en el nuestro Canpo de Calatrava por serviçio de Dios e *porque seades tenudos de rogar a Dios por los que asy finaren*”²².

Y parece que se valoraban también los rasgos más fastuosos del ceremonial; así, el ceremonial funerario: en 1438 un comendador pedía que el Prior y los freiles

“le dixiesen e cantasen dentro en el dicho Convento de Calatrava (...) una Missa de Requiem cantada sollepne segun que lo acostunbran desir e cantar en la dicha orden”.

En el mismo terreno de las memorias *pro defunctis*, recuérdese que funcionaban diversas capellanías perpetuas, ligadas a capillas en la iglesia del Convento, atendidas de continuo por capellanes servidores. Así, aún en 1443 un freile presbítero mantenía la celebración de las memorias del maestre don Gonzalo Núñez de Guzmán (m. 1404), por cien maravedíes anuales. Para servir la capellanía de los reyes en el Convento se mantenía un capellán por trescientos maravedíes²³. Y como más abajo se referirá, las indulgencias y las reliquias venían a reforzar la reputación del Convento como centro religioso.

Piénsese que el ascendiente que en este sentido tuviera el Sacro Convento sobre los propios miembros de la Orden revertía también en la imagen que de él percibían los vasallos, los cristianos laicos del señorío cuya vinculación con la casa calatrava también hemos constatado.

El prestigio religioso del Convento iba parejo con su fuerza económica, a tono con el carácter nobiliario de la institución militar.

²² 1399, marzo 31, Bolaños. Traslado: 1414, septiembre 6, Villa Real. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 465 P, n.ºm. 269.

²³ 1443, marzo 2, Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 467 P, n.ºm. 321.

El Prior era la máxima autoridad religiosa de la Orden, algo que aún se dejó notar con más fuerza cuando tras la anexión del maestrazgo por los Reyes Católicos se revalorizaron los elementos religiosos de la Milicia misma²⁴, pues con anterioridad a veces el propio maestre, con o sin el concurso del Capítulo de la Orden, tomaba decisiones que más tarde se atribuirían al Prior del Convento²⁵, o bien éste era marginado²⁶.

Por ejemplo, después de 1489 al menos, los comendadores debían solicitar permiso del Prior para tener bienes. Así, las visitas personales hechas a muchos titulares de encomiendas en 1502 reiteraban una admonición de los visitadores generales que instaba a ello a cada comendador. La razón era que, siguiendo la Regla de San Benito y la doctrina de San Bernardo, la propiedad “enbaraça al Religioso subyr al çielo”²⁷. Sin embargo, invocaban el Capítulo General de la Orden de Tordesillas (1494²⁸) convocado por los Reyes, así como las Definiciones

²⁴ Es una conclusión a la que llega Emma Solano al valorar la etapa de gobierno de la Orden por los Reyes Católicos.- *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 123.

²⁵ En 1395, el maestre (don Gonzalo Núñez de Guzmán) y el Capítulo de la Orden, reunidos en la iglesia de Santa María de los Llanos de Almagro, otorgaban licencia a los priores de la milicia para que pudieran arrendar y dar a censo las tierras y posesiones de sus prioratos.- 1395, junio 6, Almagro. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 466 P, núm. 275. Es una cuestión que pertenece al campo de la gestión de propiedades, y por lo tanto, al tema de la pobreza.

²⁶ Recuérdese el acceso tan dudosamente legítimo de don Rodrigo Téllez Girón al maestrazgo, hijo de don Pedro Girón y menor, a quien el papa Paulo II (bula de 1463) permitió ser *administrador* de la Orden hasta cumplir los 25 años y entonces ser maestre. Ante el Capítulo de la Orden reunido en Almagro, don Rodrigo tuvo que comenzar por hacer la profesión reglar en manos del Comendador Mayor, don Fernando Gómez de Guzmán.- 1469, abril 2, Almagro, Capítulo en la capilla de San Benito de los palacios maestres. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 469 P, núm. 358. Es cierto que las ceremonias de toma de hábito y profesión las presidía el maestre, pero se hacían en el Convento –el que profesaba había permanecido en él como novicio durante un año– y, desde luego, ante el Prior. Aquí se eludió lo último, en medio de una situación de excepcionalidad que exigía respetar ciertos requisitos formales pero al servicio de los fines pretendidos.

²⁷ Por ejemplo, en 1502, enero 12, Valdepeñas, mandamiento al comendador frey Juan de Figueroa. A.H.N., OO.MM., Consejo, Ctva., Leg. 6.110, núm. 1, fol. 15v.

²⁸ Fr. F. DE RADES Y ANDRADA: *Crónica de la Orden de Calatrava*, ed. de *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara* (Toledo, 1572). Ed. facs. Ciudad Real, 1980, fol. 83r.

de la Orden, que permitían esa dispensa del voto de pobreza bajo la condición de la anuencia del Prior. Por ello, los visitadores conminan a los comendadores a que cada año, por Semana Santa,

“enbieis a pedyr liçençia al sennor Prior del Convento de Calatrava para poseer los bienes que Dios e la Horden vos ha dado, asy los que aveys heredado de vuestro patrimonio como otros en qualquier manera aysis adquirido, como las Difiniçiones de la horden lo premiten y como sus altesas en el Capitulo de Tordesyllas lo mandaron”²⁹ También aparece el mismo mandamiento en las visitas hechas en el mismo año de 1502 a otras muchas encomiendas del Campo de Calatrava: Legajo 6.110, núm. 1 (encomienda de Manzanares); y en el núm. 2, a las encomiendas de Calatrava La Vieja (en Almagro), Castellanos, Fuente El Moral (Subclavería, en Calzada), Torroba (en Almagro), Fuente El Emperador, Pozuelo, Ballesteros, Herrera (en Corral de Caracuel), Corral de Caracuel (Comendador Mayor) y Castilserás..

Igualmente, el Capítulo General de la Orden de 1511 acordaba que el Prior del Convento diera licencia a los freiles de la Orden que vivieran fuera de aquél para confesarse con clérigos seculares, por cuanto en muchos prioratos no había religiosos de la Orden (“quel Prior dé liçençia para poderse confesar con legos no pudiendo aver personas del abito”). Se ponía en primer plano la licencia del Prior en ese sentido, que cada miembro de la Orden le debía pedir, y después se contemplaba la necesidad de obtener del papa una bula al papa con la dispensa de la norma de las Definiciones, la que obligaba a los calatravos de confesarse siempre con freiles clérigos de la Orden³⁰.

Esas confesiones referidas eran las habituales a las que estaban obligados los freiles en general. Pero la confesión y la comunión que en cada una de las tres Pascuas debían practicar en el Convento no debían excusarla (el Capítulo conminaba al Prior a no prodigar las licencias sin causa legítima); y el Prior debía

²⁹ Es una fórmula reiterada. La referencia exacta, por ejemplo, en 1502, enero 12, Valdepeñas. A.H.N., OO.MM., Consejo, Ctva., Leg. 6.110, núm. 1, fol. 15v.

³⁰ 1511, marzo 8, Sevilla, Capítulo General de la Orden de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 18v.

anotar en un libro a los comendadores y caballeros que en las fiestas se confesaran y recibieran los sacramentos, libro que se llevaría a cada Capítulo General de la Orden para comprobar las faltas y multar y corregir a los culpables³¹.

La autoridad del Prior en asuntos religiosos se veía respaldada por el potencial económico del Convento. Diversas jerarquías en principio vinculadas al Convento se convertían en titulares de cuantiosos bienes y rentas. El Convento en conjunto lo era también, y además sus freiles clérigos obtenían periódicamente suministros en especie para su avituallamiento por concesiones diversas, entre las que se contaban sumas detraídas de la mesa maestra para los reparos de camas y mantos de coro, por ejemplo, o también la condición de herederos de la cama y las ropas de todos los caballeros y priores fallecidos.

Los freiles conventuales, el citado Prior –dependiente en su nombramiento y corrección sólo del abad de Morimond– y otras dignidades como el Subprior, Sacristán, etc., defendían con decisión sus prerrogativas, privilegios y prebendas, combinando la vida regular con los modos señoriales posibilitados por la pléyade de servidores de la Orden que eran destinados al servicio del Convento (el Capítulo de 1443 cita , morando en la Casa, un cocinero, un hornero, un leñador, un pastor, un hortelano, un barbero, un acemilero³²) y los criados personales de las dignidades, a veces gente con cultura³³.

Además, múltiples elementos simbólicos ensalzaban su prestigio (los mártires de 1195, las tumbas de los maestros...), también más allá de lo religioso: en el Convento se hacían los homenajes, juramentos de fidelidad y obediencia a

³¹ 1511, marzo 8, Sevilla, Capítulo General de la Orden de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fols. 81v-82r.

³² 1443, marzo 2, Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ctva., Decc. Diplomática, Carp. 467 P, núm. 321.

³³ Entre los testigos *firmantes* de cierta carta de donación de un comendador al Convento figura “Anton, criado del dicho sennor Prior”. Téngase en cuenta que *no* todos los freiles conventuales sabían escribir (al final del documento: “los sennores Prior e freiles firmáronlo de sus nonbres, los que sabian escrevir”).- 1438, junio 4, Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 467 P, núm. 316.

los nuevos maestros (“pleitos homenajes” prestados por comendadores, representantes de villas y lugares, incluso aragoneses), y el Convento “legitimaba” a los maestros³⁴.

Los propios maestros y otras jerarquías relevantes de la Orden acostumbraban a hacer sustanciosas cesiones en vida y donaciones testamentarias al Convento. A veces se trataba de bienes, otras veces de rentas, o una parte de ellas, de las que gozaban por razón del cargo: por ejemplo, podían ser molinos, penas de los sacrilegios, dehesas, bienes en especie para el mantenimiento o vestido de los freiles religiosos, etc.³⁵.

Además, los maestros solían disponer su sepultura en el Convento de Calatrava, si es que su muerte no era sorpresiva y podían testar, y si es que morían como tales maestros, sin ser depuestos antes. De hecho, fueron muchos los enterrados allí, haciendo construir capillas en ocasiones, encargando misas y responsos a los religiosos y beneficiando a la casa conventual con generosas mandas piadosas. Por ejemplo, la capilla (y capellanía) del maestro don Gonzalo Núñez, desde comienzos del siglo XV³⁶. Había dejado una memoria de cinco misas diarias por su alma. Muerto en 1404 y enterrado en su capilla en “un

³⁴ Así, los juramentos hechos al maestro don Juan Núñez en 1348, recibidos de villas como Alcañiz, comendadores, lugares del Reino de Aragón..., en todos los cuales se jura obediencia a todos los maestros “feytos en el Convento prinçipal de Calatrava en Castiella de la dioçesi de Toledo, do sienpre antiguamente se costupnó crear e facer”.- A.H.N., OO.MM., O. Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 465, núm. 250.

³⁵ Donaciones de maestros al Convento de Calatrava entre 1385 y 1406: en 1385: el maestro don Peralvares de Pereira le donó el molino de Valbuena; en 1399, el maestro don Gonzalo Núñez de Guzmán le traspasó los quintos de los abintestatos; el mismo, en 1405, le cedía las penas de los sacrilegios, y también don Gonzalo Núñez beneficiaba al Convento con la donación de la dehesa del Retazo, 1000 mrs. y 150 ovejas al año para el mantenimiento de la comunidad, que percibirían por San Miguel de Septiembre, y 10 varas de paño que los freiles recibirían cada año por Santa María de Agosto para sus ropas. En 1406, el maestro don Enrique de Villena cedía al prior y a los freiles del Sacro Convento la dehesa de Belvís, libre de diezmos.- A.H.N., OO.MM., O. Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 465, núm. 269.

³⁶ A.H.N., OO.MM., O. Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 467 P, núm 321.

sepulchro de alabastro muy bueno”, a mediados del siglo XV se respetaba la memoria, pero en el siglo XVI se perdió por un tiempo, lo que ocasionó escrúpulos a los conventuales³⁷. El maestre don Pedro Girón, cuatro días antes de morir en Villarrubia de una enfermedad súbita (2 de mayo de 1466) en vísperas de su casamiento con Isabel de Castilla, estipulaba en su testamento la construcción de la capilla para ser sepultado en el Convento, al que dejaba el juro de heredad de diez mil mrs. con el encargo de sus exequias y memorias³⁸. El cronista Rades describe su suntuoso sepulcro de alabastro con la inscripción en romance, y recuerda que encargó una serie de misas semanales y, además, una vigilia con letanía por su alma anualmente, el día de la Exaltación de la Santa Cruz³⁹. En la nave lateral de la iglesia se hizo su capilla, en la que finalmente fue enterrado también el siguiente maestre, su hijo Rodrigo Téllez Girón prematuramente muerto en la batalla de Loja (1482); su cuerpo había permanecido insepulto durante algunos años sobre unas sillas en la Capilla mayor⁴⁰, y todavía en el Capítulo General de Sevilla de 1511 se había tratado la cuestión de que este maestre no estaba enterrado donde debía⁴¹. El último maestre, don García López de Padilla, hizo donaciones a favor del Sacro Convento a lo largo del último año de su vida, 1489, para que en él rogaran por su alma, la de sus padres y la de sus hermanos: en enero, cedía nueve tiendas en Almagro, situadas junto a la plaza en

³⁷ Fr. F. DE RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara* (Toledo, 1572). Ed. facs. de la *Crónica de la Orden de Calatrava*. Ciudad Real, 1980, fol. 64v.

³⁸ E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 104, n. 286.

³⁹ *Chronica de las tres Ordenes*, fol. 77v.

⁴⁰ C. TORRES SUÁREZ: “Don Rodrigo Téllez Girón, maestre de Calatrava”, en *Anuario de Estudios Medievales*, 11 (1981). *Actas del Congreso Internacional hispano-portugués sobre las Órdenes Militares en la Península Ibérica durante la Edad Media*, p. 786. Cfr. Fr. F. DE RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres Ordenes*, fol. 81r.

⁴¹ Era algo que, se dijo, ya antes “se habia suplicado a su alteza”, “pero sobre ello no se avia fecho nada”. El rey se comprometió a ocuparse del asunto, pues además la propia reina en su testamento había tratado de lo mismo.- 1511, marzo 8, Sevilla, Capítulo General de la Orden de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 18r.

la calle Nueva, que habían sido reparadas desde los cimientos para esta cesión⁴²; en septiembre de 1489 una nueva donación del maestre añadía otras dos casas tiendas en Almagro para el Convento⁴³.

También los comendadores hacían donaciones *pro anima* a la comunidad del Prior y los freiles religiosos, y preferían el enterramiento en el Convento, aunque no era habitual que se hicieran capillas *ad hoc* quitando los comendadores mayores⁴⁴.

De hecho, al menos al final del siglo XV y comienzos del XVI se entendía que todo caballero y comendador de la Orden había de enterrarse en el Convento (o en la iglesia, o en el Cementerio de Santa María de los Mártires, es de suponer), hasta el punto de que trataron reiteradamente el tema los Capítulos Generales de esta época –ya con la administración del maestrazgo en manos de los Reyes Católicos–, disponiendo los traslados de los difuntos⁴⁵.

⁴² Recordaba a don Fernando de Padilla, quien fuera maestre electo de la Orden; al adelantado Juan de Padilla y al mariscal Diego López de Padilla, así como “los otros nuestros hermanos que ayan santa gloria”.- 1489, enero 1, Almagro. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 469 P, núm. 370.

⁴³ 1489, septiembre 11, Aldea del Rey. *Ibidem*. Sobre la probable fecha de su muerte, el 16 de septiembre de 1489 según el cronista coetáneo Lorenzo Galíndez Carvajal, frente a la de 1487 que aporta Francisco de Rades –que hay que descartar–, véase E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, pp. 120-121. En efecto, confirman la primera cronología, en el sentido de que el maestre vivía aún en 1489, estos mismos documentos de donación al Sacro Convento, datados en enero de 1489 y el 11 de septiembre del mismo año.

⁴⁴ Sí se la mandó hacer el que era comendador mayor cuando murió el último maestre (1489: frey García López de Padilla), que además fue pretendiente al maestrazgo: era Diego García de Castrillo, de quien Rades justifica los honores fúnebres (estandarte en su capilla) porque administró el maestrazgo estando vacante “y hizo lo que los Maestres solían hazer”. En su capilla fue enterrado también el claverero coetáneo, frey Ramiro Núñez de Guzmán.- Fr. F. DE RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres Ordenes*, fol. 82r. Igualmente, se hizo construir una “capilla principal” en la iglesia del Convento para su enterramiento el siguiente comendador mayor, frey Gutierre de Padilla, dejando dotada una misa diaria.- *Ibid.*, fol. 83v.

⁴⁵ En el Capítulo General de Sevilla de 1511 se aludía al incumplimiento de lo establecido en el anterior (Medina del Campo, 1504, según Fr. F. de RADES: *Chronica*, fol. 83r), y se tornaba a ordenar a los anteriores comisionados (entre ellos estaba el prior

El Capítulo General de Sevilla de 1511, retomando lo fijado en otros anteriores, refrendaba las funciones del Prior del Convento y de toda la comunidad –y les exigía cumplirlas– como garantes de los cuerpos y almas de los miembros de la Orden difuntos: debían procurar el cumplimiento de todas las disposiciones de cada finado –previo inventario de sus bienes, que harían el Prior y los cuatro religiosos más ancianos–, “descargar el anima” de estos difuntos satisfaciendo las deudas, hacerse cargo del resto y de los bienes muebles⁴⁶, etc.; incluso el Capítulo llegó a decidir invertir el remanente de los bienes de un comendador en “treintanarios e misas por su anima en el Convento”⁴⁷.

Había comendadores que dejaban aportaciones para engrandecer capillas del propio Convento, como la de Santa María de los Mártires (*vid. infra* lo relativo a sus indulgencias): el comendador Bobadilla había legado 8.000 mrs. al Sacristán del Convento de Calatrava para hacer un retablo en aquella capilla⁴⁸. Los comendadores fallecidos, además, solían dejar bienes al Convento “por razon del lienço”, y hubo que organizar el modo de censar a los difuntos y sus disposiciones⁴⁹; se trataba, con toda probabilidad, del pago diferido –y acumulado después de morir– de los “florines del lienço”. Estos consistían en una redención

de Zorita) traer los cuerpos de ¡catorce comendadores y priores! que estaban enterrados fuera del Convento y hacerlo ahora a su costa, so pena de 5.000 mrs. para los Mártires del Convento. Además, se pedía recabar información sobre quienes hubieran muerto después, para ordenar traer sus cadáveres también.- 1511, marzo 8, Sevilla, Capítulo General de la Orden de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 18r-19r.

⁴⁶ 1511, marzo 8, Sevilla, Capítulo General de la Orden de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 50r.

⁴⁷ El difunto era el comendador frey Pedro de Godoy. Los capitulares tomaron ese acuerdo y ordenaron cumplirlo a su “disponedor” (el comendador de Montanchuelos).- *Ibid.*, fol. 75v.

⁴⁸ 1511, marzo 8, Sevilla, Capítulo General de la Orden de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 73r.

⁴⁹ El Capítulo de 1511 ordenó al comendador de Jaén informarse de todas las disposiciones testamentarias de los caballeros fallecidos en el Campo de Calatrava “desde el Capitulo de Granada hasta agora” (es decir, desde el Capitulo granadino de 1500, según Fr. F. de RADES: *Chronica*, fol. 83r), registrar lo que dejaron al Convento por razón del lienzo y sacar un memorial de todo ello, que enviaría al Consejo de la Orden.- 1511, marzo 8, Sevilla, Capítulo General de la Orden de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 52v.

monetaria de la obligación de llevar las ropas regulares. A cambio de disfrutar de la dispensa de usar tejidos ligeros (más adecuados a las actividades militares, en principio, si bien en 1433 el abad de Morimond les permitía llevar vestidos de seda, aunque siempre oscuros⁵⁰) otorgada por Eugenio IV el 28 de enero de 1435, todos los freiles debían satisfacer cuatro florines de oro anualmente a modo de “limosna”, que se aplicarían para el reparo de la encomienda, el priorato o el convento donde residieran⁵¹.

El citado Capítulo de 1511, en fin, hubo de preocuparse de fijar un protocolo de actuación relativo a las mandas de los comendadores fallecidos en favor del Convento, que con tanta frecuencia se hacían:

“... por quanto [*por*] las dispusçiones que se vieron de los comendadores fallaçidos pareçio que *muchos dellos* dexavan *mucha cantidad de dineros* para que se dixesen misas e salterios en el Convento de la dicha horden, como quiera que los disponedores davan los dichos maravedis al dicho Prior e frayles [*e*] no pareçia como las dezian...”

Al parecer, en el Convento no se llevaba un registro de lo ingresado de manos de los disponedores o albaceas, ni de los encargos de oficios que cada caballero había hecho, ni de cómo se habían de celebrar periódicamente. Los capitulares apremiaban al Prior a cumplir con este procedimiento: los disponedores harían el pago de las misas y rezos al Prior (o al Subprior en su ausencia) delante de dos o tres freiles; el Prior les encargaría decir los oficios; y estos religiosos elaborarían una memoria, en un libro específico, donde anotarían “quién hera el cavallero, qué mandava desir y quién fueron los disponedores, e

⁵⁰ E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 154.

⁵¹ 1435, enero 28, Florencia.- I.J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava*. Madrid, 1761, pp. 242-243. El privilegio se prorrogó más allá de la concesión original, dirigida al maestrazgo de don Luis de Guzmán.- E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, pp. 77-78.

qué pagaron y en qué día”; cada sábado rendirían cuentas del cumplimiento de las mandas al Prior y al Subprior⁵².

A nuestro modo de ver, el mandato que se acaba de reproducir resulta de lo más ilustrativo en cuanto a las actitudes y sensibilidades existentes en el seno de la Orden respecto a su casa religiosa principal: de él se desprende una desconfianza latente hacia las personas del Convento, pero que es compatible del todo con el aprecio confiado a la función del Convento.

Veamos a modo de ejemplo un caso particular de donación al Convento por parte de un comendador; es una cesión *inter vivos* en este caso, pero cuya contraprestación piadosa consiste en oficios de difuntos. Precisamente estos datos parecen confirmar lo que se acaba de apuntar: entre los miembros de la milicia no cesaba la devoción hacia el Convento y la confianza en la capacidad intercesora de la plegaria de sus religiosos, en lugar tan santo; pero esto no impedía un cierto recelo acerca de la diligencia del Prior y la comunidad en el cumplimiento sistemático de las últimas voluntades de los freiles difuntos.

En 1438 el comendador de Benavente y Almadén, frey Sancho Sánchez de Ávila, formalizaba en el Convento la donación que le hacía, consistente en los siguientes bienes: cierta casa suya en Ciudad Real (la posesión plena sólo pasaría al Convento después de morir él, pues vivía en ella⁵³), con corral y dos cubas;

⁵² 1511, marzo 8, Sevilla, Capítulo General de la Orden de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 51 r.

⁵³ En la collación de Santa María tiene frey Sancho Sánchez de Ávila sus casas, con su corral y con dos cubas. Este caballero calatravo habita en ellas a pesar de ser comendador de Benavente y Almadén. Las había comprado por 2.700 mrs. en 1429 a Ferrand Ibáñez, hijo del caballero Juan Díaz (1429, marzo 5, Ciudad Real. Ibid., Carp. 467 P, núm. 311). La donación introduce una salvedad: él podrá seguir habitando la casa hasta su muerte. En cambio, otras donaciones se hacen efectivas de forma inmediata (ganado, un cáliz y un ornamento litúrgico). De hecho, unos días después el pitancero del Convento tomó posesión de las casas de forma simbólica en nombre del Prior y de la comunidad, aunque quedó claro que el donante seguiría viviendo allí por los días de su vida.- 1438, junio 13, Ciudad Real. Ibid., Carp. 467 P, núm. 318.

ochenta cabezas de ganado; un cáliz de plata con su patena, y un ornamento de lienzo (“una vestimenta de lienço blanca con todo su aparejo”). La cesión tenía como contrapartida la obligación de los religiosos de celebrar misas y oficios anualmente por el alma del donante coincidiendo fundamentalmente con la fiesta de San Bernabé apóstol. Se trataba de una misa de *Requiem* cantada, solemne, por San Bernabé, previa vigilia con su letanía; y además, dos misas rezadas semanales, una de *Requiem* todos los lunes –por él y por sus difuntos– y otra en honor del Espíritu Santo todos los jueves; esta última se podría sustituir por una misa en honor de la Virgen dicha el sábado, si era necesario. Incorporaba el documento una reserva como cláusula conminatoria: si en alguna ocasión los religiosos presentes o futuros no cumplían con las misas pedidas por frey Sancho (“por negligencia o por non saber o por non querer”), entonces las casas y cubas incluidas en la donación deberían sustraerse de la propiedad del Convento y pasarían a serlo de cierta cofradía de la que era cofrade el propio donante⁵⁴.

Curiosamente, el comendador quería que sus “honras fúnebres” comenzaran a celebrarse estando vivo, pues disponía que se iniciaran ya desde ese mismo año. Por lo tanto, si las celebraciones tenían su punto de arranque en el día de San Bernabé que es el 11 de junio, y esta donación la hacía frey Sancho Sánchez el 4 del mismo mes, esto quiere decir que sólo una semana después de realizada la cesión él mismo podría comprobar el celo de los conventuales en cumplir el encargo, cantando por él todo el Convento, del modo más solemne, la misa de *Requiem*:

“... con condiçion qel dicho sennor Prior e freyles sobre dichos, *de oy dicho dia* e despues dellos los sus suçesores que adelante vinieren priores e freyles de cada anno e de anno en anno siguiendo fasta la fin del mundo (...) Otrosi que le digan dos misas resadas en cada una semana siguiendo e continuando las dichas dos misas cada una semana de anno en anno e de

⁵⁴ Era la cofradía de “Santa María de la Pedrera” de Ciudad Real.

semana en semana fasta la fin del mundo *desde el dicho dia de San Bernabe primero que verna deste dicho anno*⁵⁵.

El Prior del Convento, por su parte se comprometía a comenzar de inmediato las celebraciones litúrgicas indicadas, aludiendo explícitamente al próximo día de San Bernabé:

“E luego el sennor Prior dixo (...) que se tenian por contentos y que estaban dispuestos para cumplir con todas esas misas *desde Sant Bernabe deste presente anno*”.

Así pues, la comunidad se mostraba dispuesta a secundar los deseos del comendador, aunque se tratara de exequias *pro defunctis* celebradas en vida del beneficiario.

Además, puesto que este comendador tenía hecho un sepulcro (“hedificado”) en la iglesia del Convento para enterrarse allí, cuando muriera – ahora sí– la comunidad cantaría un responso sobre la sepultura, y lo harían cada año el mismo día de San Bernabé.

Como puede verse, el comendador frey Sancho Sánchez de Ávila representa un modelo de religiosidad propio de la Orden, que en cierto modo contrasta con la de los fieles laicos: aparece como devoto en especial de un santo apóstol (San Bernabé), que además no es demasiado popular en el Campo de Calatrava, y del Espíritu Santo, otra forma de piedad que no era muy compartida por el pueblo, al parecer; hace el encargo de sus exequias en vida, y la comunidad conventual lo acepta; y además, personalmente está vinculado a una cofradía mariana de Ciudad Real, mientras que las gentes de las villas y lugares del señorío parecen vivir bastante distantes de los cauces religiosos del núcleo de realengo.

⁵⁵ 1438, junio 4, Convento de Calatrava. A.H.N., OO.MM., O. Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 467 P, núm. 316.

Pero los miembros de la milicia sí tenían en común con los cristianos laicos de la zona la sensibilidad hacia la atracción espiritual que el Sacro Convento de Calatrava podía ejercer. Veamos ahora algunos indicios de esta relación devota de los vasallos seculares con el Convento.

2.2.2. La devoción laica al Convento de Calatrava.

A) LA ORDEN EN SUS PRIMEROS SIGLOS: DONACIONES, *TRADITIO* DE LAICOS, RECEPCIÓN DE FAMILIATURAS Y CONFRATERNIDADES.

La milicia se había beneficiado de donaciones desde fecha temprana, como se sabe, procedentes de la Corona (sobre todo) pero también de particulares, grandes y pequeños propietarios; acompañadas o no estas donaciones de la *traditio* de las personas donantes, como *familiares*, *donados*, y según otras modalidades diversas.

De hecho, la progresiva formación del patrimonio señorial de la Orden de Calatrava se debió en gran medida a esta vía de adquisición de bienes, tierras y rentas, por encima de otros cauces⁵⁶.

⁵⁶ *Vid.* el estudio en detalle de los cauces de adquisición del patrimonio calatravo en los siglos XII y XIII en E. RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA: *La formación del*

Un rápido examen de algunas mandas de particulares propias de las primeras épocas, sean individuos o matrimonios, muestra claramente cómo se ponían en juego consideraciones religiosas paralelamente a la búsqueda de seguridad y protección. O bien se cedían bienes a la Orden con intención de que ese acto sirviera para la remisión de los pecados del donante y sus parientes, o bien no eran solo casas, aldeas, o incluso iglesias, las cosas donadas, sino que las propias personas se entregaban con todo ello, con el fin de recibir socorro de la comunidad de freiles.

En todo caso, la adhesión devota a la institución, o a la casa conventual concreta de la Orden, es evidente en los siguientes casos.

Por ejemplo, en la entrega que el matrimonio formado por Pedro Miguel y su mujer hacían de sí mismos (“mittemus nos en el Convent”: se les puede llamar *donados*) y del quinto de su hacienda al Convento de Salvatierra en la difícil coyuntura de 1200:

“Mittemus nos en el Convent de los frayres de Salvatierra con toto nostro quinto (...) per remissionem omnium peccatorum nostrorum et solutionem parentum nostrorum”⁵⁷.

Lo mismo queda expresado en un compromiso de “familiarura” donde se preveía la “entrega” del marido a la Orden, con sus heredades, si enviudaba; sería admitido como freile por los “freyres de Salvatierra”⁵⁸. En estos años iniciales del siglo XIII hubo abundantes cesiones de bienes a los freiles de Salvatierra. Con o

feudalismo en la meseta meridional castellana. Los señoríos de la Orden de Calatrava en los siglos XII-XIII. Madrid, 1994, capítulo 3.

⁵⁷ 1200, mayo (“mes madii”), Convento de Salvatierra. A.H.N., OO. MM., O. Ctva., Ls. Mss., Sign. 1342 C, fol. 194.

⁵⁸ 1203, enero. A.H.N., OO. MM., O. Ctva., Ls. Mss., Sign. 1342 C, fol. 11. Se trata del arrendamiento de la heredad de Seseña que el *maestre de Salvatierra* y los freiles ceden de por vida a Rodrigo Juannes. “E si Rodrigo Juannes passare sua mulier de isto seculo que los freyres de Salvatierra lo recivan por freyre, con aquello que podiere aver de sua heredad”.

sin donación de las personas, se pretendía el beneficio espiritual: “pro remissione peccatorum meorum et patris et matris meorum et omnium parentum meorum (...) dono vobis...”⁵⁹. La misma fórmula, pero impetrando el “remedio” del alma y en plural, empleaba un matrimonio en Alfaro: “pro remedio nostrarum animarum et patrum nostrorum et matrum et parentum, damus et concedimus...”⁶⁰. Las fórmulas no eran invariables: podían ser más sencillas, al modo de “damos de nuestra sana voluntad a la Orden de Calatrava dos pares de casas que son en la Solana para nuestras almas”⁶¹.

Lo que está claro es que se entendía que con las donaciones se acumulaban méritos para obtener el perdón de los pecados. Y muy a menudo se aprovechaba para incluir el alma de los parientes (“... hoc autem totum facio ob remedium animae meae et omnium parentum meorum”⁶²), entre los cuales se recuerda, en especial, a los progenitores.

Puede entenderse la *traditio* en una gradación variable. Véase la realizada por cierto matrimonio a la Orden de Calatrava en 1218 ante el maestre don Gonzalo Yáñez: de no tener hijos, todos sus bienes pasarán a la milicia a su muerte (aunque conservarán el usufructo mientras viva uno de los dos), y la Orden deberá protegerlos como a unos de los suyos y defenderlos “a nos e a quanto avemos assi como a lo suo mismo”; expresan su entrega como familiares por la salvación de sus almas:

“... *nos damos* por buena voluntad por familiares a Dios e a la Orden de Calatrava, e damos *a la Orden de Calatrava por Dios e por remission de nuestros pecados* quanto habemos si fixo no obieremos...”⁶³.

⁵⁹ 1203, agosto, Lérida. A.H.N., OO. MM., O. Ctva., Ls. Mss., Sign. 1342 C, fol. 12.

⁶⁰ 1203, noviembre 13 [idus], Alfaro. A.H.N., OO. MM., O. Ctva., Ls. Mss., Sign. 1342 C, fol. 14.

⁶¹ En 1238. A.H.N., OO. MM., O. Ctva., Ls. Mss., Sign. 1342 C, fol. 90.

⁶² 1204, octubre [Kalendas] 1. Donación del lugar llamado Aldea Nova de Campo Mollado. A.H.N., OO. MM., O. Ctva., Ls. Mss., Sign. 1342 C, fol. 15.

⁶³ 1218, s. m. ni d. ni l. Es la escritura de la familiatura de Fernán Suárez y su mujer con la Orden.- A.H.N., OO. MM., O. Ctva., Ls. Mss., Sign. 1342 C, fol. 65.

En otras ocasiones no queda del todo claro en qué consiste la entrega de la persona (¿es un ingreso en la Orden, acompañado de unos determinados bienes? ¿da el cuerpo, para ser sepultado, y el alma, para que los freiles rueguen por ella? ¿se trata de una expresión retórica?). Por ejemplo, en este caso en que el donante es un personaje pudiente (*don* Juan de Atienza):

“Yo, don Juan de Atiença, di mio cuerpo e mi alma a la Orden de Calatrava, e con mi alma di quanto yo avia en Almodovar”⁶⁴.

Y a veces, se indica explícitamente la recepción de ciertas personas como *familiares*, de modo que el objeto donado pasa a segundo plano, al menos formalmente. Por ejemplo, cuando el maestre don Martín Ruiz, con consentimiento de todo el Convento, recibe como tales a don Gil Manrric y a su mujer, y con ellos cierta cantidad de dinero en prenda del quinto de sus bienes:

“recibimos a (...) por nuestros familiares en spiritual e en temporal e ellos assi lo otorgan e ficieron nos tal promission e dieron nos por so quinto tres mil mrs....”⁶⁵

Puede hablarse también de “confraternidad” o “ermandad” que, en este caso, hacen con el *Convento* de Calatrava don Fierro y doña Leocadia, marido y mujer; ellos son naturales de Cifuentes, pero suscriben su confraternidad con el maestre y el Convento de Calatrava, “donando sus cuerpos e su libertad e bienes” (incluso se comprometen a no contraer segundas nupcias al quedar viudos):

“... nos metemos en la Orden de Calatrava con corpos e con los averes con mueble e con raiz e con quanto que avemos e con quanto que ganaremos, a serviçio de Dios e de la Orden de Calatrava, por ondra de los cuerpos e *salvamento de las almas*, e fiçimos tal pleito que si el uno de nos muriese, quel otro non aya poder de casar. E recibionos el comendador de Soria e

⁶⁴ En 1223. A.H.N., OO. MM., O. Ctva., Ls. Mss., Sign. 1342 C, fol. 127.

⁶⁵ 1238, octubre 28 [día de San Simón y San Judas], Valladolid. A.H.N., OO. MM., O. Ctva., Ls. Mss., Sign. 1342 C, fol. 199r-199v.

datiença por nonvre don Ferrant Pelaiz, *en logar del Maestro e del Convento*, et en la ermandad del Convento de Calatrava”⁶⁶.

Por último, puede citarse una donación del siglo XIV (1324), esta vez sin entrega de personas. Son ciertas heredades en Maqueda las traspasadas al Maestre y a la Orden de Calatrava “por remision de nuestros pecados y por los muchos bienes que nos hizo la Orden”. La expresión refleja la existencia de unos lazos afectivos entre el donante y la Orden y a ellos se añade la devoción; o, al menos, la convicción de que el beneficiar a la milicia con bienes terrenales contribuirá a ganar el perdón de sus culpas para el donante⁶⁷.

Los casos citados reflejan cómo en su primera época era la Orden en general, como institución, la que resultaba ser beneficiaria de una corriente de devoción que, al mismo tiempo, encontraba en los freiles protección y defensa material y, por otro lado, auxilio espiritual; aunque hay ejemplos de que también se establecían vínculos directos con el Convento, el de Salvatierra o el de Calatrava, como se ha visto.

Pero nos interesa ahora recordar la vinculación piadosa de los vasallos del señorío del Campo de Calatrava establecida con el Convento específicamente, de lo cual tenemos ejemplos para el siglo XV, y no ya con la Orden como institución.

B) DONACIONES Y ENCARGOS *PRO ANIMA* AL CONVENTO EN EL SIGLO XV.

⁶⁶ En 1232, Cifuentes. A.H.N., OO. MM., O. Ctva., Ls. Mss., Sign. 1342 C, fol. 155..

⁶⁷ A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomát., Carp. 464, núm. 232.

Se acaba de sugerir que desde los orígenes de la Orden de Calatrava hasta el siglo XV se aprecia una evolución en el terreno de la devoción laica por la milicia, desde los deseos de adherirse de diversos modos a la propia Orden en general, hacia la selección del Convento como objeto de fervor. Es lógico este cambio, pues la Orden ha perdido su dominante función militar, igual que ha perdido importancia aquel contexto de peligro frente al infiel y de exaltación de la guerra santa que le dio origen. A la vez, la aristocratización de la institución hace destacar el Convento como centro piadoso, por contraste. Y además, para gentes de las villas y lugares del territorio la milicia es la autoridad señorial que actúa como propietaria, percibe rentas y tributos, controla los concejos y las iglesias e inspecciona a los habitantes del señorío. Todo confluye en convertir el Convento en un objeto de devoción, en parte por el significado profundo de la Orden pero en parte por ser un lugar donde hay frailes que, de un modo similar a los cistercienses, se dedican a la observancia regular y la oración.

A través de algunas donaciones y encargos *pro anima* que hemos podido conocer para el siglo XV, puede explorarse la influencia o proyección exterior del Convento.

Por ejemplo, en 1401 un vecino de Almagro dejaba algún dinero al *Convento de Calatrava*, con el encargo de ciertas misas *pro anima* (debían decirse allí seis misas por el alma de sus padres, y diez por las de sus abuelos, a cambio de siete dineros), aunque eran pocas entre las encargadas en total (entre todas, sumaban 100, y de ellas en el Convento habrían de decirse 16); y además, una pequeña cantidad también al priorato de Zuqueca, uno de los iniciales prioratos calatravos del señorío, cercano a Granátula, con un encargo parecido⁶⁸.

⁶⁸ 1401, mayo 5, Almagro. Testamento de Pedro Ruiz, vecino de Almagro. Traslado de 1401, octubre 21, Almagro. *Ibid.*, Carp. 466, núm. 283.

Otra mujer quiso recordar también en su testamento al Convento de Calatrava, si bien lo hizo de manera harto escasa: fue un maravedí lo que dedicó a ese destino, mientras que mandaba a ciertos santuarios marianos 112 maravedíes (Guadalupe, Santa María del Monte, etc.), una oveja a la ermita de Nuestra Señora de la Concepción, medio real a la cofradía de San Sebastián (al menos, eran 17 mrs.), etc.⁶⁹

Así, por un lado, no parece que el fervor que podía despertar el Convento de Calatrava entre los fieles del señorío fuera más allá de la memoria testimonial. Pero por otro lado, precisamente ese modesto lugar que la casa madre de la Orden en lo religioso ocupa en los testamentos de los laicos, al menos es un testigo de la omnipresencia de la milicia en la vida de las gentes, aunque queda por saber hasta dónde llegaba el prestigio del Convento, si era suficiente como para motivar en los vasallos intensos sentimientos piadosos.

Habría que examinar cada caso, evitando las generalizaciones en el sentido de atribuir a los meros formulismos testamentarios el recuerdo al Convento. Primero, porque se daban las condiciones objetivas para que el Convento actuara como foco devocional (sus celebraciones, las indulgencias concedidas, el fasto de la iglesia y las capillas, etc.). Y segundo, porque, de hecho, encontramos datos que contradicen un supuesto carácter meramente formal en la devoción hacia el Convento de Calatrava.

Por ejemplo, obsérvese que en el testamento de una viuda de Almagro (1446), a quien no faltan bienes que repartir, el Convento recibe solamente un maravedí, como en el caso visto arriba; pero hay una diferencia: esta mujer quería expresamente que la iglesia del Convento calatravo fuera una de las sedes donde se dijeran misas por el alma de su marido (en Almagro había entonces muchas ermitas, además de la iglesia parroquial), y además, especificaba quién había de

⁶⁹ 1496, julio 19, Torralba. Testamento de Catalina Gomes Ibid., Carp. 469, núm. 372 bis.

celebrar esas misas; se trataba de un determinado freile de la Orden, un frey Iohan Galindo⁷⁰. Así, la testadora apreciaba el Convento de Calatrava y estimaba la vida religiosa que en él se hacía; y además, identificaba a freiles clérigos conventuales, en quienes distinguía sus cualidades espirituales, al parecer.

Encontramos otra modalidad de vinculación piadosa con el Convento de la Orden: la inclinación devota por *la comunidad de freiles* en sí, y por el Convento como tal entidad religiosa comunitaria, pero no tanto por el *lugar* físico de la iglesia conventual; de modo que una donación *pro anima* al Convento, con fundación de memoria pía por los difuntos de cierta familia, puede fijar la condición de que los freiles religiosos se desplacen desde la casa regular calatrava a una iglesia del señorío para decir los oficios. Fue otra mujer almagreña, también viuda, quien al expresar sus últimas voluntades (testamento de 1430) había incluido la institución de una capellanía perpetua a favor del Convento pero contando con la celebración de los oficios religiosos *en Almagro*; se trataba de la donación de una viña

“al Convento de Calatrava e freyles del dicho Convento (...) con condiçion que desde oy dia de la fecha desta carta en adelante en cada un anno de los vinientes adelante, *vengan a esta dicha villa* a desir por las animas del dicho Gonçalo Alfonso mi marido e de todos sus fijos e mios defuntos, que Dios perdone, una misa e una vegillia de tres lesiones con su letania”⁷¹.

⁷⁰ Encargaba 19 misas por el alma del difunto marido: 9 las diría en el Convento de Calatrava frey Juan Galindo; y 10, en la iglesia parroquial, estarían a cargo del cura y del capellán a partes iguales. Había también otra serie de misas encargadas por el alma de su madre: eran 10, y las celebrarían el cura y el capellán de la parroquia. Y las misas por ella misma se dirían en la iglesia parroquial (un treintanario, entre otras) y, además, en las sedes de advocación de las cofradías de Santa María La Mayor y Santa Catalina, ambas, suponemos, en el templo parroquial de San Bartolomé, en una capilla propia al menos la primera; quizás sólo ante un altar propio, en el caso de la hermandad de Santa Catalina. 1446, mayo 23, Almagro. Testamento de Francisca Rodríguez, vecina de Almagro, viuda de Bartolomé Rodríguez Galindo.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.252, núm. 9, s.f.

⁷¹ 1430, febrero 25, Almagro. A.H.N., OO.MM., O. Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 467, núm. 312.

Estos testimonios ponen de manifiesto que existían contactos entre los religiosos del Convento de Calatrava y las gentes del señorío, y que aquellos eran identificados individualmente por los fieles –aunque estrictamente ni siquiera deberían salir del Convento, y en todo caso sólo con licencia del Prior; ni deberían tener trato con las mujeres–. Y además, queda claro que la vida regular de estos conventuales gozaba de prestigio entre los laicos.

C) LA CONCURRENCIA DE LAICOS AL CONVENTO. FIESTAS, MISAS NUEVAS, DEVOCIÓN E INDULGENCIAS.

Quizás los freiles más conocidos lo eran por cargos o misiones que les hacían estar en contacto con el exterior. Sobre todo, ocurriría en Calzada, Aldea del Rey (por proximidad física) y en particular, en Almagro. Esta villa era la como cabecera administrativa de la Orden, donde residían los maestros desde mediados del siglo XIII y aún todavía cuando hicieron testamento las citadas mujeres en el siglo XV. Y en ella tenía propiedades y explotaciones el Convento, lo que exigía frecuentes contactos con los religiosos, con el pitancero al menos⁷². Con todo, los mismos intereses en bienes inmuebles tenían en Villa Real⁷³ y otros lugares. A

⁷² Pascual Sánchez, albacea del difunto Pedro Ruiz, vende unas casas con su corral, que están en la plaza de Almagro (sin las dos boticas que salen a la plaza) al prior y los freiles del Convento de Calatrava. El ajuste del precio se hace con el pitancero del Convento.- 1401, octubre 21, Almagro. Se inserta el testamento (1401, mayo 5, Almagro).- A.H.N., OO.MM., O. Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 466, núm. 283.

⁷³ Las relaciones entre el Convento y los habitantes de Villa Real por razones económicas se aprecian en muchos documentos. El Convento tenía muchas posesiones en el núcleo de realengo. Por ejemplo, puede verse la carta de censo enfitéutico de 1407, otorgada por el pitancero del Convento, junto con el prior y los freiles, sobre dos pares de

veces ciertos comendadores actuaban representando al Convento en las transacciones⁷⁴.

Pero también cabe recordar que los seculares podían ir allí en visitas periódicas o no, con motivos de ceremoniales, para participar en actos litúrgicos de *fiestas de la Virgen* y de las *Pascuas*, y para beneficiarse de *indulgencias prometidas* ligadas al Convento. También podían concurrir a las fiestas que tenían lugar con ocasión de las *misas nuevas* de los religiosos que habían recibido las órdenes mayores; y podían acudir a orar a este lugar por *sus devociones*, etc. Todo ello era fomentado por la Orden.

Al menos en la época de mediados del siglo XV y a finales de la centuria se sabe que, en efecto, las gentes frecuentaban el Convento con motivo de las circunstancias citadas.

De hecho, las Definiciones dadas por Guillermo II de Morimond a la Orden de Calatrava en 1468 intentaron vedar el acceso de seculares –mujeres en particular– a ciertas partes del Convento, así como reforzar la obligación del silencio frente a los alborotos causados con ocasión de estas visitas laicas. El abad de Morimond temía incluso que los espacios regulares, tales como el dormitorio

casas propiedad del Convento situadas en la calle Toledo en Villa Real, por las que Luis Hoyero y sus herederos abonarían para siempre mil mrs. anuales.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.064, núm. 33, fols. 1r-2r. El Convento aparece adquiriendo bienes inmuebles en Villa Real o (desde 1420) Ciudad Real por donaciones, compras, etc. *Vid.* la venta hecha por un matrimonio al Convento de dos huertas en la collación de Santiago y unas casas en la collación de Santa María en 1478, mayo 16, Almagro. A.H.N., OO.MM., O. Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 469, núm. 366.

⁷⁴ En la venta de cierta viña situada en el término de Villa Real al Convento, realizada por un matrimonio vecino de este lugar de realengo, quien compareció para hacer efectivo el pago del precio acordado fue el comendador de Alcolea frey Sancho Sánchez, *en nombre del Convento, Prior y freiles*.- 1439, septiembre 14, Çibdat Real [*sic*]. A.H.N., OO.MM., O. Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 467 P, núm. 319. Es posible que se trate del mismo personaje, con igual nombre –frey Sancho Sánchez de Ávila–, que en 1438 había hecho una donación *pro anima* a la casa conventual calatrava; entonces era comendador de Benavente y Almadén (Ibid., Carp. 467 P, núm. 316).

común, el claustro, el capítulo, el refectorio y el locutorio, estuvieran profanados; y en todo caso –decía–, los hombres laicos y las mujeres disolutas entrando en estos lugares impedían que los religiosos se entregaran a sus prácticas devotas. Ni aún ante la visita del propio abad Guillermo se habían interrumpido estos usos de transitar las gentes libremente por todo el Convento (es “experimentaliter” como el abad ha comprobado la situación)⁷⁵.

El Convento poseía importantes y abundantes reliquias, al menos cuando frey Francisco de Rades y Andrada publicó su *Chronica* en 1572. Ello fomentaba el prestigio de la casa (“una de las principales cosas que hazen illustre y sacro el Conuento de Calatraua”)⁷⁶. Probablemente se mostraban al pueblo en las fiestas más señaladas, como era costumbre.

Por otro lado, ya hubo ocasión de referirse a las atribuciones pontificales del Prior del Convento, quien entre otras cosas y en lo que afectaba al pueblo, podía impartir bendición solemne a los fieles –como un obispo–, después de misa, vísperas o maitines⁷⁷. Añádase este ritual al conjunto de factores de atracción del Convento para la gente del territorio.

⁷⁵ *Definiciones* de 1468, capít. 1- Ed. Joseph F. O'CALLAGHAN: “‘Difiniciones’ of the Order of Calatrava enacted by Abbot William II of Morimond, april 2, 1468”, *Traditio*, XIV (1958). Univ. Fordham, N. York, pp. 238-239. Art. recopilado en J. F. O'CALLAGHAN: *The Spanish Order of Calatrava and its Affiliates*. London, 1975. - La fuente utilizada por Joseph F.O'Callaghan para su edición es la latina contenida en el Códice Sg. 807, *Tumbo de Calatrava*, del A.H.N. Vid. E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 153-154, n.142. E. Solano utiliza el Mss. 1.270C del A.H.N., O.M. Ctva. Cita el fragmento (romanceado) como procedente del capít. II de las *Definiciones*.

⁷⁶ Eran muy variadas: fragmentos de distintas partes del esqueleto de muchos santos (costillas, huesos de los brazos, incluso cuatro cabezas enteras de cuatro de las Once Mil Vírgenes), trozos de instrumentos de martirios (pedazos de hierros de las parrillas de San Lorenzo), restos del hábito y cabellos de San Francisco, y algunos elementos de la Pasión (trozos de la mesa de la Última Cena, y de la Columna donde Cristo fue atado para la flagelación).- F. DE RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara*, fol. 9v.

⁷⁷ Vid.. La Primera Parte de este trabajo, a propósito del ámbito jurisdiccional del arzobispado toledano y de la Orden, y sus atribuciones sobre los cristianos del señorío. Otros privilegios en la misma línea afectaban a sus funciones respecto a los religiosos

Y han de añadirse a ellos también, seguramente como elemento muy importante en esta atracción, los beneficios de remisión de penas que se vincularon a algunas capillas. Las indulgencias prometidas a quienes las visitaran constituían en todo caso condiciones objetivas para convertir el Convento de Calatrava en un centro espiritual de referencia para toda la zona.

Hay ciertas indulgencias concedidas a fines del siglo XV y comienzos del XVI que reflejan un interés especial por revitalizar en el Convento su carácter de foco religioso. Alejandro VI (1492-1503) otorgaba indulgencia plenaria de todos los pecados confesados y olvidados a quienes fueran enterrados en el Cementerio de los Mártires (situado delante de la capilla de Santa María de los Mártires, con su claustro). Y en 1519 o después, el papa León X añadió más indulgencias propias de camposantos de renombre, cuando con su licencia el comendador de Villarrubia Diego Cabrera trajo tierra del Campo Santo de Roma y del Campo comprado en Jerusalén con las treinta monedas por las que Judas vendió a Cristo; sembradas estas tierras en el Cementerio de los Mártires, las personas cuyos cuerpos se sepultaran en él obtendrían los mismos beneficios para su alma que los enterrados en aquellos cementerios romano y jerosolimitano⁷⁸. Lo cierto es que el enterrarse dentro de la iglesia misma del Convento había sido privativo de los maestros y comendadores mayores después de incorporado el maestrazgo a la Corona; se trataba de impulsar también el propio cementerio tan importante en la historia de la Orden como lugar de enterramiento.

calatravos (podía conferirles las Órdenes menores) y a su proyección sobre las iglesias: la bendición de ornamentos y cálices, y la reconciliación de los templos en caso de profanación. Fueron en su mayor parte el contenido del privilegio papal de Alejandro VI el 24 de noviembre de 1501.- J. DE ORTEGA Y COTES: *Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava* (Madrid, 1761), pp. 297-298.

⁷⁸ F. DE RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara*, fol. 10r.

Creemos que estos privilegios concedidos por Alejandro VI y por León X estaban más dirigidos a promover la devoción por el Convento entre los propios miembros de la Orden y personas procedentes de la nobleza en todo caso, que entre el común del pueblo. “... Por esto se entierran allí los freyles caualleros y clerigos de esta Orden”, termina diciendo Francisco de Rades. De hecho, el primer clauero posterior a la anexión del maestrazgo por los Reyes Católicos, frey Alonso de Silva –que fue freile muy devoto, conventual y observante de la práctica coral– hizo construir un humilladero de piedra sobre su sepultura en este cementerio de Santa María de los Mártires sito en el Convento⁷⁹.

Ahora bien, el prestigio del Cementerio de los Mártires añadía un elemento más a la popularidad del Convento en su conjunto y, en suma, a su ascendiente sobre los fieles.

En lo que podía afectar a todo el pueblo, sabemos que los fieles acudían al Convento a ganar indulgencias a principios del siglo XVI. Y al margen de esta gracia espiritual, otras ocasiones como las *misas nuevas* de los religiosos conventuales, y la genérica y simple *devoción*, motivaban la afluencia de hombres y mujeres.

Cierto fragmento del Capítulo General de la Orden celebrado en Sevilla en 1511 nos proporciona una rica información al respecto. Muestra cómo los fieles acudían allí casi a modo de peregrinación, y cómo pasaban en el Convento jornadas enteras, o al menos el día con su noche, pernoctando y comiendo en la casa. El Capítulo se vio obligado a afrontar los efectos que causaba en la observancia regular esta convivencia con los laicos –sobre todo, cuando se trataba de mujeres–, y la solución que se arbitró optó por no perjudicar la función del Convento como centro de atracción de fieles, al tiempo que se fijaban fórmulas

⁷⁹ F. DE RADES Y ANDRADA: *Chronica ...*, fol. 83v.

para mantener apartados a los freiles de las mujeres, ordenando la clausura de ellos y vedando ciertas horas y lugares para ellas.

Nótese cómo el texto del Capítulo refleja una cierta tensión entre, de un lado, la norma dada por la “primera Definición” que prohíbe la entrada de mujeres al Convento, y de otro, el pragmatismo de los religiosos de la casa, con sus alegaciones (“platicóse en el Capitulo...”)⁸⁰, que hicieron buscar finalmente un camino intermedio que no desalentase las devociones de los fieles pero salvaguardara la honestidad de la comunidad:

“Platicóse en el Capitulo çerca de la primera definición que habla que en el Convento no entren mugeres, porque de poco tiempo acá parece que yvan al dicho Convento *a las misas nuevas* de algunos religiosos o *por sus devoçiones* [e] a *ganar las yndulgençias*. Fue acordado que como quiera que a las dichas mugeres no se les vedase entrada, que mandavan que en aquellos dias el dicho Prior y Soprior recogiesen a los religiosos a la oservançia regular, por manera que se urtase la habla y conversaçion. E si algund religioso oviese de hablar a alguna dellas, fuese con liçençia del Prior o en su absençia al Soprior, e si se la otorgase fuese con un conpannero ançiano. Y que las dichas mugeres ayan dentrar una ora despues del sol salido y salgan otra antes que se ponga. Y por estar el dicho Convento apartado de poblaçion las dichas mugeres no ternyan do yr a posar ni qué comer, acordóse que para estos tales dias les sennalasen un lugar en el dicho Convento donde coman y estén, el mas onesto y

⁸⁰ El texto, sin hacerlo explícito, sugiere un diálogo entre intervinientes procedentes del Convento y otros miembros de la Orden ajenos que defienden las Definiciones. Los primeros exponen las situaciones producidas y las necesidades reales que hay; por ejemplo, aunque se recuerda la prohibición de dejar entrar mujeres, se les permitirá hacerlo siempre que no pasen la noche en el Convento (saldrán de él antes de ponerse el sol); pero como en realidad no es posible que se aposenten en un lugar poblado cercano, se termina decidiendo cómo alojarlas salvaguardando la clausura, siempre fuera de los lugares reglados.

Leyendo otros folios del auto capitular, se aprecia que en las “pláticas” del Capítulo General referidas intervenían religiosos que habían acudido a Sevilla, así como el Sacristán, el Prior, etc. Por ejemplo, más adelante se trataría el tema de los libros de los religiosos del Convento que morían, si debían quedar en manos del Sacristán o pasar a ser propiedad del Convento. El texto refiere en estilo indirecto las intervenciones de los implicados: “... del Convento fue dicho por parte de los religiosos dél...”, “... y por parte del dicho Sacristan fue dicho que ...” (1511, marzo 8, Sevilla. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 20r).

aparegado que pudiere, y que no las consientan andar ni estar por (...) Refitorio, dormitorio, capitulo y çeldas y enfermeria”⁸¹.

En todo caso, puesto que se consentía el acceso de seglares al Convento, se trataba de poner condiciones para que no alteraran a los religiosos, para que se mantuviera el silencio regular, y en suma, para que los hombres y las mujeres que llegaban allí y llevaban consigo sus costumbres no arrastraran a los freiles a la secularización. Las normas del Capítulo General de Sevilla de 1511, en concreto, se ajustan en sus fines a un patrón básico muy común en las prescripciones disciplinares emanadas de la Iglesia en la Edad Media: se buscaba separar lo sagrado de lo profano; o al menos, impedir que se desdibujaran las diferencias entre el modo de vida religioso y el profano. Al parecer, las gentes de la zona subían al Convento con músicos e instrumentos, cantaban y bailaban. Celebraban fiestas, en suma, igual que es de suponer que lo harían en las fiestas religiosas de sus parroquias. Y un motivo de especial jolgorio lo constituían las misas nuevas de religiosos profesos; incluso la disposición del Capítulo sevillano deja entrever la general tolerancia que existía respecto a estas fiestas de primera misa, pero prohíbe esas expansiones en el Convento de Calatrava en aras del silencio regular, responsabilizando de ello al Prior –o al Subprior, en su ausencia–:

“Otro si fue acordado que por quanto se permitía la entrada a las dichas mugeres y otras personas seglares, encargaron al dicho Prior y Soprior que no consintiesen que en ningund tiempo, *aunque fuese por misas nuevas*, anduviesen truhanes ni atanbores diziendo chançonetas, ni canten ni baylen, sino que tengan todo silencio”⁸².

⁸¹ 1511, marzo 8, Sevilla. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 12r.

⁸² 1511, marzo 8, Sevilla. A.H.N., OO.MM., Ls. Mss. O. Ctva., Cód. 813 B, fol. 12r.

En las primeras décadas del siglo XVI se intensificó la promoción del Convento en la línea de las indulgencias concedidas a sus devotos, y es de suponer que entonces se convertiría en un lugar aún más frecuentado.

Algunas personalidades de la Orden contribuyeron particularmente a todo ello. Una iniciativa en este sentido se debió al comendador mayor frey García de Padilla (1523-1542), quien fundó y dotó en el Convento una capilla en honor de la Virgen y de San Bernardo, vinculados entre sí en la dedicación –respondiendo al papel del santo de Claraaval en la difusión de la devoción a María–. Era la “*Capilla de Nuestra Señora de Sant Bernardo*”. Don García se preocupó de conseguir indulgencias para sus visitantes: ganarían “muchas” quienes acudieran a orar allí en las tres Pascuas del año y rezaran, en concreto, un *Pater Noster* y un *Ave Maria*⁸³.

Sería extraño que la gente no hubiera aprovechado la oportunidad de beneficiarse de tales remisiones de penas. Y por otro lado, hay que deducir que el contacto entre los habitantes del entorno del Convento y los religiosos residentes en él sería frecuente, pues tampoco resultaría natural que, si el pueblo no acostumbraba a ir a la iglesia del Convento, el comendador mayor hubiera intentado introducir una práctica totalmente insólita.

Por otra parte, el cronista calatravo frey Francisco de Rades y Andrada afirmaría en 1572, a propósito de la capilla conventual de *Santa María de los Mártires* –la mencionábamos más arriba al estudiar las advocaciones marianas--, que le “tiene mucha deuocion toda la gente de aquella tierra”⁸⁴. Pudiera ser así en aquel momento, pero ignoramos cuál era la situación un siglo antes.

Los maestros sepultados allí, junto con el oficio coral de los freiles del Convento (las Definiciones ordenaban celebrarlo devota e íntegramente, de día y de noche, y fijaban que siempre debía haber un mínimo de veinte clérigos además

⁸³ F. DE RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara*, fol. 9v.

⁸⁴ F. DE RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara*, fol. 10r.

del Prior, precisamente para garantizar la celebración de los oficios divinos⁸⁵) y su atractivo para los fieles, y particularmente las indulgencias que, al parecer, fueron abundantemente concedidas a los que oyeran misa en la Capilla de Santa María de los Mártires, podrían resultar un conjunto de buenas razones para desplazarse hasta la iglesia y a la citada capilla en especial.

Las indulgencias, concedidas por León X (1513-1521) y equiparadas a las que obtenía todo aquél que visitara el “sancto sepulcro de Nuestra Señora Trans torrentem Cedron” en Jerusalén⁸⁶, podían beneficiar a cualquiera de los fieles que se encontraran asistiendo a la celebración eucarística en la Capilla si eran días de fiestas de la Virgen o se trataba de la fiesta de San Bernardo (20 de agosto), aunque parece que con ellas se trataba de atraer también al clero, pues no sólo beneficiaban a quienes la oyeran, sino también a quienes dijera la misa allí⁸⁷.

Era un hecho la potenciación de capillas en la iglesia del Convento como lugares santos, fuente de beneficios para aquellos que las visitaran, rezaran y asistieran a los oficios divinos. Ello no podía dejar de alcanzar al pueblo de la zona. Y además, coincidían los momentos vinculados a la indulgencia con las celebraciones que ya de por sí eran más solemnes para todos: las tres Pascuas y

⁸⁵ Así lo establecían las Definiciones dadas a la Orden de Calatrava en 1468 por el abad Guillermo II de Morimond en su capítulo 21. Debía de ser muy exigua la comunidad entonces, o demasiado fluctuante en su número, ya que se insistía en la residencia “*continue* ad minus viginti fratres conventuales cum priore *continue*”. Y se establecía que, de no reunirse ese número en un plazo de dos meses desde la promulgación de las Definiciones, el Maestre debía recibir y dar el hábito a jóvenes idóneos.- Ed. Joseph F. O’CALLAGHAN: “‘Definiciones’ of the Order of Calatrava enacted by Abbot William II of Morimond, april 2, 1468”, pp. 247-248. *Cfr.* E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 156, n. 155. Cita también el fragmento de las mismas *Definiciones* de 1468 sobre el número mínimo de religiosos residentes en el Convento, pero como capítulo XXII.

⁸⁶ Se trata de la basílica en Getsemaní donde ya a fines del siglo V se veneraba el sepulcro de la Virgen; en este lugar se concentraban celebraciones en honor de la *Dormición* de la Virgen (fiesta obligada en todo el Imperio a fines del siglo VI) entre el 13 y el 17 de agosto.- P. JOUNEL: “El culto de María”, en A.G. MARTIMORT (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1992, p. 1.025.

⁸⁷ F. DE RADES Y ANDRADA: *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara*, fol. 10r.

las fiestas de la Virgen. A ellas se añadía la festividad de San Bernardo, que se vería así más solemnizada en el ámbito particular del Convento, si no podía serlo en todo el señorío.

La Orden de Calatrava tenía una disposición favorable a permitir y fomentar la presencia de los cristianos del señorío en el Convento. Y además, como se ha sugerido, parece que procuró promover el culto a sus santos. Seguramente tuvo más éxito en lo primero que en lo segundo: la presencia de gentes del territorio en la casa conventual calatrava debió de ser frecuente, y en cambio no constatamos que la devoción a San Benito, a San Bernardo ni, menos, a San Raimundo de Fitero, hubiera calado mucho en el señorío.

Es probable que las palabras empleadas por el último maestre, frey García López de Padilla, en la exposición de motivos de su carta de donación hecha a favor de los conventuales en enero de 1489, su último año de vida, resuman bien el sentir de fondo de los miembros de la Orden hacia la casa, y en cierto modo también la mentalidad de los seculares respecto al Convento:

“... e porque desde el principio e fundaçion desta horden acá nuestro Sennor fue y es servido en la yglesia de nuestro Convento, donde sienpre el serviçio divino de noche e de dia muy devotamente es çelebrado por el Prior y freyles que en él han estado e están de contino; e porque aquella Casa es miembro prinçipal e cabeça de nuestra Orden, donde tenemos mucha devoçion e devemos tener mas cura y cuydado por ser cosa espiritual que de lo tenporal; e porque avemos voluntad de fazer bien e merçed aquella Casa e al Prior e freyles (...) porque con menos nesçesidad e mayor sostenimiento tengan mayor cargo de servir a Dios nuestro Sennor e de rogar por nuestra vida e por nuestra anima...”⁸⁸.

Es posible que esta percepción esencialista del Convento como substrato espiritual de la Orden (en el que la institución y sus miembros más secularizados, como decíamos, quizás encuentran la justificación de su existencia aún a

⁸⁸ 1489, enero 1, Almagro. A.H.N., OO.MM., Ctva., Secc. Diplomát. Carp. 469 P, núm. 370.

comienzos del XVI) fuera la más relevante, en realidad, a la hora de influir en la religiosidad de la milicia. En las palabras transcritas, el maestre sugiere cierta nostalgia de la autenticidad que el Convento representa, y por ello, se muestra convencido de que viene a ser “la mejor parte” en la Orden, sobre lo que han de tener todos sus miembros “mas cura y cuydado por ser cosa espiritual”. Sinceramente confiados en la *función social de la plegaria* benéfica para todos los demás, quizás las dignidades seculares, los caballeros y comendadores sientan que en el Convento radica de algún modo la redención de las ambiciones, poderes y vanidades que naturalmente marcan sus vidas.

Para los cristianos de la zona, probablemente el Convento de Calatrava juega un papel similar. Vendría a ser percibido como los cenobios del monacato clásico, cuyo papel en la sociedad no era sólo colonizador ni cultural, ni evangelizador; más importante que todo lo demás, lo que destacaba y se apreciaba era la función de los monasterios como lugares de atracción de los favores de Dios y vía ascendente de comunión salvadora con Él. Por ello no podría dejar de notarse la influencia del Convento de Calatrava como foco de espiritualidad en el señorío: parece entenderse bien que el servicio a Dios queda asegurado por ese oficio divino devotamente celebrado de día y de noche, actuando a modo de cobertura espiritual para todo el pueblo.

Quizás –insistimos en que es una hipótesis– era todo ello lo que primaba en la percepción de las gentes. Reduciendo al Convento a su pura esencia. Haciendo abstracción de lo circunstancial, de las debilidades humanas cometidas por los conventuales; y de las conductas que los propios seculares pudieran provocar frecuentando el recinto claustral, y que fueran secundadas por los freiles. Y con independencia de que, además de actuar como soporte y foco espiritual, representara el poder, el control y la exacción (condición compartida con los palacios maestrales en Almagro, la casa del gobernador del Campo de Calatrava después, el comendador correspondiente, etc.).

El Convento de Calatrava ejerció su influencia espiritual sobre el espacio del Campo de Calatrava; pero al parecer se trató de una influencia centrípeta, en cuanto que sus resultados se apreciaban sobre todo en el propio Sacro Convento, en su iglesia que recibía fieles devotos cuya presencia se dejaba notar finalmente en todo el complejo conventual, y no siempre con el decoro debido. A nuestro modo de ver, la proyección hacia el exterior quedaría más bien en un segundo plano: los fieles del señorío que fueran devotos de la Virgen de los Mártires, o aquellos que sintonizaran con la espiritualidad benedictino-cisterciense, se veían impelidos a acudir al Convento (y además se fomentaba que lo hicieran), pues en sus propias iglesias parroquiales parece que no era mucha la huella del carisma espiritual de la Orden de Calatrava, aunque sí de sus emblemas⁸⁹. Por otro lado, los ideales de caballería cristianizada no tenían ya mucha cabida en el final de la Edad Media, pero el belicismo puesto al servicio de Dios desde una forma de vida regular aún impregnaría todo el recinto y las dependencias del Sacro Convento con la iconografía y los símbolos de la milicia, lo que podría satisfacer los gustos de aquellos que, quizás por su extracción social (hidalgos), se pudieran ver atraídos por estas formas de distinción socio-religiosa (igual que existían cofradías de caballeros, normalmente bajo la advocación del apóstol Santiago).

⁸⁹ La distancia entre el laicado y el Convento, con espiritualidades diferentes en sus respectivos ámbitos, parece retrotraernos a la época del monacato más clásico que, aún resultando tan atrayente para los seculares, se mantenía como un ideal inalcanzable de perfección. Nada similar a una “orden tercera” encontramos en las tierras de la Orden de Calatrava, de modo que los laicos dispusieran de algún cauce para participar de los beneficios e ideales espirituales de la milicia, pero sin profesar en el Convento. Los caballeros de la Orden, por su parte, debían ser hidalgos. Así que podría concluirse que se fomentaban las visitas de los vasallos laicos al Convento, pero la Orden no pretendía teñir de su propia espiritualidad la vida religiosa de aquellos vasallos. Cuando ejercía su capacidad normativa y correctora en lo eclesiástico, se atenía a las pautas habituales de las comunidades parroquiales bajo jurisdicción del prelado ordinario, sin que en los aspectos de espiritualidad y devociones notemos diferencia por tratarse del señorío de una Orden militar.

2.3. OTRAS VÍAS DE INFLUENCIA ESPIRITUAL DE LA ORDEN SOBRE LOS FIELES DEL SEÑORÍO.

No se puede terminar la exposición sobre las devociones de las gentes en cuanto tengan que ver con la Orden de Calatrava, sin una referencia a otras vías de influencia espiritual de la milicia sobre las gentes del señorío.

Las visitas eran, desde luego, un instrumento poderoso de proyección de influencia de la Orden, con sus inspecciones, corrección, normas improvisadas para la ocasión o establecidas de antemano...

Además, a través de las iglesias parroquiales, que son el cauce natural y frecuente del ejercicio de las prácticas de piedad de los fieles, los freiles clérigos que tuvieran a su cargo el curato no podrían por menos de impregnar del estilo de la propia Orden algunas celebraciones. Piénsese en el rezo del oficio divino, las horas canónicas a las que el pueblo sabemos acudía –al menos, seguramente, el rezo o canto de tercia previo a la misa mayor de domingos y fiestas–, que los freiles calatravos debían hacer siempre con su manto de coro puesto.

Al margen de las cruces de Calatrava y otros signos reproducidos en las manifestaciones iconográficas, en los paramentos y modos de adornar y vestir el altar y el resto del templo⁹⁰, también las vestiduras e insignias litúrgicas⁹¹ recordaban la condición calatrava de las iglesias.

⁹⁰ *Vid. supra* la parte dedicada a estos elementos del templo *vestido*.

⁹¹ *Vid. supra*: “Ornamentos: vestiduras litúrgicas”.

Por otro lado, la autoridad de los comendadores sobre las iglesias constituye al menos un marco para el desenvolvimiento de la vida parroquial, con independencia de que, según épocas y personas, esa autoridad fuera ejercida realmente o de un modo más bien teórico. No puede olvidarse tampoco que los comendadores tenían el derecho del cobro de las penas de juegos de dados y naipes (tal como se recoge en los inventarios incluidos en las visitas a las encomiendas, entre 1471 y 1510 por ejemplo), lo que suponía intervenir en el control de la moralidad.

Así, ha de partirse de la potestad de los comendadores sobre los templos parroquiales, sus clérigos y bienes (por más que resulte ser un anacronismo ya en los primeros años del siglo XVI, sobre todo).

Y después, han de examinarse los indicios de la vinculación devocional de los comendadores con estas iglesias: sus donaciones, eventualmente sus legados y encargos de rezos o misas *pro anima* a estos templos (y no sólo al Convento de Calatrava), etc., supondrán puntos de contacto en el terreno de la espiritualidad entre feligreses de iglesias y comendadores que las tutelan.

2.3.1. Las competencias de los comendadores calatravos sobre las iglesias, marco para la influencia espiritual de la Orden.

La autoridad de cada comendador estaba presente en los asuntos de las iglesias. Sin embargo, parece que a veces sus responsabilidades eran más teóricas

que reales (piénsese en que el absentismo estaba bastante generalizado) y, en ocasiones, se les atribuían de forma subsidiaria.

En todo caso, el comendador era el beneficiado de la iglesia parroquial de la villa cabecera de su encomienda en muchos casos; entonces, el cura o rector no era sino un asalariado suyo, al que él con frecuencia tenía el derecho de designar⁹²; además, solía percibir el pie de altar y diversos diezmos⁹³. Y a menudo se entiende que también compete a los comendadores no sólo la provisión del cura, sino también de los capellanes⁹⁴, funciones que, al parecer, desarrollan de forma personal y activa.

He aquí un esquema de algunas de las correspondencias documentadas entre comendadores y templos parroquiales: a partir de 1500 aproximadamente, es documentada explícitamente para los comendadores su condición de *beneficiados* de la iglesias, condición que fundamenta e implica los demás derechos. Antes de

⁹² “Tiene mas que le pertenece poner cura en la yglesya de la dicha vylla”, en el inventario de los derechos y bienes del comendador de Valdepeñas.- 1509, noviembre 15, Valdepeñas. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 22, fol. 9v. También el comendador de la encomienda –aún– de Calatrava la Vieja tenía como uno de sus derechos el “poner el cura en la yglesia de Carrion como beneficiado de la dicha yglesia” (1510.Ibid., Leg. 6.110, núm. 23, fol. 82r). Por estos años, es habitual contemplar como opcional el concurso del comendador para otorgar a los clérigos –cura o capellán– el título o provisión necesarios, en lugar de la Corona (por ejemplo, el comendador mayor en la iglesia de Agudo: 1510, junio. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 30, fol. 139; o el comendador de Castellanos en la iglesia de Calzada).

⁹³ Referidos en los inventarios de pertenencias (bienes, derechos) de diversas encomiendas. Vid, por ejemplo, los diezmos de las viñas que estén en término de El Turrillo, y el diezmo de pollos, ansarones y lechones, así como “la mitad del pie de altar de Carrion” todo ello inventariado dentro de los derechos del comendador de Calatrava y El Turrillo.- 1471, octubre 28, encomienda de Calatrava. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 72v. Cfr. E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media*. Consúltese en este trabajo la parte dedicada a las percepciones económicas, dentro de los problemas de la jurisdicción eclesiástica compartida entre la Orden y el arzobispado de Toledo.

⁹⁴ La capellanía que había dejado dotada en Corral de Caracuel un clérigo, Diego García Zamorano, que había sido cura en la villa (parece que era secular), tenía como capellán a frey Vicente (freile calatravo), que había sido provisto como tal por el comendador. 1510, julio, Corral de Caracuel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 32, fols. 187-189.

aquella época, los datos son más parciales (se expresa el derecho del comendador a percibir el pie de altar de determinada iglesia, por ejemplo, o a vigilar los ingresos y gastos de los bienes del templo), pero apuntan a la misma realidad. Hay comendadores que carecen de aquella condición de beneficiados, lo que no implica que no exista una iglesia en su encomienda; ahora bien, esa iglesia, era normalmente el tipo de pequeña iglesia o ermita sin carácter parroquial, a modo de oratorio, en encomiendas cuyo núcleo consistía en una dehesa; un ejemplo se da en Herrera (originariamente, el nombre se debía al castillo de Herrera; es una dehesa en término –a fines del siglo XV– de Corral de Caracuel). La inspección de la casa del comendador inserta en la “visitaçion” de 1471 cita y describe esa iglesia (por fuentes posteriores sabemos que es la iglesia de San Benito⁹⁵), de cuyos ingresos no hay rastro en la posterior relación de posesiones, por ejemplo no figura entre las rentas y derechos pie de altar alguno, prueba de que no es parroquia:

“... e un poco desviado del castillo de la dicha casa esta una yglesia pequenna enlusida con su patio enfrente e sus puertas de pino y ella cubierta de madera parda e teja e con la ymagen de la Vergen Maria e otras tres ymagenes”⁹⁶.

Véase, en todo caso, cuáles eran las iglesias parroquiales que dependían de cada encomienda y, por lo tanto, de su titular:

⁹⁵ 1502, febrero 20, Almagro. Ibid., Leg. 6.110, núm. 2, fol. 68.

⁹⁶ 1471, octubre 24, Herrera. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 65v.

COMENDADORES BENEFICIADOS E IGLESIAS PARROQUIALES

O comendadores perceptores de su pie de altar y parte de sus diezmos, y con autoridad para intervenir en la elección del clérigo y la fiscalización del gasto

Comendador		Iglesia
Comend. de Alcolea	—>	Picón
Comend. de Almagro	—>	Almagro
		El Moral (discutido su derecho al pie de altar)
		Valenzuela
		Granátula
Comend. de Almodóvar del Campo	—>	Almodóvar del Campo
		Tirteafuera
Comend. de Cabezarados	—>	Cabezarados
Comend. de Calatrava la Vieja	—>	Carrión
Comend. de Caracuel y Corral de Caracuel	—>	Caracuel
		<i>Corral de Caracuel</i> (no beneficiado; sí elige capellán)
Comend. de Castellanos	—>	Calzada
Comend. de Daimiel	—>	Daimiel
Comend. de Malagón	—>	Malagón
		Porzuna
Comendador Mayor	—>	Agudo
		Abenójar
		Cañada El Moral
		Corral de Caracuel
Obrero	—>	Villamayor
		Argamasilla
Comend. de Piedrabuena	—>	Piedrabuena
		Luciana
		Puebla de Don Rodrigo
Comend. de Pozuelo	—>	Pozuelo
		Miguelturra
		Torralba
Comend. de Puertollano	—>	Puertollano
Comend. de Valdepeñas	—>	Valdepeñas
Comend. de Villarrubia	—>	Villarrubia

La presencia efectiva del comendador, y por lo tanto, su figura como cauce de transmisión de una influencia espiritual calatrava en los feligreses parroquiales,

no constituyen certezas, ni mucho menos; pero sí, al menos, interrogantes cuya respuesta dependerá de cada caso. No cabe presuponer de entrada la falta absoluta de contacto entre el comendador y las iglesias y demás centros religiosos de los lugares de su encomienda. Tenía una serie de responsabilidades, y nunca se le negaron ni excusaron en la mentalidad calatrava (según la muestran los visitantes con sus mandatos y normas). Y sabemos que hubo ocasiones en que se acordaron de favorecer a los templos de las villas que les pertenecían como señorío.

En todo caso, si prodigaban su presencia y actuación, los concejos –y las iglesias– se verían obligados a guardarles “todas las honras, graçias y preminencias que le son debidas”, como recordaban los visitantes en relación con el comendador de Malagón y de Porzuna, frey Pedro de Aguayo, dirigiéndose a los alcaldes y regidores del último lugar⁹⁷. Esto incluía su honra y preeminencia como beneficiado de las iglesias. Y ello no podría dejar de afectar de algún modo a la sensibilidad religiosa de las gentes, como un tamiz a través del cual percibirían lo sagrado a la vez que se intensificara su conciencia de pertenecer al señorío de la milicia.

Una prueba de que en muchos casos ejercerían efectivamente su derecho de intervención sobre las iglesias, al menos en cuanto al nombramiento de los clérigos y en cuanto al control de los gastos, es que los miembros del concejo de Puertollano se sintieron agraviados cuando los visitantes de 1510 les mandaron observar esas preeminencias del comendador: no elegir capellán para la iglesia sin su licencia (y la del prior), y no hacer gasto alguno del dinero de la iglesia sin licencia del comendador (o del prior en su ausencia). El procurador del concejo presentó ante los visitantes una queja formal frente a lo que consideraron una imposición que iba en contra de los derechos y costumbres del concejo⁹⁸, a pesar

⁹⁷ 1510, julio, Porzuna. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 28, fol. 275r.

⁹⁸ 1510, mayo, Puertollano. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 20a, fols. 292-295.

de que dicho comendador de Puertollano es definido como beneficiado de la iglesia parroquial⁹⁹, lo que demuestra que esa facultad atribuida a los comendadores, de fiscalizar los asuntos de la parroquia, no era meramente honorífica; y además, por otro lado, la queja del concejo de Puertollano pone de manifiesto que los receptores de los mandatos de los visitadores calatravos los tomaban en serio; los mandamientos de los visitadores eran percibidos como una legalidad que debía observarse.

Los visitadores se referían a menudo a la autoridad del comendador para dar licencia al mayordomo de la iglesia en lo que requiriera realizar cambios – gastos, sobre todo– en la estructura del templo o su ajuar, más que a la necesidad del permiso del cura; con todo, en sus mandamientos los inspectores calatravos sí recomendaban obtener el “consejo del cura”. Es bastante habitual la fórmula siguiente, incluida al final de los mandamientos dirigidos a los mayordomos de los templos parroquiales: los gastos en los reparos y cosas necesarias para la iglesia deben realizarlos

“con acuerdo y parecer del comendador e por mandado de los alcaldes e regidores e con consejo del cura”¹⁰⁰.

Dejando aparte al cura, caben variaciones en cuanto a la responsabilidad que se atribuye a los otros dos polos de autoridad, el concejo y el comendador. Así, encontramos también la modalidad según la cual es el comendador quien de forma más cercana controla la gestión realizada por el mayordomo de la iglesia parroquial, empezando por su elección, y el papel de los oficiales del concejo es secundario. Así, en la visita de 1493, al terminar de tomar las cuentas al mayordomo de a iglesia de Santa María, en Caracuel, los visitadores hicieron numerosas referencias al papel supervisor del comendador (el de Caracuel y

⁹⁹ Ibid., fol. 290r.

¹⁰⁰ 1491, abril 8, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 9, fol. 182v.

Corral de Caracuel), don Álvaro de Silva: le encargaban la buena elección del nuevo mayordomo; éste debía recibir del anterior todo lo concerniente a los bienes del templo, bajo vigilancia del comendador; y el nuevo mayordomo debería realizar siempre sus gastos con el *mandamiento del comendador* y con el parecer de los alcaldes y del cura¹⁰¹.

Hay que decir que no se trata, ni mucho menos, de lo más frecuente. Seguramente el caso concreto responde al interés por la iglesia de este comendador concreto, Álvaro de Silva, y a su particular cercanía y residencia efectiva en la encomienda. Incluso tenemos constancia de que se preocupó generosamente de impulsar la construcción de la nueva iglesia parroquial de Santa María de la Encarnación de Corral de Caracuel¹⁰². De hecho, una fórmula habitualmente incluida en la mayor parte de las visitas, dirigida a los concejos, es aquella que insiste en que los visitantes encomiendan al concejo la iglesia, sus bienes y *el nombramiento de su mayordomo*.¹⁰³

En efecto, muchas veces era a los oficiales concejiles a quienes atribuían los visitantes la mayor carga de responsabilidad sobre los templos parroquiales, en exclusiva o no. Así, tras visitar la iglesia de Santa María de Alta Virtud en Bolaños, en 1491, ordenaron al mayordomo Juan de Añavete realizar sus gastos con el mandamiento de los alcaldes y los regidores de la villa y con el consejo del cura¹⁰⁴.

Y cabía una situación intermedia, aunque siempre teniendo en cuenta la triple autoridad proyectada sobre los templos y sus bienes, es decir, la autoridad a)

¹⁰¹ 1493, enero 14, Caracuel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 13, fol. 56v.

¹⁰² Hizo una limosna substancial en 1506, aunque compartida con otro calatravo ilustre, consistente en la suma de 53.333 mrs. para “enpeçar a edificar de nuevo” la iglesia.- 1510, julio, Corral de Caracuel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 31, fol. 179.

¹⁰³ Por ejemplo, *vid.* 1502, marzo 20, Villamayor. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 12, fol. 96r.

¹⁰⁴ 1491, abril 2, Bolaños. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 8, fol. 162r.

del concejo; *b*) del comendador, y *c*) del cura. Así se aprecia en la visita de la importante iglesia de Daimiel: el visitador conmina al mayordomo parroquial (nombrado por el concejo¹⁰⁵) a realizar sus gastos con el mandamiento de los alcaldes y los regidores, firmado y fechado, y a darles cuenta –sólo a ellos– de todo lo que ingrese y gaste; pero si se ha de vender algún bien que sea propiedad del templo, entonces habrá de contar no sólo con el mandato de los alcaldes y regidores, sino también con el acuerdo de los clérigos y el sacristán y con el “paresçer del comendador e consejo”¹⁰⁶.

Se aprecia en el último caso que, en efecto, la Orden, a través de los visitadores, realmente solía cargar la responsabilidad máxima sobre los oficiales concejiles –además, eran ellos los que elegían al mayordomo de la iglesia–, pero aparte de la gestión ordinaria e inmediata, controlada por los alcaldes, se remitía al acuerdo y parecer del comendador cuando había que decidir sobre la venta de algún bien de la iglesia, y también para realizar gastos extraordinarios. Un ejemplo de esto se encuentra en la iglesia de Santa María Magdalena de Malagón, cuyo mayordomo se quejó a los visitadores porque, según él, había gastado un dinero durante ciertos días en servicio de la iglesia, que se le adeudaba; los inspectores calatravos no quisieron decidir nada sobre el caso, sino que lo remitieron “*al comendador e al conçejo*, para que ellos averiguen lo que el dicho mayordomo ha de ser satisfecho por su trabajo”¹⁰⁷.

En general, parece que se respetaba formalmente la autoridad del titular de las encomiendas sobre las iglesias, pero se esperaba que el control efectivo lo

¹⁰⁵ 1491, abril 11, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 8, fol. 168r.

¹⁰⁶ La frase entrecomillada había sido añadida al margen, en el libro de la visitación (lo cual también resulta significativo, como si se tratara de una fórmula pero no muy relacionada con la realidad).- 1491, abril 11, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 8, fol. 167v.

¹⁰⁷ 1491, julio 3, Malagón. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 11, fol. 252r.

realizaran los **oficiales concejiles**. A veces, la fórmula utilizada por los visitadores parece minimizar el papel de estos últimos en favor del comendador de la Orden, pero si se lee con atención se aprecia que sólo aparentemente se guarda la preeminencia protocolaria del segundo, pues incluso se prevé como habitual su ausencia del lugar. El mandato dirigido por los visitadores al mayordomo del templo de Santa María la Mayor, en la localidad de Villamayor, es un ejemplo de esto, aunque en este caso la encomienda es la Obrería (encomienda de Argamasilla y Villamayor): conminan al mayordomo a realizar los gastos siempre con el *parecer y consejo del Obrero*, “sy en el Argamasylla o en este lugar se fallare, como beneficiado de la dicha yglesia”, y con el mandamiento de alcaldes y oficiales, incluyendo día, mes, año, cuantía del gasto, persona a la que se libra y para qué se libra¹⁰⁸.

En algunos casos no muy frecuentes, los visitadores vienen a admitir que es finalmente el **cura** quien en realidad se ocupa de las decisiones sobre la administración de los bienes del templo parroquial, aunque formalmente se requiera la firma de los oficiales del concejo. Así, los visitadores de 1510 a Luciana, tras ordenar al mayordomo de la iglesia y al concejo que se atengan al acuerdo y el parecer del comendador de Piedrabuena, como beneficiado del templo de Luciana (frey Perseval Méndez), introducen la salvedad de que esto se haga si el comendador se encuentra en la villa; en su ausencia, recurrirán al cura de la iglesia. Y si bien todos los libramientos de los gastos quedarán registrados en el libro de cuentas con la firma de los alcaldes, regidores y escribano, también –según indican– ha de figurar la firma del cura¹⁰⁹. Lo mismo se disponía para la iglesia de Puebla de don Rodrigo, cuyo beneficiado era el mismo comendador, el

¹⁰⁸ 1502, marzo 19, Villamayor. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 12, fol. 110v.

¹⁰⁹ 1510, julio, Luciana. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 28, fol. 265.

de Piedrabuena¹¹⁰. Y encontramos bastantes mandatos similares que contemplan la subsidiariedad de la acción y la responsabilidad del cura para cubrir la carencia de la autoridad principal del comendador, si éste no se encuentra en la villa¹¹¹, incluso otorgando al rector parroquial un papel de más importancia (se habla de su *mandado* frente al *acuerdo e paresçer* del comendador)¹¹² y, excepcionalmente, presentándolo como única autoridad necesaria para la autorización de los gastos (aquí, se trata del *prior* de Almadén)¹¹³. Es significativo que, en alguna ocasión, se establezca que en ausencia del comendador firme el cura “en su nonbre”; se ve al clérigo como representante del que en realidad es el beneficiado de la iglesia¹¹⁴.

En otras ocasiones, los visitadores ven conveniente el reparto de atribuciones: al mayordomo de la iglesia de Tirteafuera le mandan contar con el *comendador de Almodóvar* para realizar una serie de obras necesarias en la iglesia de Santa Catalina y comprar objetos del ajuar como un incensario, dos portapaces,

¹¹⁰ 1510, junio, Puebla de don Rodrigo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 30, fol. 145v.

¹¹¹ El mayordomo de la iglesia de Calzada sólo hará gastos autorizados por el *comendador de Castellanos*, como beneficiado de la iglesia; en su ausencia, se atenderá al acuerdo del *prior*.- 1510, marzo, Calzada. Ibid., Leg. 6.076, núm. 21, fol. 211. En las iglesias de Valenzuela y de Granátula, su beneficiado es el comendador de Almagro y con su parecer o acuerdo habrán de actuar los mayordomos; en su ausencia, deberá darlos el prior o cura.- 1510, marzo. Ibid., Leg. 6.076, núm. 19, fols. 338 y 352. El mismo esquema se establece para la iglesia de Villarrubia: el comendador de Villarrubia frey Diego Cabrera, como beneficiado, ha de dar su parecer a los desembolsos, pero en su ausencia lo podrá hacer el prior. Además, sólo con el acuerdo del comendador elegirá el concejo mayordomo del templo, y sólo admitirá clérigos con el título y provisión dados por el titular de la encomienda o por el rey.- 1510, agosto, Villarrubia. Ibid., Leg. 6.076, núm. 29, fols. 301v y 308-309.

¹¹² Por ejemplo, el comendador de Malagón frey Pedro de Aguayo, que era beneficiado de las iglesias de Porzuna (San Sebastián y San Cristóbal), debía prestar su *acuerdo y parecer* para autorizar los gastos de estos templos; pero en su ausencia, el concejo y el mayordomo habrían de contar con el *mandamiento del cura* de Porzuna.- 1510, julio, Porzuna. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 26, fol. 283v.

¹¹³ En Almadén, en 1510. Ibid., Leg. 6.076, núm. 24, fols. 83-89.

¹¹⁴ 1537, diciembre 8, Cabezardos. Ibid., Leg. 6.079, núm. 1, fols. 375r-375v.

unas ampollas...; y en cambio, será con el parecer del *prior de Almodóvar* como encargará el relicario para el sagrario que los visitantes le mandan adquirir¹¹⁵.

Obtenemos la impresión de que, en la práctica, la autoridad de los comendadores sobre las iglesias parroquiales era relegada a los oficiales de los correspondientes concejos en lo que pudiera requerir un seguimiento cercano de las necesidades de los templos. Pero se seguía contando con aquélla como referencia de la máxima potestad de la Orden sobre las parroquias –desde luego, los visitantes apelaban al comendador como garante de ello–, sobre todo cuando se trataba de defender las prerrogativas de la milicia sobre otra jurisdicción, en particular la del arzobispado de Toledo.

Así, cuando el visitador de Daimiel en 1491, Juan de Cuenca, encontró un capellán en la iglesia de Santa María cuya provisión era indebida e ilícita –pues atrevidamente se llamaba “colado por diocesano”–, ordenó a los alcaldes concejiles que no lo tuvieran en la iglesia y le prohibieran decir misa, sin facilitarle el aparejo para ello, hasta que no trajera el título y la provisión de los reyes y la absolución de las censuras en que había caído por celebrar los oficios divinos sin dichas licencia y facultad. Pues bien, ante este conflicto de jurisdicción, el visitador recurre a la autoridad última del comendador de Daimiel, al que *manda* “a questo con todas fuerças anpare e defienda”, pues si no, la iglesia será ofendida y los reyes deservidos¹¹⁶.

Probablemente en muchas ocasiones esta era la realidad: la autoridad más alta sobre el clérigo, el templo y sus bienes, correspondía a los comendadores, pero terminaba siendo honorífica salvando las percepciones de renta; la responsabilidad permanente, entonces, recaería sobre los concejos, en quienes explícitamente la Orden hacía delegación de las iglesias, aunque los oficiales

¹¹⁵ 1510, mayo, Tirteafuera. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 25, fols. 79r-79v.

¹¹⁶ 1491, abril 15, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 9, fols. 190r-190v.

recurrirían a la potestad máxima de los comendadores en cuestiones de gastos especiales y con ocasión de conflictos jurisdiccionales (pero no siempre *motu proprio*, sino cuando fueran exhortados por los visitadores a ponerse en contra de las pretensiones de la autoridad arzobispal). Sin embargo, el conocimiento real de las necesidades de los templos y, por lo tanto, la gestión más cotidiana, debía estar a menudo en manos del cura, quien trataría los asuntos más cotidianos con el mayordomo. Recuérdese, además, que estos clérigos no son absentistas.

La variedad de situaciones posibles sobre este esquema de atribuciones y actuaciones dependería de las actitudes personales de los comendadores –a menudo, ausentes de los lugares–, y aún así, también en el *deber ser* aparecen distribuidas de modo diferente en los mandamientos de los visitadores, en función seguramente de la realidad que les lleva a suavizar sus normas o adaptarlas.

Aparte de las iglesias, los comendadores, junto con los alcaldes de los concejos, tenían que supervisar la gestión económica de los mayordomos de las cofradías, al menos teóricamente, y si era necesario. Por ejemplo, fue el encargo que los visitadores de 1471 hicieron al comendador de Piedrabuena frey Pedro Carrillo; puesto que aquellos no habían hallado en la villa a los mayordomos de las ermitas de San Antón y de San Andrés y no habían podido examinar sus cuentas, ordenaron hacerlo más tarde a los alcaldes de Piedrabuena con el comendador: “... al cual cometemos que reçiba e tome las dichas sus cuentas”¹¹⁷. Más adelante, se les adjudicará la “preheminençia” de fiscalizar la gestión económica de cualquier institución o asociación (junto con las ermitas, piénsese en las hermandades y en los hospitales, así como en las fundaciones de capellanías): “tiene preheminençia el dicho comendador mayor o su alcalde mayor o teniente de tomar las cuentas del conçejo e yglesya e hermitas e depositeos e otras qualesquier cuentas”¹¹⁸.

¹¹⁷ 1471, octubre 26, Piedrabuena. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 73v.

¹¹⁸ 1538, noviembre, Agudo y Abenójar. Ibid., Leg. 6.079, núm. 16, fol. 355r.

También entraba en sus competencias, al parecer, el velar por el buen funcionamiento de las capellanías de las Ánimas del Purgatorio, esas fundaciones piadosas colectivas y anónimas que en tantos lugares existían; al menos, de un modo indirecto, si no en los aspectos de gestión cotidiana. Al menos, en Almodóvar del Campo el comendador había nombrado a uno de los vecinos de la villa como *patrón* de la capellanía, y era a éste a quien los visitadores generales encargaban el cumplimiento de las memorias, la supervisión del capellán, el control de los ingresos y las rentas de las heredades, etc., una tarea en la que estaría asistido por el prior de la villa y los alcaldes y regidores de Almodóvar¹¹⁹.

* * *

Sin embargo, a efectos de rastrear la influencia de la Orden en la religiosidad del pueblo, en este caso a través de los comendadores, más que fijarse en la autoridad de éstos sobre las iglesias conviene hacerlo en los indicios de su actividad religiosa desarrollada en la parroquia –aunque ésta procede de lo anterior, su potestad sobre la iglesia de la villa cabeza de la encomienda–.

2.3.2. El templo parroquial, espacio de actividad litúrgica de los comendadores.

¹¹⁹ 1510, mayo, Almodóvar del Campo. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 25, fol. 34.

Huellas de la actividad de los titulares de las encomiendas en las iglesias son, por ejemplo, objetos de culto pertenecientes a un comendador, para su uso, pero almacenados en la iglesia igual que los demás elementos del ajuar litúrgico. Y en segundo lugar, donaciones realizadas a la iglesia por el comendador del lugar.

En cuanto al primer indicio, a veces, a través de algunas indicaciones de los inventarios, puede deducirse que el comendador correspondiente –en su caso, clérigo– realiza alguna actividad litúrgica como oficiante en la iglesia parroquial; téngase en cuenta que los pequeños oratorios propios contiguos a la casa del comendador parece que tendían a desaparecer en los cascos urbanos. Sí los documentamos cuando se trata de encomiendas de dehesas, en medio de las cuales está la casa del titular junto con la pequeña iglesia, de Montanchuelos, o también la iglesia de Castellanos, ambas bajo advocación de San Juan, en realidad capillas u oratorios al lado de la casa del comendador. Pueden añadirse iglesias que, próximas a la casa de la encomienda, no eran propiamente capillas del comendador, sino templos para atender a una población muy exigua, progresivamente disminuida, con lo que el primitivo carácter parroquial, si lo tuvieron, se perdió: así, la iglesia de San Benito que estaba cerca de la casa del comendador en la encomienda de Herrera¹²⁰, o la iglesia de Torroba, que también es visitada entre los bienes, rentas y posesiones de la encomienda¹²¹, etc).

En efecto, por ejemplo el inventario de la iglesia parroquial de Santa María, en Daimiel, recogía en 1491 una serie de elementos cuya propiedad estaba adjudicada al comendador, y que conformaban lo necesario para que pudiera

¹²⁰ 1502, febrero 20, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 2, fol. 68r.

¹²¹ 1502, febrero 20, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.110, núm. 2, fol. 68r.

celebrar la misa; se trataba de objetos y vasos de altar, un ornamento –de factura sencilla– y un misal:

“Tres aras con sus corporales, la una destas es del comendador / (...) otros tres calices de plata con sus patenas, el mas pequenno es del comendador/ (...) dos anpollas de plata que son al comendador / (...) otra casulla de lienço blanco con su aparejo, esta es del comendador / (...) otro misal de molde que es del comendador”¹²².

Aparte de las iglesias parroquiales, que sin duda frecuentarían los comendadores cuando se encontraran en las villas correspondientes, en sus casas de aposento, es de suponer que visitarían por devoción las ermitas del entorno. No es descabellado pensarlo puesto que, como abajo se verá, incluso algunos fueron fundadores de ermitas, y en otro caso el comendador tomó a su cargo la administración de un santuario mariano (en Villarrubia), que terminó dotando de diversos edificios a su propia costa. Es decir, los comendadores calatravos no quedarían al margen de las corrientes locales de piedad.

2.3.3. Donaciones de maestros y comendadores a las iglesias y vinculación por encargos piadosos *pro anima*. Comendadores fundadores de ermitas.

¹²² 1491, abril 8, Daimiel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 9, fols. 180v-181r.

Las donaciones de comendadores a las iglesias que dependen de ellos, y a veces a ermitas y –menos– a cofradías del lugar, pueden reflejar una sensibilidad especial de estos caballeros calatravos hacia tales templos y también un sentido de su responsabilidad al respecto, aunque no necesariamente conlleven el contacto frecuente y continuado con tales iglesias. Suelen consistir en objetos, más que en dinero, y siempre valiosos: sobre todo, ajuar para el culto (vestiduras litúrgicas, vasos de altar, recipientes eucarísticos), aunque también bienes de otro género, como bulas de indulgencias, y otros muy prosaicos pero de gran utilidad, como la limosna en metálico destinada al pago de obreros, maestros y ladrillos para reedificar la iglesia. También hay testimonios de construcción de capillas en honor de un santo, o capillas que se ceden para enterramientos de particulares. Cuestión diferente era la gestión de las donaciones: su transferencia, el convertir el material donado en el ornamento, etc., podían verse retrasados por ignorancia, desidia o incluso mala fe.

Un maestro no identificado, ya fallecido en 1471 (don Pedro Girón, probablemente), había dejado una limosna de 15.000 mrs. a la iglesia de Piedrabuena, Santa María, cuyo mayordomo debía cobrar del concejo¹²³. Y el último maestro, don Garci López de Padilla (m. 1489), dejó una limosna peculiar: había mandado edificar dos capillas en la iglesia parroquial de San Jorge en Aldea del Rey y había hecho merced de ellas a “algunas personas” para que las poseyesen: en cada capilla tendrían dos sepulturas junto al altar. Los visitadores de 1493 (que recabaron esta noticia de la visita de 1491) dispusieron que si en dos años no eran ocupadas las sepulturas, quedarían para la iglesia misma, “segund costunbre en la villa de Almagro”¹²⁴.

¹²³ Los visitadores hicieron ese encargo. Al parecer, el maestro dio ese dinero al concejo de Piedrabuena cuando “vino a tomar la dignidad” en satisfacción “por una coyada que se llevó deste dicho lugar”; pero en el testamento del maestro, aseguraban en la iglesia, quedó ordenado al concejo que tales maravedíes fueran para la iglesia.- 1471, octubre 26, Piedrabuena. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.075, núm. 1, fol. 70v.

¹²⁴ 1493, enero 7, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 6.075, núm. 12, fol. 35v.

Ya hubo ocasión de examinar con algún detalle las donaciones hechas por personajes de la Orden consistentes en vestiduras litúrgicas (a propósito de este tema, el de los ornamentos), y también en lo relativo a los objetos para albergar la Eucaristía, así como en general los elementos necesarios para celebrar misa en el altar, incluido el equipamiento y adorno de la propia mesa sagrada (frontal, manteles; vasos sagrados, aras, etc.). Remitimos a lo expuesto bajo esos otros epígrafes¹²⁵.

Puede recordarse algún ejemplo, con todo. Así, sabemos de algunas limosnas hechas a las iglesias de Agudo, Abenójar y Cañada El Moral por parte del que fue comendador mayor de la Orden don Gutierre de Padilla (lo fue hasta 1515). De las tres iglesias era el beneficiado, y parece que se sintió obligado a mejorar sus dotaciones, aunque no debía prodigar su presencia en ellas¹²⁶. Los respectivos inventarios de 1510 recogen la donación: respectivamente consistió en una tela de terciopelo de aceituní para hacer con ella una casulla y una capa¹²⁷, para el templo de Abenójar una casulla de terciopelo aceituní pardillo y de raso morado, con cenefa y su aparejo completo¹²⁸, y un relicario de plata con una cruz encima (es decir, el recipiente para albergar el Santísimo Sacramento dentro del sagrario) para la iglesia de Cañada El Moral¹²⁹. Este personaje calatravo en concreto fue un generoso benefactor para el Campo de Calatrava¹³⁰. También era

¹²⁵ *Vid. supra*, en relación con los ornamentos, y en otro lugar, el altar y los objetos de altar, así como la devoción a la Eucaristía, con el progresivo enriquecimiento ornamental y devoto de los recipientes y utensilios relacionados con ella.

¹²⁶ Los visitantes suelen mandar a los respectivos concejos y mayordomos de estas iglesias que siempre hagan los gastos necesarios para los templos con el consejo, acuerdo o parecer del comendador mayor, como beneficiado de las iglesias, y en su ausencia, de su lugarteniente.

¹²⁷ 1510, junio, Agudo, igl. San Benito. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 24, fol. 114.

¹²⁸ 1510, julio, Abenójar, igl. Santa María. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 31, fol. 167.

¹²⁹ 1510, julio, Cañada El Moral, igl. Santa María. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 27, fol. 222.

¹³⁰ *Vid. infra*.

el beneficiado de la parroquia de Corral de Caracuel¹³¹, y junto con el comendador de la “encomienda de Caracuel y Corral de Caracuel”, dio de limosna una buena cantidad de dinero –ya se ha aludido arriba a ello– para revitalizar la construcción de la nueva iglesia parroquial de aquella villa; la obra, creemos, se había iniciado hacia 1502, aunque desde los dos años anteriores se manejaba el proyecto de hacerla y sustituir así a Santa María de la Paz; pero parece que se detuvo la construcción hasta verse impulsada por la limosna de los comendadores¹³².

El comendador de Almodóvar entre 1487 y 1523, frey Francisco de Rojas¹³³, también hizo donaciones en esta villa (aunque no a la iglesia parroquial): una de aquellas no consistía en un bien material, sino espiritual, pues consiguió una bula de indulgencias para la modesta ermita de San Francisco¹³⁴; además, había dado 1000 mrs. a la cofradía y hospital de San Sebastián¹³⁵.

A veces los comendadores dejaban notar en las iglesias de sus encomiendas sus devociones particulares.

¹³¹ 1510, julio, Corral de Caracuel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 31, fol. 174v. Incluso en este año en que es el beneficiado del templo parroquial de Santa María de la Paz, se le identifica por los visitadores también como beneficiado de la iglesia de Santa María de la Encarnación, que se estaba empezando a edificar en 1506, y que sería después la parroquial en sustitución de la anterior (Ibid., fol. 182).

¹³² La nueva iglesia era Santa María de la Encarnación. Dieron la limosna en 1506, y en 1510 la obra estaba en pleno desarrollo. Los visitadores de este año supervisaron los gastos en obras, ladrillos, maestros, etc., y conminaron al concejo a proseguirla y terminarla con el acuerdo del comendador mayor, como beneficiado de la iglesia.- 1510, julio, Corral de Caracuel. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 31, fol. 179.

¹³³ La cronología en M. CORCHADO SORIANO: *Estudio ... del Campo de Calatrava*, II: *Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*. Ciudad Real, 1983, p. 162.

¹³⁴ En el exiguo inventario de la ermita figura “Una bula de perdones que dio el comendador Francisco de Rojas”.- 1510, mayo, Almodóvar. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 25, fol. 49.

¹³⁵ El destino de este dinero era oscuro cuando en 1510 los visitadores giraron su inspección en Almodóvar. Era un antiguo prioste quien tenía en su poder esa cantidad –y no se hallaba en la villa–, así que los visitadores ordenaron cobrarlos al cabildo, los cofrades y el ahora prioste de San Sebastián, previa averiguación de su paradero (debían hacer justicia y saber la verdad del caso).- 1510, mayo, Almodóvar. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 25, fol. 59.

Podía tratarse de la devoción por algún santo que también gozaba de popularidad entre la gente del lugar, y por ello el medio de honrarlo, donado por el comendador (imagen, capilla) era un obsequio piadoso para los vasallos.

El comendador de Almagro frey Rodrigo de Oviedo, quien debió de morir hacia la segunda década del siglo XVI, había manifestado su devoción a San Silvestre, sintonizando con la existente en la villa (...”con que se obligó de pintar en la dicha capilla [*la historia del santo*] la devoçion que la dicha villa tenia del dicho San Silvestre”¹³⁶), construyendo una capilla en su honor en la iglesia parroquial de San Bartolomé de Almagro¹³⁷. Pero su intención era que en el recinto se pintara la historia de la vida del santo, y esto no lo habían cumplido los herederos del comendador. Los visitantes, alegando que tal como estaba ahora (1534), la capilla quedaba fea y desangelada respecto al resto de la iglesia, dieron un plazo de cuatro meses para que quedara puesta la historia de San Silvestre, en un retablo “o fuera dél, con questé dentro de la dicha capilla lo mas onrrada e devotamente que ser pueda”.

Por otra parte, un comendador de Villarrubia muy devoto de la Virgen hizo construir la ermita de Santa María del Pilar, dentro de la villa pero mantenida como propiedad de la encomienda¹³⁸. Era don Sancho Cabrero¹³⁹. Es interesante destacar el dato de que el mismo fundador quería que todos los sábados se cantara en ella la *Salve Regina*, y así se hacía, en efecto. Así, apreciamos que el comendador ha acometido como obra propia el convertir la mezquita en ermita de

¹³⁶ 1534, agosto 14, Almagro, igl. San Bartolomé. Ibid., Leg. 6.078, núm. 1, fols. 43v-44r.

¹³⁷ Tuvo que pedir licencia al concejo para edificar la capilla.

¹³⁸ Está en la calle de la Corredera, y “solia ser jeme [*sic*] de los moros”. 1539, febrero 20, Villarrubia. Ibid., Leg. 6.080, núm. 1, fol. 234v.

¹³⁹ Su identidad no queda muy clara; el texto habla de él con este nombre (M. CORCHADO lo cita como comendador de Villarrubia y Puertollano, y da la fecha de su muerte, 1545.- *Estudio... del Campo de Calatrava, II: Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*, p. 418). Nosotros hemos documentado a un Diego Cabrera como comendador de Villarrubia durante la visita hecha a esta villa en 1510 (Ibid., Leg. 6.076, núm. 29, fols. 301r-301v.).

la Virgen, darle una advocación, y promover allí el culto a María a través del canto sabatino de esa pieza mariana tan popular, “en serviçio e loor de Nuestra Sennora del Pilar”.

Y en la misma línea, el titular de la encomienda de Fuente del Emperador (ya cerca de los Yébenes) frey Juan Vázquez de Guzmán (1487-1516) había construido una ermita en honor de Santa María Magdalena en la dehesa de aquel nombre. Cuando fue visitada en 1540 se encontraba muy cuidada sobre todo en su interior¹⁴⁰; y el hecho de que ante su retablo y junto al altar se mantuviera encendida la lámpara es una prueba de que los comendadores podían ser los artífices de nuevos focos de devoción que las gentes convertían en permanentes con su concurrencia.

Por último, merece la pena reseñar el dato, aunque tardío, de la devoción del comendador de Villarrubia hacia la Virgen, que lo llevó a tomar a su cargo la administración de la ermita de Nuestra Señora de la Sierra. Ignoramos cuándo lo hizo exactamente, pero sí sabemos que ocurrió después de 1539¹⁴¹. El comendador había acometido con auténtico entusiasmo la tarea de repararla, engrandecerla a su costa y dotarla con una serie de dependencias que la visita de 1549 describe: varias cocinas, lugares de aposento con dormitorios, bodega, azotea, despensa, horno, caballerizas, fuente y estanque, una “casylla del sepulcro”, huerta con árboles, etc.¹⁴²

No cabe duda de que el citado comendador había hecho un fuerte desembolso para fomentar este lugar como centro de culto y posibilitar la estancia

¹⁴⁰ El visitador de 1540 dice que tenía decentes el altar y el retablo, con una lámpara ardiendo delante de éste, y todo bien reparado. Sólo necesitaba enlucir la grada del altar.- 1540, noviembre 12, Fuente El Emperador. Ibid., Leg. 6.080, núm. 2, fol. 301v.

¹⁴¹ La visita de ese año muestra la ermita como dependiente de la iglesia parroquial y su rector.- 1539, febrero 19, Villarrubia. Ibid., Leg. 6.079, núm. 26, fol. 429r.

¹⁴² 1549, octubre 26, Villarrubia. Ibid., Leg. 6.080, núm. 3, fols. 65r-66v. Falta el primer folio de esta visita a la ermita de Nuestra Señora de la Sierra.

de los devotos durante días y noches. Los visitantes, desde luego, se mostraban muy satisfechos de todo ello y vinculaban la riqueza en bienes, en ornamentación y “reparo” con la devoción del pueblo:

“Y porque las cosas y bienes de la dicha hermita esten syempre en mucha custodia e guarda, y antes en vuestro tienpo se acresçienten que se disminuyan, y *la devoçion de las gentes se vaya aumentando*, de parte de su magestad e orden vos mandamos que sienpre tengays mucho cuydado y vigilançia de poner buen recabdo en los bienes que al presente tiene...”¹⁴³.

En un orden de cosas diferente, también en la iglesia de San Bartolomé de Almagro se documenta otro modo de vincularse piadosamente los comendadores a sus iglesias: las mandas *pro anima*. El comendador frey Pedro de Valdelomar había dejado al templo la suma de 30.000 mrs. para que le dijieran una misa cada semana. Contamos con la noticia porque los visitantes calatravos comprobaron que no se hacía así, e intervinieron en el asunto para remediar el daño que se infligía al difunto¹⁴⁴. No creemos que deba interpretarse el escaso interés del clero parroquial de Almagro por cumplir con el alma de frey Pedro como un desaire expreso hacia los miembros de la Orden. Era bastante habitual que se omitieran oficios encargados por los difuntos a causa de la desidia o desconocimiento de los clérigos y sacristanes (y también, si se trataba de una capellanía, de los capellanes y de los patronos de capellanías). Además, en esos años los rectores parroquiales de Almagro eran freiles calatravos.

¹⁴³ Ibid., fol. 66v.

¹⁴⁴ 1534, agosto 14, Almagro. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.078, núm. 1, fols. 45v-46v.

2.3.4. Caridades de maestros y comendadores.

Nos referimos ahora no a las limosnas dejadas a iglesias u otros centros de culto, sino a las que se destinaban específicamente a los desfavorecidos.

A veces, los maestros y los comendadores actuaban como benefactores de los necesitados, y ello debía de repercutir en las nociones religiosas de las gentes del señorío, en cuanto que era posible vincular el socorro a los pobres con los poderosos de la Orden. Además, en particular en el caso de los comendadores, seguramente habían realizado la limosna, en vida o tras morir, con conciencia y conocimiento de las necesidades reales que preveían remediar. A veces encauzaban su beneficencia a través de los hospitales; otras, por medio de los concejos; y otras, seleccionaban directamente uno o más destinatarios concretos.

Por ejemplo, debe citarse el hospital que dejó el maestro don Garci López de Padilla en Aldea del Rey¹⁴⁵, que, por ello, mantuvo un estatus peculiar en cuanto que era la Orden, la Corona después, y el Clavero, quien fiscalizaba su administración, y no el concejo ni una cofradía como era lo habitual¹⁴⁶.

Se mencionó ya como benefactor generoso con Almodóvar al comendador del mismo lugar frey Francisco de Rojas: entre otras cosas, había dado 1000 mrs. a la cofradía y hospital de San Sebastián¹⁴⁷.

El comendador mayor don Gutierre de Padilla, entre otras cosas, dejó una limosna de 500 fanegas de trigo y 25.000 mrs. al concejo de Aldea del Rey¹⁴⁸; con

¹⁴⁵ 1493, enero 7 u 8, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.075, núm. 12, fol. 42r. Y 1510, marzo, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 17, fol. 262r.

¹⁴⁶ R. TORRES JIMÉNEZ: *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*. Ciudad Real, 1989, p. 120.

¹⁴⁷ 1510, mayo, Almodóvar. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 25, fol. 59.

esa base, se creó un pósito, y la administración del mismo, llevada por un par de mayordomos que se relevaban, era estrechamente supervisada por los oficiales del propio concejo (alcaldes y regidores), con seis vecinos; por el Clavero, a través de su mayordomo y por el gobernador general del Campo de Calatrava, aparte de por los visitadores generales¹⁴⁹. A mediados del siglo XVI seguía existiendo la memoria de esta limosna, desde luego: hubo protestas por el acaparamiento que hacían algunos del pan, y se debió reconducir la gestión del alfolí, además de recordar los visitadores calatravos que, según la voluntad del comendador mayor, era obligatorio detraer una décima del total del cereal para los pobres de la villa, que debían ser cuidadosamente seleccionados¹⁵⁰.

Un gran bienhechor del Campo de Calatrava fue el comendador mayor don García de Padilla (lo fue entre 1523 y 1542¹⁵¹). Dejó un substancioso legado para completar la edificación del monasterio de religiosas calatravas de la Asunción, en Almagro, cuya vida comenzaría en 1543; así como una buena cantidad para construir la iglesia parroquial de Agudo. Pero aparte de estas limosnas destinadas a centros de culto, hizo otras de contenido específicamente social (por más que el término sea anacrónico).

Por ejemplo, dio al concejo de Malagón una cantidad para ayuda de casar huérfanas. En realidad, era un capital que el concejo administraría para ellas hasta su casamiento, bajo ciertas condiciones que implicaban la moralidad de las

¹⁴⁸ 1510, abril, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.076, núm. 18, fols. 392 y 395-396.

¹⁴⁹ El fragmento de la visita de 1537 a Aldea del Rey que da cumplida información de toda esa fiscalización anterior desde distintas instancias, es titulado “examinación de las cuentas del pan de la limosna que hizo a la villa de Aldea del Rey el Sennor Gutierre de Padilla comendador mayor que fue de Calatrava, que aya gloria”; más adelante, se habla del “pan del alholi de la villa que dexo dotado” el comendador mayor.- 1537, octubre 15, Aldea del Rey. A.H.N., OO.MM., Cjo., Leg. 6.079, núm. 3, fols. 98r-98v.

¹⁵⁰ 1549, diciembre 3, Aldea del Rey. Ibid., Leg. 6.080, núm. 11, fols. 1r-3r.

¹⁵¹ M. CORCHADO SORIANO: *Estudio ... del Campo de Calatrava*, II: *Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*. Ciudad Real, 1983, p. 63.

adolescentes y la piedad del concejo hacia la Virgen, en concreto a la advocación de su Asunción.

Se trataba de 600 fanegas de trigo y de 120 ducados para el vestuario de las niñas, que debían ser naturales de la villa y de edad de ocho años –o menos–, para garantizar su virginidad. Elegida cada una un año por el concejo, acudiría el día de la Asunción de la Virgen a la iglesia en la misa y en las vísperas, vestida de un modo determinado y portando una candela en las manos; la huérfana sería presentada a la Virgen “puniendola en el lugar que a ellos [*concejo*] les pareçera, çerca del altar de Nuestra Sennora de la yglesya de la dicha villa”. Si alguna huérfana muriera o se dedicara a vivir deshonestamente, el concejo distribuiría la cantidad de pan asignada a pobres naturales del pueblo o la redistribuiría entre las otras huérfanas presentadas. Por supuesto, el concejo de Malagón aceptó todas estas extensas “capitulaciones” haciendo firmes promesas de cumplir todo y tener siempre a la Virgen gloriosa Santa María como Señora¹⁵².

Véase cómo este personaje pretendía (y debió de conseguirlo) hacer limosna a los necesitados y, además, hacer proselitismo de la devoción a la Virgen María, solemnizando aún más la fiesta de la Asunción con toda una escenografía en la que participaban chicas pobres del pueblo y en la que también era imprescindible el concurso de las autoridades locales. Era un proselitismo institucionalizado, hecho público, por lo tanto. Una buena muestra de la proyección devocional de las autoridades calatravas sobre las gentes del señorío; no expandiendo devociones específicas de la Orden, en este caso, sino fomentando desde el poderío económico una forma de piedad que ya de por sí era popular.

Por último, tenemos noticia de que este mismo comendador mayor don García de Padilla mantenía a una mujer pobre habitando gratuitamente cierta casa

¹⁵² 1538, octubre 28, Malagón. Traslado de las capitulaciones establecidas entre el comendador mayor y el concejo. *Ibid.*, Leg. 6.079, núm. 18, fols. 59r-65v.

suya en Agudo, en 1538 al menos; el inventario de ese año, incluido en la visita, recoge una “casylla” (por cierto, cercana al hospital de la villa) y se dice que

“en la casa bive una muger pobre de voluntad del sennor comendador mayor, e no paga renta por ella”¹⁵³.

Es un buen ejemplo, para terminar, del ejercicio de una caridad personal y personalizada, opuesta a los grandes gestos propios de la beneficencia nobiliaria traducida en las fundaciones de hospitales, o en sustanciosas limosnas a las iglesias (en particular si queda un testimonio arquitectónico de ellas, u objetos bien visibles), o incluso en la espectacularidad de la presencia anual ante la Virgen de las niñas huérfanas favorecidas por su ilustre bienhechor.

Un buen ejemplo porque nos acerca a un modo de generosidad cristiana distinto; y también ejercido por estas altas dignidades de la Orden en las villas y lugares de su señorío del Campo de Calatrava. Después de todo, parecen bastante vinculados a las localidades concretas y a las necesidades concretas de sus encomiendas, algo que sin duda tuvieron que percibir las gentes de esta tierra, de cuyo bagaje mental religioso también formaría parte.

* * *

¹⁵³ 1538, noviembre, Agudo y Abenójar (visita e la encomienda mayor). Ibid., Leg. 6.079, núm. 16, fol. 351r.

CONCLUSIONES

El objetivo central de este trabajo, conocer en lo posible la naturaleza, estructura y funcionamiento de la religiosidad en las tierras del señorío calatravo de la submeseta sur, y el marco institucional en que se desarrolló, ha debido atenerse a la desigualdad en las noticias de las fuentes.

La información tiene mayor amplitud cronológica en los aspectos organizativos, de modo que en este terreno hemos podido remontarnos hasta los siglos XII y XIII con el hilo conductor de las modalidades de jurisdicción eclesiástica diferente en el Campo de Calatrava y en las tierras de Zorita, según las atribuciones respectivas del arzobispado de Toledo y de la Orden. Y en cambio, en la cuestión objeto de la segunda parte, la vida religiosa, litúrgica y devocional, la información se concentra –aunque no exclusivamente– entre las últimas décadas del siglo XV y las primeras del XVI, alargado este extremo a veces hasta mediados del siglo, fundamentalmente con las noticias suministradas por los ricos libros de Visitas. A su vez, geográficamente esta parte segunda ha de primar al Campo de Calatrava, cuyas iglesias están bajo entera jurisdicción de la milicia –al contrario que la red parroquial de los arciprestazgos de Zorita y Almoguera– y, por ello, nos interesa mucho más. Lógicamente, también la misma razón explica de nuevo una nutrida densidad de datos inexistentes en las que llamamos “tierras septentrionales”.

No hemos olvidado estas tierras de Zorita y Almoguera, de todos modos, en cuanto término de comparación con el Campo de Calatrava. Sin embargo, un objetivo de fondo del trabajo era tratar de responder a la pregunta sobre la peculiaridad de la vida religiosa en tierras bajo jurisdicción plena calatrava, y en este terreno las villas y lugares de la cuenca del Guadiana, con sus iglesias parroquiales dependientes prácticamente en todo de la Orden, han constituido el

campo de observación preferente. A este respecto, cuando ha sido posible, se ha recurrido a comparar cómo la Orden ejercía su autoridad en lo religioso –sus criterios, mandatos y castigos– con el ejercicio de la suya por los arzobispos de Toledo manifestada en la legislación sinodal y conciliar, para percibir la citada peculiaridad, o coincidencia (o desviación, en su caso) en la vida de fe en el Campo de Calatrava respecto a las zonas de jurisdicción ordinaria.

En estas conclusiones serán recapitulados aspectos esenciales de las dos grandes partes aludidas. Pero no se pretenderá realizar una síntesis exhaustiva. De hecho, faltarán algunos contenidos relevantes porque habrá ocasión de referirse a ellos a propósito de las reflexiones que seguirán: son ciertas cuestiones que no han sido objeto de capítulos específicos pero que resumen algunas constataciones aparecidas de forma recurrente y que manifiestan grandes líneas explicativas integradoras de otros aspectos. Por ejemplo, la importancia de la parroquia en la vida cristiana de los laicos; la posible concepción de Iglesia vigente; y ciertas líneas seguidas por la jerarquía calatrava como conformadora de la vida cristiana del señorío a través de su discurso y de sus actos.

1. El marco institucional: la jurisdicción eclesiástica compartida entre el arzobispado de Toledo y la Orden de Calatrava.

La *Parte Primera* del trabajo, dedicada a la situación institucional eclesiástica de los dominios calatravos en las cuencas del Tajo y del Guadiana, ha tenido como objetivo último estudiar lo que hemos llamado la *jurisdicción eclesiástica compartida* por el arzobispado toledano y la Orden de Calatrava sobre iglesias, clero y fieles del señorío.

Se ha intentado comprender la heterogénea situación resultante en la baja Edad Media, sobre todo la diferencia entre dos áreas, las tierras del partido de Zorita y las del Campo de Calatrava (según nomenclatura del final del siglo XV). Y ello, a partir de los orígenes mismos de la formación del dominio territorial de la milicia, de la formulación jurídica de sus atribuciones eclesiásticas, de los conflictos y acuerdos que tuvieron lugar entre ambas instancias desde los siglos XII y XIII.

Desde esta época se vio condicionado el distinto modo de reparto de potestades de jurisdicción eclesiástica en ambas tierras, *septentrional* y *meridional*, por factores como la diferencia geográfica que conduce al desfase en los ritmos de conquista y repoblación cristiana; la disincronía de la primitiva intervención y posterior implantación calatrava; la distinta funcionalidad de la Orden en ambos territorios (cuña de defensa militar plena en el sur, mayor que en la zona del Tajo que ofrece el aliciente de la plataforma económica más en retaguardia), y la distinta progresión previa o paralela de la organización territorial del arzobispado de Toledo, con su programa restaurador que en el norte es más real y en el sur más forzosamente limitado a lo ideológico y en confrontación con la previa concesión a la Orden de territorios donde erige o restaura iglesias.

Hemos prestado atención a la conflictividad en la zona de Zorita y Almoguera, que otros autores no habían tratado (también en ella la Orden pretendía derechos de jurisdicción eclesiástica y, de hecho, ejerció el de presentación de los clérigos, que después perdió). Y hemos comparado ambos casos, es decir, las diferentes *modalidades de jurisdicción* eclesiástica: *grosso modo*, el control calatravo en la zona entre Montes de Toledo y Sierra Morena (salvo los *repartos* de derechos económicos con el arzobispo y su reconocimiento de autoridad sobre el clero, además de las facultades eminentemente episcopales) y el control archidiocesano en la zona de la Alcarria Baja (salvo la autoatribución por la Orden de la moral pública y la supervisión de la vida religiosa de los laicos *siempre fuera de las iglesias parroquiales*).

Acerca del problema de la formulación legal del patronato de la Orden sobre sus iglesias (que ejerció de forma tan amplia en el Campo de Calatrava) hemos llegado a la siguiente conclusión: en realidad, la Orden de Calatrava *no gozó desde un principio* de la *formulación clara* de sus derechos sobre los templos y sus bienes, el clero y los fieles. Lo decisivo fue su actuación *de hecho* ganando terreno en el ejercicio de esta jurisdicción, apoyada en dudosas concesiones pontificias y en la potencia de su plataforma señorial. Hemos estudiado el proceso en sus ritmos y etapas. Más que de argumentos jurídicos, la Orden se sirvió de un decidido ejercicio de jurisdicción prescindiendo de la diocesana (probablemente, por emulación de las múltiples jurisdicciones exentas existentes, la santiaguista entre ellas, y con el apoyo del carácter religioso de la institución militar). Ello ocurrió antes del final del siglo XII y muy pronto comenzaron los conflictos. Cada concordia suponía un paso más, creador –entonces, sí– de un marco legal desde el que oponer sus pretensiones al arzobispado. Al mismo tiempo, la Orden procedía a extender de hecho sus privilegios de carácter interno al ámbito externo: desde las exenciones para los *miembros* de la Orden, sus conventos y oratorios, a las mismas materias atribuidas a la vida parroquial, clero y fieles de las iglesias.

A partir de aquí, hemos estudiado la evolución de esta situación para la baja Edad Media. Se ha procedido a clarificar cómo quedaban integradas las encomiendas de la Orden en las demarcaciones de la archidiócesis, y se ha rastreado la existencia de conflictos o problemas por jurisdicción en esa época.

Desde el manejo del *Libro de Beneficios del arzobispado de Toledo* que datamos *c.* 1501, hemos fijado la adscripción de las iglesias del Campo de Calatrava en el arcedianato y arciprestazgo homónimos (se hablaba también del “arciprestazgo de Ciudad Real”), y las de las tierras septentrionales, encuadradas en el arcedianato de Guadalajara y, en su seno, en dos arciprestazgos, el de Zorita y el de Almoguera (“otros lugares” relacionados con la Orden, cercanos a Toledo, se integraban en arciprestazgos dispersos). La citada fuente ha confirmado la radical diferencia de adscripción de las iglesias parroquiales en el Guadiana y en

la Alcarria Baja; así, en la última zona, los templos y sus beneficios sirven de fuente de rentas para un alto clero diocesano absentista, un papel que desde luego no desempeñaron las iglesias del Campo de Calatrava. En la misma línea temática, hemos estudiado también las figuras de arcedianos, arciprestes y otros oficiales delegados del poder arzobispal; la identificación de algunos, sus rentas, funciones y modalidades de actuación cierran esta parte del estudio que ha querido tener en cuenta la *proyección institucional del poder arzobispal* sobre los dominios de la Orden.

El capítulo dedicado a los conflictos jurisdiccionales ocurridos en la baja Edad Media (o siglo XV e inicios del XVI) demuestra que, en efecto, a grandes rasgos, aquéllos persistieron, a despecho de lo supuesto en ocasiones. Fueron necesarias nuevas concordias en varios momentos de la primera y la segunda mitad del siglo XV, y aún en 1511, sobre la percepción de rentas por la sede toledana en lugares e iglesias de la Orden; hubo continuos choques por la actuación de los jueces del arzobispado; y a lo largo de las cuatro primeras décadas del siglo XVI, ya bajo los auspicios de la Corona, la Orden obtuvo el refrendo legal para una mayor autonomía en lo tocante a la cura de almas e iglesias parroquiales, algo que, según dejan traslucir las visitas del último tercio del siglo XV, venía gestándose con fuerza desde tiempo atrás. Como es sabido, los problemas continuarían durante toda la Edad Moderna en el Campo de Calatrava hasta la creación del Obispado-priorato de las Órdenes Militares (consolidado desde 1875), identificado con la diócesis de Ciudad Real (1931).

Un primer grupo de capítulos ha abordado todo lo anterior. En otro grupo más breve se ha adoptado como eje de estudio la *parroquia como demarcación eclesiástica local*, siempre en el plano organizativo y bajo el enfoque de las atribuciones y conflictos jurisdiccionales. Hemos comprobado los choques que tuvieron lugar a propósito de la *intervención sobre iglesias, clero parroquial y feligreses*. Llama la atención al respecto, en el partido de Zorita, la insistente autoatribución calatrava –carente aquí de jurisdicción sobre las parroquias– de su responsabilidad de castigar los pecados públicos: amancebamiento, juegos,

hechicería, blasfemias, el no guardar las fiestas, etc. Quizás el mayor interés lo presenta el análisis de la compleja situación del clero en el Campo de Calatrava: curas asalariados y comendadores *beneficiados*; la *presentación*, obtenida por la Orden como un derecho que después quiso eludir como deber; la *comisión canónica*, acaparada por la milicia y la Corona al final del periodo; además, se discutía la extracción calatrava o secular, y ante la imposibilidad de surtir de freiles clérigos todos los curatos, la Orden llegó a obtener la concesión de controlar a un clero secular artificialmente convertido en clero calatravo

El análisis de la *condición institucional peculiar de las parroquias* del Campo de Calatrava, desde el problema de la existencia o no de la delegación episcopal –que es finalmente el rasgo característico de la institución parroquial–, ha revelado que desde el comienzo del siglo XVI y durante el primer cuarto de la centuria hubo un cambio cualitativo al respecto: de defender la *gestión* de las parroquias y la selección del clero se pasó a defender la *autoridad espiritual* de los maestros y sus sucesores, los reyes administradores –única fuente de la “comisión de la cura de almas”–. Creemos que la lógica regalista de la Corona tuvo aquí mucho que ver. En cierto modo, puede hablarse de *suplantación* de la “auctoritas” del pastor diocesano en las iglesias, y todo ello encaja bien con los nuevos perfiles del “Estado Moderno” que tiene su génesis por entonces, donde el poder monárquico integra en sí la estructura eclesiástica, y que en este caso, en concreto, viene a resolverse en una intervención de los monarcas no sólo *sobre* la Iglesia, sino *desde* la Iglesia misma, a través de la Orden de Calatrava.

Por último, un comentario sobre la *red de iglesias parroquiales* documentadas en el Campo de Calatrava contempla, además de los problemas de identificación en las fuentes, los casos más representativos de situaciones especiales, sobre un panorama de predominio casi absoluto de villas *uniparroquiales*, o casos dudosos en cuanto a la condición parroquial de algunos templos de aldeas, con un apunte sobre las variaciones *internas* en esta red. La relación completa de todas las iglesias y demás centros de culto documentados (también ermitas), con su titulación en su caso, figura en el *Apéndice* final. En él

también son recogidas las advocaciones e iglesias de los demás arciprestazgos (Zorita, Almoguera y algún otro), aunque no corresponden a la jurisdicción calatrava.

La parroquia como último punto de la Parte Primera de este estudio sirve como enlace con la siguiente, dedicada a la práctica religiosa, puesto que aquélla es el cauce local de la religiosidad por excelencia. Pero el *panorama institucional* delineado *condiciona el enfoque territorial* del estudio de la Parte Segunda del trabajo.

En efecto, la observación de la vida de fe, la espiritualidad y nociones de lo sagrado y de la relación con Dios, y el estudio de las prácticas litúrgicas y devocionales, concretada en tierras *septentrionales* o en tierras *meridionales*, tendrá como referencia el esquema básico siguiente: 1) En el partido de Zorita domina la jurisdicción ordinaria del prelado toledano y sus oficiales, que controlan las iglesias y el clero; la Orden –con gran convicción pero menor éxito– supervisa otros aspectos de la vida religiosa no estrictamente implicados con las parroquias, tales como las cofradías, los hospitales, las ermitas, los pecados públicos..., pretendiendo servirse de los oficiales concejiles. 2) En el Campo de Calatrava, las muy mermadas atribuciones del arzobispo de Toledo son continuamente vigiladas y obstaculizadas por la autoridad calatrava, y todo lo referente a la cura de almas está en manos de la Orden: iglesias y clero, bienes patrimoniales, ajuar litúrgico, supervisión de la vida sacramental (que suscita duplicidad de control, pues teóricamente correspondería al obispo, al arcediano o al arcipreste), y también las devociones, en el marco parroquial o fuera de él. Por todo ello, ha sido el Campo de Calatrava el mejor espacio de observación.

Se ha manejado información de sus 76 iglesias que en algún momento son parroquiales, correspondientes a 67 lugares; de sus 168 ermitas documentadas; de sus 164 cofradías (pero en este caso sin sistematizar el estudio de la vida de las hermandades, al que ya prestamos atención en el pasado). La referencia del partido de Zorita, cuando ha sido posible, ha contribuido a clarificar ideas sobre los aspectos comunes y las variantes en la vida religiosa de los laicos.

2. *Fe y práctica religiosa.*

La Parte Segunda del trabajo ha distinguido, en el campo de la fe y la práctica religiosa, las dos grandes áreas de *liturgia* y *devociones*, lo que no implica que aparezcan como compartimentos estancos en la vida de los fieles. Sin duda las prácticas devocionales informan especialmente de la mentalidad religiosa de las gentes, a cuyas aspiraciones de protección, emotividad y tangibilidad de lo sagrado responden. Pero es cierto que nuestro trabajo ha pretendido poner de relieve, especialmente, la conexión entre el sentir del pueblo y la liturgia, por el interés que suscita precisamente indagar cómo se da la vivencia por parte del pueblo de los ritos más recurrentemente presentes en su vida cristiana.

2.1. *Las condiciones y vivencia del culto y los actos litúrgicos.*

a) Con este último enfoque han sido estudiadas las *condiciones para el desarrollo del culto*, como *marco* para esa *vivencia* de los fieles: el modo de guardar las fiestas, la conformación y apariencia del espacio sagrado, las vestiduras y ornamentos como vía para conocer usos y nociones religiosos... Precedido todo ello por una reflexión sobre el uso popular del latín litúrgico y sobre el alcance de su *participación* en la liturgia, que no sería un empeño por *intervenir* en los ritos ajeno a la mentalidad de la época.

Parece comprobada la familiaridad de los seglares con fórmulas litúrgicas; con la estructura del oficio canónico, incluso; con los usos ornamentales y culturales de objetos de los templos, y con los tiempos litúrgicos. Así lo reflejan, entre otras cosas, muchas mandas piadosas de objetos y paños para las iglesias, y encargos testamentarios de celebraciones que distinguen modos del oficio, tipos de misas, etc. La *participación* sí se daba (compatible con tantas actitudes opuestas): seguramente, de forma fragmentaria e irregular, y con una comprensión desviada del significado genuino de los ritos; sin captar dimensiones litúrgicas de la espiritualidad (el sentido sacrificial cristológico, el bíblico y el comunitario de la misa) que quizás tampoco incorporaban muchos clérigos, pero sí con una viva conciencia de la presencia de Dios y de la noción de la salvación; y probablemente muchos fieles acudían procurando apropiarse de las virtudes sagradas del sacramento del altar de maneras diferentes a la comunión.

Documentamos el *incumplimiento* laico del *precepto de guardar las fiestas* tanto en el Campo de Calatrava como en las tierras de Zorita: eran ignorados en muchos casos los deberes de abstenerse de trabajar –transgresión que parece realmente muy extendida– y de acudir a los oficios divinos, aunque más frecuente era la inasistencia parcial a la misa que el dejar de asistir totalmente. En tierras de Zorita, los visitantes prescriben –siempre bajo pena de cárcel– que los adultos casados o viudos acudan al templo desde el comienzo del oficio canónico y que los jóvenes mayores de catorce años entren en la misa antes del Evangelio. A las gentes del Campo de Calatrava no se les exigía ir al rezo de las horas previas a la misa mayor, pero nos consta que muchos lo hacían.

A través de los inventarios de las iglesias, ha podido estudiarse cómo quedaba *configurada la apariencia del templo como un espacio sagrado para el culto*, con su ornamentación, el altar y el presbiterio focalizando la atención, sus imágenes y mensajes (en los que encontramos un perfil fundamentalmente dogmático, aunque sin duda las escenas evangélicas con la Virgen y las de la Pasión afectan a la dimensión afectiva de la devoción). Este templo que aparece *vestido* a los ojos de los fieles –por modesto que sea– con frontales, mangas de

cruz, palias, alfombras, “cielos” y retablos, velos y cortinas, es el espacio con el que están familiarizados el clero y el pueblo y que nutre su religiosidad; introduce a los fieles en una atmósfera sacra y proporciona estímulos a su piedad. Pero además, conviene resaltar que toda esta *escenografía sagrada* no le es *dada* sin más al pueblo: también éste expresa en ella su propia devoción a través de frecuentes donaciones piadosas; son de autoría predominantemente femenina y, con ello, los donantes contribuyen a la mayor dignidad del culto como medio de servir y honrar a Dios en su parroquia.

A través del examen de las *vestiduras litúrgicas* y una encuesta no sólo sobre su identificación y apariencia formal, sino sobre aspectos como su selección, sus usos y otros, se advierten ciertas orientaciones de la religiosidad. Por ejemplo, constatamos una evidente tendencia a la suntuosidad y a la ostentación, creciente en las primeras décadas del siglo XVI, al servicio de la cual se ven devaluados el genuino sentido litúrgico del color y la adscripción clerical de las prendas –dalmáticas de diáconos y subdiáconos–. Se busca lograr “conjuntos escenográficos” a base de combinar decorativamente distintas piezas de las vestimentas e insignias, entre sí y con frontales, mangas de la cruz y todo tipo de paramentos. Además, se observa la progresiva valoración de los ritos funerarios y ritos extralitúrgicos como las procesiones, cuyo esplendor se persigue a veces a costa de una buena provisión de vestimentas básicas de uso diario. Así, la tendencia al recargamiento de la liturgia conocida en la Iglesia en general en las primeras décadas del siglo XVI, aquí se ejemplifica (a través de las vestiduras) en el afán de solemnizar los ritos litúrgicos y paralitúrgicos, diversificar materiales y complicar la ornamentación. Añádase que en ello se deja notar un impulso eminentemente local, pero que coincide plenamente con la preferencia de la autoridad calatrava.

b) Las *celebraciones litúrgicas* han sido estudiadas en tres campos temáticos: el rezo de las Horas, la misa y los sacramentos.

- Consta que en el Campo de Calatrava los clérigos rezaban o cantaban las *Horas canónicas* (esto integraba los deberes clericales), aunque no siempre los capellanes eran tan diligentes como se esperaba de ellos en colaborar con curas y sacristanes. Probablemente reducían el rezo coral a las fiestas y rezaban privadamente (según las costumbre general) a diario o algunos días. En todo caso, desde luego, no se celebrarían *todas* las Horas diurnas ni nocturnas. Y, como queda dicho, sabemos que los laicos asistían, aunque no se les obligara, en el Campo de Calatrava, y se les urgía a ello como parte de su deber dominical en las tierras de Zorita. Los visitantes calatravos apreciaban mucho la plegaria canónica, a la que se daba el sentido primordial de *servir* a Dios –como todo el culto–, además de constituir un motivo de *honra* para todo el pueblo. De hecho, era notable la importancia que aquéllos daban a la *trascendencia pública* del oficio: al ordenar que en cierta localidad tañera el sacristán a diario los maitines – a medianoche– y los laudes, no mencionaban el rezo *efectivo* (¿lo daban por supuesto? parece dudoso que se celebrara cotidianamente). Lo importante era el toque de campana.

Sabemos que tenía mucho relieve el oficio canónico en las fiestas de los santos; que a veces se cantaba y podía acompañarse con órgano; que hubo relajación entre los freiles clérigos calatravos adscritos a parroquias, que por su propia regla quedaban obligados a usar el preceptivo manto de coro blanco y rezar según los “breviarios de Orden” (detectamos otros signos más de su tendencia a omitir sus peculiaridades respecto al clero secular). También se intuye que se propendía a abreviar el oficio. Otras conductas directamente reprochadas las protagonizaban clérigos que se dedicaban a murmurar mezclados con los seglares. Ante ello y ante la falta de quietud, se les pedía más solemnidad y decoro y celebrar las Horas en la tribuna o, en su defecto, en el coro.

Como en otros usos litúrgicos, se detecta la variedad de costumbres locales. Pero creemos que muchos seglares acudían al rezo o canto de la Hora tercia, estrechamente vinculada y previa a la celebración de la misa mayor de domingos y fiestas. Además, parece que a veces se les consideraba obligados a

asistir a las vísperas del día anterior. Lo que debía de resultar más familiar a los laicos en las Horas era el oficio de difuntos y el de las vigiliias de los santos. Y entre sus elementos, las letanías y las lecturas hagiográficas en romance; además, los salmos, algunos muy conocidos, y las antífonas marianas, en particular la *Salve*, que figuraba entre los contenidos que debían aprender los fieles en el Campo de Calatrava como en otros lugares. Contamos con testimonios indirectos de que algunos escuchaban las Horas devotamente, rezando mientras “con mucha atención”: el sentido general de alabanza, súplica o contrición no pasaría desapercibido, quizás, al pueblo. Pero desde luego esto no impedía conductas duramente denunciadas en las visitas que suponían falta de respeto y trivialización del culto: mezcla de hombres y mujeres, paseos y conversaciones, distracción compartida con clérigos y vecinos, costumbre de subir a las tribunas y perturbar así el oficio...

Lo contradictorio de las actitudes con que se podía vivir este acto religioso no invalida la realidad de que los laicos apreciaban su valor y, de algún modo, deseaban adherirse a él.

- También en relación con la *misa* fueron denunciadas similares conductas reprobables de los fieles (indevoción, distracción y conversaciones, relación con mujeres). Respecto a algunos modos generales de la celebración, concluimos que se debieron imponer localmente usos litúrgicos variados, conforme a la época. En algunas iglesias arraigaron costumbres incorrectas sobre gestos y oraciones, y en general podía ser muy heterogéneo el esplendor del culto: desde el presbítero solo, hasta el concurso de capellanes oficiando como diácono y subdiácono con dalmáticas, con sacristán, abundancia de mozos, coro y música. Era frecuente la celebración de misas privadas en altares secundarios simultáneamente a la misa mayor; esto no favorecería el nivel de vivencia propiamente religiosa, pero las respectivas Elevaciones podían concitar la atención por momentos. Tampoco son ejemplares ciertos usos de un clero proclive a mezclarse con los laicos; que no siempre participa de las concepciones queridas por los visitantes sobre la reverencia y solemnidad que el culto merece; y que tampoco parece muy

preocupado de mejorar la formación de sus feligreses. La misa dominical se empleaba para transmitir mensajes variados, puesto que *la mayor parte* de los fieles estaba allí reunida, pero a veces los curas omitían dirigirles determinadas exhortaciones necesarias (siempre, de carácter disciplinar).

Un objetivo de nuestro estudio era conocer, en lo posible, cómo eran percibidas y vividas las ceremonias litúrgicas por las gentes, y en especial la misa porque era el acto de culto más frecuente para ellos. La *doble dirección* en la relación entre los fieles, de un lado, y el culto a partir de la dotación litúrgica y ornamental del templo, de otro, que se adoptó como hipótesis a raíz de un primer examen de las fuentes, ha sido confirmada. Es decir: los feligreses aparecen no sólo como receptores del ritual oficiado, sino como actores de una liturgia que los envuelve sensorialmente y que ellos han contribuido a hacer posible con sus donaciones y también con sus preferencias por ciertos ritos. Todo ello, en el marco de unos peculiares modos de relación con el espacio sacro del templo y sus inmediaciones –incluido el cementerio–, que implican la *confusión matizada* entre lo sagrado y lo profano. Nada lograban contra estas costumbres las reiteradas disposiciones de los visitadores que pugnaban por separar nítidamente ambos campos para revalorizar actitudes de “devoçion”, “onestidad” y “temor de Dios” respecto al templo, el altar, el culto, los cementerios.

En el trabajo se ha procurado reconstruir la serie de elementos sensoriales y factores que se ponían en juego ya en el transcurso de la celebración, y podían atraer la atención de los fieles o lo contrario, distraerlos. Espacios sagrados, sociabilidad, objetos, conciencia de comunidad local, gestos y ritos que podían tener un relieve especial para el pueblo... Todo contribuye a ciertos modos de percibir y sentir el culto, según lo que los seglares hacen, ven y oyen, lo que conocen, lo que ofrecen, etc. Al margen de las alegorías de la misa, piénsese en las aspersiones de agua bendita (hay referencias del uso vehemente de sus pilas), las luces, el incienso, la música, los tañidos de las campanillas o del “reloj de campanillas”, el brillo de la plata dorada de cálices y patenas, el manejo de

paños ricos, las vestiduras, muy vistosas en las fiestas y a juego con otros paños, paliás y frontales, y los movimientos de los oficiantes en torno al altar...

Muchos elementos, pues, con sus mensajes y códigos conocidos, contribuían a involucrar a las gentes como mínimo en un sentido genérico de lo sagrado. Además, la demanda popular, creando costumbre y finalmente, rito, consiguió la introducción de añadidos extralitúrgicos que serían esperados, es de suponer, con expectación. Ante todo, la Elevación, momento en el que algunos entraban en el templo, y para la que han quedado bien documentados los modos materiales de realzar la visibilidad de la sagrada Hostia; pero también seguramente vivían los fieles con intensidad el rito de la paz y el gesto paralitúrgico del reparto del pan bendito (vistos en la época como sucedáneos de la comunión). Y por otros motivos, también el Ofertorio rompería la posible indiferencia, con su bullicio de circulación de demandas, ofrendas presentadas y mezcla de clérigos y laicos.

Hemos reflexionado sobre ello con el trasfondo de nuestros datos sobre los modos de asistencia e inasistencia –o asistencia parcial– a las Horas y a la misa y otras informaciones (los libros, el ajuar para servicio del altar y la contribución de los fieles...), y pensamos que en el conjunto de las conductas y las actitudes subyacen ciertas concepciones espirituales que parecen presentes a veces en especial en la mentalidad del pueblo, pero a veces también entre los clérigos y la autoridad calatrava.

Algunas nociones aludidas son las que siguen. El pueblo valora positivamente el culto tributado a Dios en la misa como el más meritorio pero no siempre ve necesario participar, a no ser que se trate de misas votivas o de la misa festiva aplicada por intenciones personales; no concibe el asistir a la misa mayor completa como algo esencial para la salvación (ni tampoco aprecia la noción global del día festivo consagrado a Dios). No parece identificar la dimensión sacrificial cristológica de la celebración eucarística, que más bien entiende como acto de culto que satisface el honor y servicio debido a Dios. Puede atribuir a algunos ritos un cierto sentido purificadorio. Pero seguramente, dada la

importancia prevalente de la Elevación, identifica la misa con el ver a Dios que se manifiesta, aunque seguramente no está tan clara en la adoración del pan consagrado la veneración a Jesucristo, quien será más bien recordado en su Pasión en términos de un pasado que afecta emocionalmente pero no tanto que se actualiza. Hay que decir que aquí hay bastante convergencia con la perspectiva de los freiles calatravos, quienes no dejan de contribuir a la percepción reduccionista y simplificada de la misa, que exigen del laicado corrección externa y evitación de desórdenes, una asistencia sólo esencial desde el Evangelio, una devoción desligada del momento específico; y que no condenan del todo –al contrario que las sinodales– la simultánea celebración de misas votivas. El pueblo vive fragmentariamente la misa, y, en los momentos clave el ritual se ve reforzado, con la complicidad clerical, por adiciones extralitúrgicas. Probablemente vive algunas como sucedáneos de la comunión. Muchos estímulos sensoriales de lo sacro reclamaban su atención, y había fieles que aprovechaban esta misa mayor parroquial como cauce de sus devociones (cumplimiento particular a los difuntos, por ejemplo). Pero en conjunto, la presión ejercida por los visitantes al pueblo en cuanto a la asistencia, con su celo formalista y su identificación entre lo civil y lo religioso, no contribuía en el señorío a la evolución de la espiritualidad de las masas cristianas.

- El esquema de encuesta sobre las fuentes, en lo relativo a los *sacramentos*, ha sido similar a los apartados anteriores sobre liturgia, aunque diferenciando entre los elementos comunes y los propios de cada sacramento, cuando ha sido posible.

Primero, las *condiciones materiales* para administrarlos: además de la suficiencia de libros litúrgicos (*vid. infra*), quizá lo más destacado es que tanto los óleos como las pilas bautismales son objeto de una progresiva revalorización; en particular, las últimas, cada vez más protegidas de usos irreverentes, terminan generando en su entorno lo que hemos llamado un “recinto bautismal” propio, que incluía la iconografía de San Juan Bautista. Puede apuntarse también el gran esfuerzo que los visitantes dedicaron a implantar el registro sistemático en libros

de bautismo de los bautizados, padres y padrinos, a lo cual opusieron una fuerte resistencia los usos arraigados y la negligencia de los responsables de las iglesias. Muy en línea esta actividad con el carácter *burocrático* de la intervención calatrava, también reproducía –con algún retraso– la tendencia general de la Iglesia a mejorar la organización de la vida parroquial. No parece que guiara a los freiles la preocupación por prever problemas de parentesco espiritual como impedimento de bodas.

Segundo, las conductas, *observancia* y *cumplimiento* por parte del pueblo. Y tercero, la *mentalidad* general y las *nociones* particulares al respecto.

Desgraciadamente, las noticias explícitas son muy escasas en las visitas, sobre todo para lo que constituye uno de nuestros centros de interés: la realidad de la práctica sacramental. También es muy difícil conocer con qué sentimientos se acercaba a ellos el pueblo (desde la fe en la comunicación de la gracia, desde la superstición...), aunque parece evidente el aprecio y la convicción sobre su valor, si bien los calatravos porfían en promover conductas más reverentes *también* hacia los sacramentos. A causa de estas lagunas, hemos optado por la oportunidad de examinar aquí, más allá del sentido técnico de cada sacramento, otras conductas y nociones puestas en juego, castigos y otras implicaciones morales concomitantes. Por ejemplo, la noción de pecado y también los pecados públicos, sobre los cuales se mostraron inflexibles los visitantes (juego, blasfemia, amancebamiento, usura...); el tema es expresivo del sentido cívico de lo religioso que manejaba la Orden, que chocaba con los usos tolerados socialmente y aún con el desinterés concejil en secundar el proyecto calatravo de limpieza moral. A propósito del *orden* sacerdotal, se ha tratado la consideración del sacerdote (ministro de culto ante todo), la *provisión* y la *misión canónica*.

El propio contenido de la intervención correctora calatrava en este importante terreno de los sacramentos (probablemente, carentes los visitantes de una formación canónica y doctrinal completa) ha sido estudiado en sí mismo. Muy formalista y preocupada por el decoro y por cuestiones periféricas, insistentemente punitiva de los fieles no cumplidores, y poco dedicada a la

corrección litúrgica ni, menos, a la mejor y más consciente recepción laica, la supervisión calatrava aparece pobre en argumentación teológica y pastoral, y por todo ello contrasta fuertemente con la preocupación reformista de la literatura catequética de la época y de las normas sinodales. Hay excepciones donde se aprecia el eco de las últimas, como las exhortaciones calatravas al clero para llevar una vida digna atendiendo a su deber de corregir (y confesar) a los laicos, y sobre todo, para que en Cuaresma amonesten a los feligreses a prepararse para recibir la confesión y comunión pascuales. Pero en general, faltaba inquietud pastoral en los visitantes y aún formación disciplinar: de hecho, apenas rozaron cuestiones referidas a la *materia*, la *forma*, el *ministro* y el *sujeto* de los sacramentos, que los tratados desarrollaban.

A propósito de los sacramentos que afectaban al laicado, considerando la nula información sobre *confirmaciones* que tan raras se harían, y dejando a un lado la referencia ya hecha al *bautismo*, puede precisarse algo sobre otros cuatro.

En cuanto a la *penitencia* y la *comunión*, la Orden se preocupa de transmitir el precepto de la Iglesia de su obligatoriedad anual para los seculares con graves amenazas a los transgresores, y, al modo de las sinodales, exige el padrón de feligreses que hayan cumplido el precepto pascual. El sistema punitivo es civil, cárcel incluida. Carecemos de datos sobre la comunión laica frecuente, desde luego, aunque muchos la recibirían en Pascua. Sobre las confesiones sacramentales, es interesante un conjunto de noticias sobre modos y medios de confesión que pueden matizar mucho la suposición de que los laicos no confesaban, y también indican concepciones sobre el sacramento y el pecado. Por ejemplo, noticias sobre laicos medios con confesor propio; relativas a situaciones de bullicio durante las confesiones que las muestran como prácticas colectivamente seguidas; e información interesante sobre la disponibilidad del clero parroquial del Campo de Calatrava de manuales de confesores: el *Sacramental* de Clemente Sánchez Vercial (en los inventarios, “sacramental de Valderas”) y la *Summa* de Antonio de Florencia. Sabemos que entre las penitencias impuestas figuraban misas y limosnas. Y también, que era concebida

esa *pena* con que había que compensar una *culpa* ya perdonada como una satisfacción que debía *quedar hecha*, de modo que el carácter *personal* de la reparación quedaba en un plano secundario (se difería cumplir tales penitencias incluso hasta después de morir).

De otro lado, que el sentido del pecado existía no puede ponerlo en duda la infrecuencia de la confesión; había otras prácticas colectivas o privadas para expiar las culpas, y como testimonios claros de aquello están los testamentos cuyo centro es la preocupación por la posibilidad de condenarse el pecador eternamente (aunque sospechamos que prevalecía la imagen del purgatorio, como destino habitual, sobre la del infierno).

La *unción de enfermos* nos es desconocida como sacramento en sí, pero el cuidado con que se albergaban los óleos, y la suntuosidad en los modos de conducir el Viático, si éste se vinculaba a la extremaunción, permite adjudicar al impulso local una reverencia por aquel sacramento, en el contexto de la muerte y de la procesión eucarística, que no necesitó estímulo calatravo. La posible connotación supersticiosa dada a la unción no nos ha llegado.

Del *matrimonio* como sacramento sólo destaca el aspecto moral del incumplimiento, con dos condenas constantes: los desposados *no velados* que cohabitan, y los amancebados. Todos castigados con severidad, en teoría (cárcel, destierros fulminantes). Ambas prácticas parecen muy frecuentes. No hay indicios de preocupaciones jurídicas calatravas –impedimentos, nulidades–, que habrían debido existir ya que la competencia en causas judiciales matrimoniales la obtuvo la milicia –el Prior– por privilegio apostólico. Como se advirtió, la Orden fracasaba al recabar el concurso de los oficiales de los concejos para castigar estos pecados. No se conseguía modificar las conductas. Con todo, la gente no era reacia a celebrar el desposorio, que ya de por sí otorgaba una fuerte consistencia al compromiso entre los esposos.

c) En diversos momentos en el desarrollo de la parte dedicada a la liturgia, han sido estudiados con minuciosidad ciertos **elementos del ajuar litúrgico**

fundamentales para las celebraciones, como las *vestiduras* y los *libros litúrgicos*. No sólo el prurito descriptivo lo justifica, sino la posibilidad que ofrecen para conocer las prácticas litúrgicas y también las extralitúrgicas, la mentalidad religiosa y, en suma, la orientación de la piedad. Ya nos hemos referido a esto último a través de las *vestiduras*. Además, se ha intentado realizar balances valorativos de la suficiencia o no en la dotación de los templos, algo bastante difícil por la cantidad de variables que intervienen, no siempre expresadas en las fuentes.

El estudio de la apariencia formal (tejidos, colores, decoración, en el caso de las vestiduras; soportes escriptorios, manuscritos o impresos en el caso de los libros), y sobre todo, la necesidad de distinguir tipologías y sistematizar “equipos” necesarios de ropas y libros para cada uso litúrgico, no ha eludido el desafío de manejar una buena cantidad de inventarios de templos (34, 35 ó 36 iglesias del Campo entre las últimas décadas del siglo XV y mediados del XVI), con sus problemas de la heterogénea o incorrecta nomenclatura y la desigual expresividad, entre otros. Recogemos algunas ideas relevantes al respecto.

- Parece que la mayoría de las iglesias se mantienen en el límite de la penuria tanto en cantidad como en calidad de sus *vestiduras e insignias litúrgicas*, a expensas, además, de la generosidad de ricos benefactores. En ello influye el conformismo o la negligencia del propio clero parroquial. El conjunto más frecuente es el de la casulla con estola y manípulo; incompleto como equipo, pues amitos, albas y dalmáticas son prendas poco frecuentes. Pero hay iglesias muy bien dotadas, con aparejos suntuosos; a veces comprobamos que los visitantes promocionan así algunas ligadas especialmente a dignidades de la Orden, como la de Aldea del Rey –Clavería– y la de Argamasilla –Obrería–. Todo esto tiende a cambiar desde los inicios del siglo XVI, en el marco de la tendencia ya comentada a buscar el mayor esplendor del culto; así, también se revaloriza el alba a expensas de la más sencilla sobrepelliz, y visten vistosas dalmáticas no clérigos del grado debido sino presbíteros (algo incluso recogido en la normativa calatrava). La encuesta sobre el uso de colores litúrgicos, en confrontación con

propuestas teóricas de la época, arroja resultados negativos: no parece existir apenas la propia noción –quitando el blanco de las fiestas marianas, pero el blanco es alitúrgico también; y el negro de capas, casullas y dalmáticas asociado a lo funerario, y también a veces vinculado a la Cuaresma, pero no tan equivalente el morado con el negro–. El criterio para la diferenciación litúrgica es, más que el color, la *riqueza* y vistosidad de los tejidos y sus aplicaciones (con extrema variedad cromática), dedicadas a las fiestas más *solemnes* y también a las procesiones eucarísticas (incluida la conducción del Viático). Estos usos locales y las concepciones de los visitantes calatravos coinciden: la jerarquía correctora muestra más bien indiferencia al respecto. Así, la noción de las diferencias litúrgicas entre las fiestas parece rudimentaria, y sin duda privilegia la importancia de las de la Virgen, las Pascuas y la Cuaresma –fuera de la cual, el sentido de los tiempos litúrgicos como periodos continuados parece oscurecido–, así como los ritos funerarios, las procesiones en el marco de las fiestas más importantes, y la devoción eucarística.

En todo caso, en las iglesias del Campo de Calatrava se documenta también el fenómeno general del florecimiento en el arte de la confección de ornamentos suntuosos –progresivo desde los Reyes Católicos–, que precisamente tuvo un referente muy especial en los talleres toledanos, los principales suministradores en los templos de la zona.

- En lo referente a los *libros litúrgicos*, tanto los destinados a la celebración del oficio canónico como a las misas, aparecen aún muy vigentes los de tipo parcial, si bien en esta época teóricamente se habían impuesto los libros plenarios para el rezo de las Horas (breviarios), y para la misa (misales). El estudio en detalle de los libros, tablas sistematizándolos, así como problemas e hipótesis sobre nomenclatura y tipología (sobre todo, para los “oficeros”, los libros de “prima” o “quinta regla”, los distintos tipos de misal y algunos de sacramentos), contenidos y tendencias, pueden verse en los capítulos correspondientes.

En efecto, para las Horas, entre los *oficieros*, *dominicales*, *santorales*, *salterios*, *historias* y *pasionarios* (aunque si estos últimos son impresos, contienen ya la Pasión de Cristo y no relatos de mártires), la situación parece intermedia entre la compilación que permite reducir el intercambio de volúmenes, y la descomposición de los elementos del oficio. Había iglesias muy bien surtidas en libros de coro, como las de Almagro, Daimiel y El Moral, y otras más pobres. Pero encontramos constantes, como la disponibilidad de libros conjuntos para el oficio canónico y la misa (en la mejor tradición hispana); la condición imprescindible del salterio, frente a una menor valoración de los libros de lecciones, aunque proliferaban unas “historias”, que serían vidas de santos en romance; el *oficiero* como libro de las Horas por excelencia, y además libro musical; y la prevalencia de los santorales, que reproduce la superabundancia litúrgica de fiestas de santos que fue general en la Iglesia hasta la reforma del Breviario de Pío V (1568). También eran muy importantes en nuestras iglesias los oficios suplementarios de difuntos y de la Virgen. Pero la fiesta con más cuadernos o libros dedicados a su oficio particular era la del Corpus Christi.

- Entre los libros para la misa, también hay todavía muchos que recogen partes de la misa, algunos más necesarios si se diversifican las funciones (*epistoleros* y *evangelisteros*) y otros que parecen anacronismos residuales de épocas pasadas (*colectarios*, que además son manuscritos y viejos); más minoritario es el *prosero*, que podría emplear un coro, si se ha de identificar con el *prosarium* o libro de canto de secuencias. Dominicales y santorales, y las misas votivas y de difuntos, también aparecen separados en otros libros, como en los tiempos previos a la compilación en el misal. E incluso ocurre esto con el *canon* (libros “Te igitur”). También aparecen aparte fiestas concretas de Jesucristo o de la Virgen, o periodos litúrgicos (Cuaresma), a veces según un criterio de reunión de fiestas bastante aleatorio.

Al final del siglo XV varios de los tipos anteriores están en pleno uso en nuestras iglesias y se siguen adquiriendo. Pero se acogen las tendencias de la época, pues todas las iglesias tienen misal pleno o mixto, al menos uno, y ya

desde 1491 documentamos el primer misal incunable, “de molde”, algo muy extendido desde 1493. Los misales impresos tendrían que proceder de otras diócesis fuera de la toledana –a la espera de las impresiones del misal romano toledano y del mozárabe ordenadas por Cisneros en 1499 y 1500–; en un caso cierto ejemplar había sido propiedad de un comendador calatravo. Hay además misales manuscritos que se vendrían utilizando antes, y que quizás seguirían el modelo toledano.

Constatamos que en los años 1500-1510 las iglesias y los visitadores desarrollan una actividad especial buscando surtirse de misales de *molde* (no *de mano*) y en papel, y además toledanos o romanos. Después habrá un menor interés por el misal, elemento básico para la liturgia, a la vez que otros aspectos más epidérmicos del culto pasan a primer plano en las prioridades de adquisición.

La falta de referencias modélicas, la anarquía litúrgica imperante y las adiciones dudosas, como líneas dominantes hasta la reforma piana del misal romano oficial (1570), debieron reflejarse en las iglesias del dominio calatravo. Pero creemos que en estas hay una cierta garantía de corrección litúrgica, pues –sin contar los impresos anteriores al toledano de 1499– aparecen muchos ejemplares de “misal toledano”, y “misal romano”; en ocasiones podrá identificarse como el mismo, pues el primero seguía el rito romano con las variantes locales de la iglesia mayor de Toledo; descartamos el “misal toledano” como equivalente al visigótico mozárabe que quedó ultimado en 1500, algo que no tendría sentido para el Campo de Calatrava. Y debe de ser el mismo tipo de misal el que responde a un tercer nombre, el “misal mixto de molde” muy registrado en nuestros inventarios. Lo entendemos no como el *misticus* de la liturgia hispana, sino como el mixto o plenario –con la fusión de todos los libros necesarios para la misa–. Con todo, la inseguridad litúrgica prevalecía.

- Los libros para administrar los sacramentos parecen suficientes. Muchas veces se tienen opúsculos o libros parciales para algunos (u opúsculos con bendiciones, que incluirán las matrimoniales), sobre todo para bautizar: el “bautisterio” es tan frecuente, de hecho, y alguna vez el único, que podría ser un

libro con los ritos de todos los sacramentos como segunda acepción. Puede considerarse peculiar la alta proporción de libros “parciales” de sacramentos. Pero también proliferan el *manual* y el *sacramental*, que abarcan en efecto el conjunto de los sacramentos administrados por los curas parroquiales. Muchas iglesias tenían libros para sacramentos *de molde* o impresos: los muchos incunables documentados (sacramentales desde 1491, y desde 1495 el bautisterio de una modesta iglesia, la de Saceruela) quizás acreditan que se seguían los modelos del arzobispado toledano, que con tanto interés ordenaban los sínodos tener a todas las parroquias.

No sería rara esta conexión con las prescripciones diocesanas, que en principio puede resultar extraña en las iglesias calatravas; la adquisición de ricos ropajes litúrgicos, la influencia demostrada por los misales impresos y los toledanos, y la disponibilidad de confesionales enormemente populares en la época, aunque ya hacía tiempo que lo eran (el de Clemente Sánchez Vercial y el de Antonio de Florencia), revelan que estos templos parroquiales no permanecían en modo alguno aislados de la vida eclesiástica hispana. En esa atmósfera de permeabilidad a influencias externas la toledana también tendría cabida indirecta, si no por la vía directa de la acción de los oficiales del arzobispo.

2.2. *Prácticas devocionales.*

Probablemente la separación entre prácticas devocionales y liturgia obedece más a criterios actuales que al sentir medieval del pueblo y del clero. La conexión de las primeras con lo sacramental y litúrgico, con participación clerical necesaria tantas veces, parece clara. Las propiedades específicas de las expresiones de religiosidad popular, también. De hecho, hemos incluido un capítulo específico dedicado a la pregunta sobre las *relaciones entre devoción*

popular y liturgia, y en concreto, sobre el arraigo popular de las fiestas litúrgicas. Pues bien, se aprecia que en ello influyen factores ajenos al sentido religioso o al rango del santo, en concreto la inserción de las festividades en los ciclos rurales; pero creemos que las fiestas principales del año para la Iglesia también tenían una proyección popular suficiente o amplia: al menos, las dos primeras Pascuas si no tanto la tercera; la Asunción y San Juan Bautista, y también (lo hemos comprobado, pero en menor medida) Todos los Santos.

En esta parte han sido estudiadas más a fondo la devoción eucarística (tan expresiva de las tendencias de espiritualidad, devoción y gustos de la época) y las devociones a la Virgen María y a los santos. De estos temas destacaremos después algunas conclusiones.

Con menor extensión –nos limitamos aquí a recordar alguna precisión sobre los temas–, no se ha olvidado el campo de las devociones al propio Dios (Dios Padre, Jesucristo, el Espíritu Santo y la Trinidad) y, finalmente, bajo el epígrafe de “otras vertientes de la religiosidad del pueblo”, se han estudiado varias cuestiones. Primero, el papel de la *limosna piadosa*, tan importante en la mentalidad y los usos, y su omnipresencia en las manifestaciones religiosas así como para el sostenimiento práctico de las iglesias y demás fundaciones. Segundo, una serie de *prácticas funerarias*: los enterramientos, la amplia gama de las celebraciones por los difuntos, con su organización colectiva y sus ingredientes de personalización detectados; se ha analizado lo que implican en el terreno de las *actitudes ante la muerte*, que caracterizamos como de *fe* y *aceptación*, compatibles con el *temor* y, en el otro extremo, la *banalización* de la muerte en cierto modo. Otras dimensiones de la espiritualidad en conexión con el tema de la salvación, como el sentido del pecado, han sido tratadas en otros lugares del trabajo. Y tercero, cerrando la Parte Segunda y todo el estudio, se ha atendido a los *cultos y devociones relacionados con la Orden de Calatrava* para indagar sobre la proyección espiritual en sí de la milicia sobre la vida religiosa de los vasallos. Las constataciones sobre el escaso éxito de cultos de santos propios de la Orden se compensan con los vínculos devotos establecidos por muchos

seglares con la institución militar a lo largo de los siglos, en un tipo de relación feudalizante que va más allá de lo estrictamente espiritual pero sin duda lo engloba. Al final de la Edad Media, comprobamos la condición del Convento de Calatrava como foco de vida religiosa que atrae, con su espiritualidad y su prestigio, a los laicos del Campo homónimo. Exponentes de ello son las donaciones con encargos *pro anima* hechos por seglares a favor del Convento de Calatrava; indicios de relaciones personales de carácter religioso con freiles conventuales concretos; y la concurrencia de laicos al mismo cenobio en ocasiones donde no falta el aspecto más lúdico de la fiesta litúrgica. Todo ello, sobre el fondo de la función de centro espiritual que la casa desempeñaba en el ámbito interno de la propia Orden, entre sus miembros, algo que también tocamos aunque de forma instrumental, como aportación para conocer el grado de prestigio del Convento más que de cara al estudio de la espiritualidad en sí de los freiles. Algunas noticias más sobre formas de influencia de la Orden sobre el laicado en el campo religioso y espiritual (caridades de comendadores y de maestros, por ejemplo) cierran este otro modo de enfocar la incidencia de la milicia sobre la estructuración religiosa de la sociedad en sus dominios, sabido ya, por otro lado, que en el más amplio terreno de la jurisdicción y la supervisión, tal incidencia es omnipresente.

Referimos ahora algunas ideas conclusivas sobre la devoción a la Eucaristía, a la Virgen y a los santos.

- Hemos podido constatar la *devoción eucarística* de muchos modos, tratando de discernir su sentido (¿cristológico?) y rastreándola en dos vertientes: en relación y en el seno de la misa, y fuera de ella. En el primer contexto, la comprobada veneración del Cuerpo de Cristo durante la Elevación tras la consagración sería, probablemente, el centro de la misa; hemos sugerido modos de identificar los que llamamos “paños de elevación” (marcos oscuros de realce de la visión de la sagrada forma), bien documentados pero cuyo uso podría estar mucho más extendido aún. Las actitudes frente al propio altar como lugar de

confección del Sacramento, también estudiadas como posible expansión de la piedad eucarística, son ambivalentes. Por un lado, muchos fieles tienen conductas irrespetuosas (falta de separación con el altar, postura de espaldas a él); nótese que en esa línea hubo también reproches a ciertas costumbres clericales respecto a la mesa sacra –identificada con el propio Cristo por los tratadistas–. Pero por otro lado, es el lugar más apreciado para enterrarse (y en su defecto, se busca la mayor cercanía), y los objetos y paños que en el altar median entre las manos del ministro y el Cuerpo de Cristo resultan muy cuidados y donados a menudo por los devotos. Los habitantes de las villas también suministraban “por devoción” las materias de consagrar, el pan y el vino.

Hemos tenido un especial interés por comprobar si se organizaron actos de devoción al Santísimo Sacramento adorado en el sagrario, ya vigentes en el bajo medievo en otras partes (aunque después se verían más enriquecidos, en el contexto de la Contrarreforma); y en general, hemos atendido a la veneración a la Eucaristía fuera del templo. Hemos prestado mucha atención a las formas colectivas de devoción y a las procesiones.

Respecto a lo primero, el culto al Sacramento en el templo, sólo contamos con alguna mención expresa de “exposiciones”, pero ateniéndonos a una amplia serie de indicios sobre las condiciones de la reserva eucarística (cómo son los sagrarios en su interior –con su complicación y su riqueza progresivas– y en el exterior), que han sido muy contrastados en detalle y sistematizados, hay elementos suficientes para acreditar los actos de adoración en el templo al Santísimo Sacramento. Pueden hacerse con el sagrario abierto o con la custodia sacada sobre el altar. El Sacramento podía aparecer incluso dentro del tabernáculo en medio de un auténtico *decorado* interior, con estrado, forros ricos y cortinajes y en ostensorio, y con modos de apertura preparados al efecto. El realce externo de los sagrarios es creciente, desde luego, con su decoración, paños y cortinas y el celo por la luz permanente que debía arder al lado. Las abundantísimas donaciones de los diversos elementos de realce por los fieles han sido entendidas como signos positivos de devoción; en particular, las limosnas organizadas por

impulso de los feligreses en demandas para mantener la *lumbraria* y la *çera* del Sacramento. Aparte de las extendidas cofradías del Corpus Christi, puede destacarse que, en las tierras de Zorita, comprobamos la huella del movimiento devocional eucarístico promovido por la noble de la corte de Isabel de Castilla, doña Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”: creemos que las “hermandades de bulas de indulgencias” que hemos documentado tienen relación directa con la organización de piedad al Sacramento que aquella mujer noble concibió con núcleo en Torrijos y ramificada por toda España. Entre los ritos de veneración al Sacramento fuera del templo, hemos destacado la progresiva magnificencia y solemnidad que adquiere la conducción del Viático hasta los enfermos, auténtica procesión con palio y custodia (acompañada quizás de cofrades con sus velas), para la cual las iglesias ponen en juego sus mejores recursos materiales. La reconstrucción de la fiesta del Corpus Christi, con su procesión bien constatada, ha resultado sin duda incompleta, si bien parecen corresponder al habitual esquema lúdico y de representaciones algunos objetos inventariados en las iglesias. La ornamentación y el realce cívico, y la devoción laica, se manifiesta en diversos indicios además de las donaciones.

- De suyo, esta devoción eucarística debería añadirse a las demás manifestaciones de *devoción a Dios y a Jesucristo* que hemos estudiado. Hay poca huella en el caso de Dios Padre, quitando su radical reconocimiento como Señor y Creador –ante esta noción de carácter tan fundamental para todo lo religioso, es difícil encontrar expresiones de piedad específica–, y alguna más en cuanto a la Trinidad y el Espíritu Santo (advocaciones). Pero queda fuera de toda duda el culto a Jesucristo en su *Pasión*: en los detalles (motivos iconográficos como la Verónica, la Quinta Angustia, las espinas, la Virgen y San Juan) y en la veneración a la Cruz. Y también su invocación y evocación como Redentor y mediador por excelencia.

La *devoción a la Virgen y a los santos* ha ocupado un lugar muy importante en esta parte del trabajo. Para localizar y analizar las devociones, nos

hemos servido sobre todo de las *advocaciones* de parroquias, ermitas y cofradías – recurriendo a las posibilidades comparativas que permiten las cuantificaciones–, pero también de otros indicadores, como las encomendaciones del alma y mandas *pro anima*, las fiestas y sus componentes, los votos, las imágenes, la relación entre calendario de fiestas y ciclos rurales, y ferias, etc. A decir verdad, estos otros indicios no modifican substancialmente las conclusiones aportadas desde el análisis de las advocaciones. Más allá del mero inventario de títulos, el estudio de todas estas expresiones de devoción está al servicio de la comprensión del significado y las líneas de piedad que representan.

Los patronazgos de las *iglesias parroquiales* aparecen como exponentes de la *pública* encomendación de villas y lugares a la Madre de Dios como protectora a la que se honra. Se aprecia en general que el culto a la Virgen tiene un componente *cívico* en su perfil aún mayor que el de los santos, aunque se vote colectivamente sus fiestas. Las ermitas –y las cofradías en buena medida– constituyen un excelente cauce de las devociones marianas más populares y de los santos más variados, al no verse sujetas a los estrechos límites de la parroquia única ni a la conveniencia de adoptar advocaciones bíblico-teológicas.

La devoción a la **Virgen María** no ha deparado novedades. El predominio de la piedad mariana entre todos los santos es absoluto. Presenta los rasgos habituales en la época: su ensalzamiento mostrado en la Asunción, su maternidad de Dios y de los hombres, su misericordia, la alabanza a sus cualidades físicas y espirituales. Las iglesias mayores –mayoritariamente marianas– la veneran con preferencia bajo su nombre genérico o, con el avance del periodo, bajo el patrocinio de su Asunción. En cambio, en las ermitas se despliega la característica dispersión localista de titulaciones particulares, que tantas veces dan a la Virgen una adjetivación toponímica o evocan la consagración de la naturaleza a María. No siempre es así, sin embargo, pues la invocación a la Virgen en santuarios y cofradías bajo títulos que expresan alabanza y súplica también fue muy popular en el Campo de Calatrava: Cabeza de los Santos, Santa María de La Paz o de

Gracia... También la eclosión de la devoción a su madre Santa Ana (en cambio, hay poca huella del culto a San José) está en la misma línea del auge sostenido de la devoción mariana. No constan advocaciones del carácter pasionista (Virgen de los Dolores, Soledad, Angustias...) que tanto éxito tendrá desde la segunda mitad del siglo XVI. En este sentido, es plenamente medieval –incluso cortés– la devoción mariana, eminentemente laudatoria e impetratoria fuera de la identificación toponímica.

En el culto a los **santos**, estudiado a través de sus advocaciones y según distintas categorías de santidad, hay constantes como éstas: predominio absoluto de los mártires, evidente devoción por encima de los demás a San Sebastián; popularidad de San Juan Bautista; cierta marginación de los apóstoles en términos relativos –aunque siguen a los mártires–, salvo San Bartolomé; devoción a San Antón... Las fiestas votadas por muchos pueblos (de cronología dudosa pero indudable raigambre medieval, y tan expresivas de la piedad orientada a la búsqueda de protección y a los ciclos rurales) en honor de San Gregorio Nacianceno y –en menor medida– de San Roque, elevan con mucho la popularidad del primero, dentro del fenómeno general del culto prestado a aquel santo y a San Agustín como “abogados” contra la langosta y otras plagas. También es revalorizado San Roque como protector contra la peste, pero en nuestras tierras no llega en absoluto al éxito de San Sebastián.

Con todo el conjunto de los datos, y a partir del estudio sobre el éxito diferenciado de bastantes tipos hagiográficos, hemos ofrecido un ensayo de interpretación sobre el *carácter y significado* generales del culto a los santos tal como aparece delineado en el Campo de Calatrava, como una clave más para comprender qué *tendencias* se observan en la *espiritualidad* de esta zona. Véanse sus grandes líneas.

Entendemos que lo reciente de un poblamiento cristiano sólido en el territorio (con una elipsis del periodo de los siglos VIII-XII y previo un cristianismo débil, a pesar del obispado de Oporto) condicionó una orientación de

los cultos más *universal* y apegado a lo *tradicional* que en otras zonas. Aquí arrancaban *ex novo* en una época en que iban siendo depuradas ya, para otros lugares en Occidente y en las tierras al norte del Tajo, otras devociones *locales* y *populares* dudosas, y la implantación de cultos hispánicos procedentes de la Meseta norte (mártires, eremitas) apenas se detecta. De otro lado, no había habido lugar para la emergencia de personajes locales admirados por sus virtudes heroicas. Incluso los santos mártires o ascetas de origen hispano son realmente muy minoritarios en el elenco del Campo (salvo Santa Quiteria, protectora contra la rabia), y la influencia toledana no se dejó notar tanto como cabría esperar, en ese sentido.

Predomina, aparte de la Virgen, el culto a mártires de origen romano, itálico u oriental, y a apóstoles a bastante distancia, junto con antiguos o más recientes cultos medievales a personajes semilegendarios (San Cristóbal, San Jorge).

En el dominio de la Orden, cuyos santos patronos San Benito y San Bernardo quedan entre los últimos lugares en expansión de su culto y el de San Raimundo no consta, la piedad hacia los santos fue muy conservadora y cautelosa, incluso a la hora de acoger la entrada de nuevos ideales que al final de la Edad Media se imponían por todas partes: el ideal de pobreza voluntaria, asociado con el ascetismo, la caridad y el trabajo, por ejemplo, no contaba en nuestra zona con las condiciones urbanas adecuadas para su arraigo. En todo caso llega el eco del culto a San Roque (y más como protector contra la peste que como modelo de perfección), pero no desbancó en absoluto a San Sebastián para el mismo patronazgo como en Occidente ocurrió en el siglo XV. Es venerada ligeramente Santa Brígida y apenas San Francisco (probablemente, aquí sí se nota el peso de la Orden de Calatrava), aunque sí hubo cierta permeabilidad al impulso que la devoción a Santa María Magdalena obtuvo desde el siglo XII y desde Francia (con todo, su modelo de perfección es ascético y penitente). El elenco de santos, en suma, es muy limitado, sobre todo si se compara con los de la zona de la Meseta norte peninsular y con la Andalucía conquistada.

Los santos y santas venerados en el Campo de Calatrava reúnen la *exigencia litúrgica*, su ya acreditada *capacidad de protección* en terrenos específicos (se tributa culto a los más poderosos), y su condición de *admirables* por lo milagroso y heroico de sus vidas.

La espiritualidad en esta zona, entonces, parece estar más vinculada a épocas anteriores que a las nuevas corrientes hagiográficas del final del Medievo. A la poca permeabilidad a las influencias foráneas que supusieran grandes novedades sobre el santoral tradicional, se unió la tendencia ya más oficialista de la santidad en los siglos XIV y XV. El Campo de Calatrava, a efectos de espiritualidad –a través de su devoción hacia los santos-- aparece como un área rural, sin tradición localista de santidad; sin implantación mendicante; sin inquietud por buscar modelos de santidad contemporáneos *imitables*; y con una piedad mariana que incluso es la triunfante en los santuarios, *sin otra fase previa* sino desde la restauración del culto cristiano, frente al modelo de evolución cronológica “de los santos a María” que sería general en el medievo hispano (W.A. Christian).

Con todo, la religiosidad popular, aún con esta fidelidad a los intercesores tradicionales, necesita el localismo. Pues bien: en las tierras del Campo de Calatrava tal vez ese papel lo cumplía, a falta de santos *propios*, la Virgen venerada bajo las advocaciones más particulares y apegadas a topónimos y referentes específicos de la naturaleza.

3. *La parroquia, centro de la vida cristiana laica y expresión de Iglesia local. La participación de los seglares.*

Resulta de interés subrayar el importantísimo papel desempeñado por la *iglesia parroquial* en la fe y en la espiritualidad de los fieles cristianos.

Precisamente creemos necesario insistir en algo que parece tan evidente, porque en ocasiones, aún admitiendo que así era (y ponderando también el papel de la parroquia en la cohesión social y como centro de las comunidades rurales), a la vez se tiende a minimizar su función explícitamente religiosa para el pueblo, en favor de otros cauces más *populares* de la piedad. Se viene a enfrentar, de un lado, lo que se ve como un rígido mundo de ritos ya configurados y cerrados (culto litúrgico, sacramentos), que desde arriba se imponen a los fieles –indiferentes a ellos, o en el mejor de los casos, presentes pero no partícipes–, con el rico y versátil mundo de la religiosidad popular, de otro lado, cuyas demandas se inspiran y expresan fuera de la parroquia y en rituales propios, donde el laicado es protagonista, desarrollado alrededor de imágenes de las ermitas y en actos paralitúrgicos o abiertamente profanos, pero integrados en la fiesta religiosa.

Pues bien, cabe replantear la validez de este esquema, en general y en una zona rural en particular. La iglesia parroquial emerge de nuestras fuentes documentales, aún de las estereotipadas visitas calatravas, como un ámbito de primer orden en la vida religiosa de las gentes, y probablemente era sentido como tal. Además, precisamente esta realidad nos conduce a reflexionar sobre la noción de Iglesia operativa en estos pueblos; no la definición teológica ni la canónica (que en la Edad Media no atisba la idea actual de Iglesia como *pueblo de Dios*, donde la vida consagrada y la vida laica exigen de suyo y, por igual, la santidad), sino la percepción que *de hecho* se impondría en la mentalidad de las gentes y a escala local o comarcal.

a) La parroquia y la vida religiosa laica.

En efecto, en el escenario de la iglesia mayor se difunde la creencia y se desarrolla el culto, las Horas y, sobre todo, la misa dominical y festiva, referentes

cristianos que sacralizan la vida cotidiana. Sobre todo la liturgia de la misa acoge adiciones populares. Los sacramentos, importantes aunque esporádicos (muchos bautizos, pero escasa confesión y comunión, “velaciones” con gran afluencia de vecinos, en las casas las unciones “extremas” de enfermos, previos penitencia y consumo del Viático, cuando se pudiera llegar a tiempo), son la expresión genuina de la función parroquial. Pero aún añadiremos que la parroquia es un ámbito natural y muy frecuentado de prácticas no sólo *litúrgicas*, sino también *devocionales*, organizadas colectivamente o no.

La piedad dirigida a la Virgen y a los santos se desenvuelve en aquélla a menudo, aunque su expresión más variada y espontánea corresponda a las ermitas, dejando aparte el mundo de la superstición y las hechicerías. Aquello ocurre cuando tales santos o la Virgen son los patronos del templo, o cuando es la iglesia mayor (y no ermitas) la que alberga las imágenes veneradas, que desde altares secundarios generan su propio espacio de piedad (con signos como lámparas ardientes y ornamentación), a veces una capilla propia. Añádase en esa línea el atavío de las imágenes del templo parroquial como forma de piedad; y recuérdese que muchas cofradías ejercen en él su culto; igualmente, la devoción al Santísimo Sacramento se ve expresada en la parroquia durante o fuera del culto litúrgico, venerada en el sagrario o llevada en procesión desde el núcleo parroquial. Las devociones, en fin, tienen como plataforma la parroquia porque es la sede del clero cuyo concurso necesitan los ritos extralitúrgicos para bendecir campos, dar forma a la fiesta votada libremente por un pueblo u organizar una procesión. Territorialmente, no se olvide que las ermitas quedan dentro de una determinada circunscripción parroquial.

También las prácticas funerarias tienen su centro en la parroquia en el Campo de Calatrava, a falta de conventos como lugar alternativo de sepultura; ignoramos hasta qué punto las ermitas lo eran –queda documentada la práctica de enterrarse en algunas–. Las misas y vigiliias por los difuntos las decían curas y capellanes de la parroquia, y casi siempre en el templo, se tratara de sufragios esporádicos o de los sistemáticos de capellanías; o fueran “treintanarios” durante

los cuales los clérigos “se encerraban” en una pieza alta de la iglesia hasta finalizar el ciclo, o fundaciones de las Ánimas del Purgatorio. Era en la iglesia mayor donde debía colgarse la “tabla” exponiendo la relación de memorias obligadas. Sin duda el interior era el lugar más apreciado para enterrarse, más que el camposanto exterior (tan escasamente tenido por lugar sacro, sin que ningún temor reverencial impidiera tomarlo como lugar de ocio, juegos y tránsito de animales). Por ello, dentro de los muros parroquiales se han documentado gestos y ritos de “cumplimiento por los difuntos” en su expresión más plástica, realizados como piedad individual o con el concurso de los capellanes –y de sacristanes que arrastran la cruz mayor hasta colocarla sobre las lápidas–.

Todo el espacio del templo aparecía como un concurrido cementerio en el que velar a los finados. Más aún, era un auténtico microcosmos, pero más real que la propia realidad tangible, pues integraba también el mundo celestial. En él, los fieles –pecadores y aún peregrinos en este valle de lágrimas– convivían con la Virgen misericordiosa, con los santos protectores, con Jesucristo cuya Pasión podía ser revivida en la celebración eucarística, y con el mismo Dios que descendía entre los hombres en el sacramento del altar durante todas las misas y permanecía entre ellos después en el tabernáculo cada vez más honrado (¿el mismo Jesucristo resucitado? ¿Dios milagrosamente hecho presente en un pan salvífico?). Pero también convivían con los muertos: sus almas eran imaginadas mayormente –parece– sufriendo en el Purgatorio, y acortar *el tiempo* de su pena era un deber piadoso al que los pueblos dedicaban colectivamente un no escaso despliegue de esfuerzo y recursos, con el concejo a la cabeza.

La parroquia podía ser un lugar donde se volcaran las mayores incertidumbres y angustias: la calamidad natural, las muertes, el temor a lo desconocido, la experiencia de la violencia y del mal tanto hecho como sufrido... Y donde se encontrara remedio y consuelo a aquello por diversas vías. Una de ellas, además del refugio físico inmediato, es el discontinuo transcurrir de unos ritos que son *oídos* o *se sabe que se celebran* –con la tranquilidad de saberlos realizados por los intermediarios oficiales con Dios–. Pero también el consuelo lo

daría la posibilidad de *hacer*: suplicar el perdón, reparar el mal, compensarlo con limosnas y obras piadosas de culto o de caridad, impetrar remedios a males en curso y protección para el futuro, y de algún modo *propiciar* las gracias *forzando* a los santos o a la Virgen a concederlas, integrándose en el hacer colectivo. Todo era posible, en una gama de ofrendas, promesas, penitencias o incluso recurriendo a la confesión. Era posible comunicarse con los seres celestiales con poder para mejorar el destino de los hombres.

Pero también la iglesia parroquial podía ser un lugar de expansión, de fiesta, de entretenimiento animado por la obligada y transgredida separación de hombres y mujeres; de convivencia, en suma. Es este sentido, resulta ser un espacio integrador de lo religioso en sus distintas dimensiones, aspiraciones y expresiones, y también de buena parte de lo simplemente vital. El juego de posibilidades ofrecidas por las iglesias mayores no desmerecería de las ermitas, si bien es cierto a éstas se podía acudir en procesión y romería, con las dimensiones que ello añade. Hemos documentado que las *velas* nocturnas junto a los santos o la Virgen no tenían en cuenta si el templo era una ermita o una iglesia parroquial. Cultos de santos a la manera popular y usos lúdicos del templo y su entorno eran comunes a las iglesias mayores y a las ermitas. E igualmente se constata precisamente en templos parroquiales la búsqueda vehemente del contacto físico con elementos sacros –postración sobre altares y sobre pilas de agua bendita–, y la intervención del feligrés en ese espacio colocando a su modo y donde venía bien para su intención candelas humeantes, túmulos a modo de tumba llenos de luces reproduciendo un velatorio, bancos arrimados a sepulturas o puestos casi de espaldas al altar por los hombres para ver a las mujeres...

Todo ello denota que *no* se concebía la iglesia parroquial como el templo reverencialmente tratado frente a la ermita más familiar. Al menos, no parece que fuera así en la mayor parte de los lugares y no en el grado de diferencia que a veces se supone. Creemos que resulta lógico en villas y lugares casi siempre rurales y de carácter casi siempre uniparroquial.

b) La inserción de los laicos en la vida parroquial: noción de comunidad eclesial.

Más allá de la indudable importancia que en su vida de fe adquiere la parroquia, parece muy notable el grado de integración de los feligreses en la vida parroquial. La involucración de los fieles laicos en el mantenimiento material y la gestión, el despliegue y funcionamiento de la dinámica parroquial, va más allá de una actitud de mera recepción de servicios litúrgicos.

Tal vez pueda decirse que aquí radica una de las peculiaridades de la zona del Campo de Calatrava estudiada. Aparte del modo de vida predominantemente rural, quizás por causa de la falta de proyección plena de unas estructuras diocesanas, y dado que la autoridad señorial, la Orden de Calatrava, hace delegación en los concejos de las competencias sobre *sus* iglesias, se impuso la costumbre de responsabilizarse y ocuparse los laicos de los asuntos de los templos.

En efecto: encontramos que los seculares intervienen en estos asuntos más allá del cargo de la mayordomía que ocupaban siempre o casi siempre hombres de estado laico. Ya de por sí estos mayordomos debían trabajar en estrecha colaboración con los curas en lo tocante a ciertas necesidades: los gastos más corrientes en cera y aceite, la urgencia de reponer objetos del ajuar litúrgico, decisiones sobre obras necesarias en el templo, la recepción de las mandas testamentarias..., todos ellos debían de ser asuntos donde la iniciativa y opiniones del clero parroquial resultaran esenciales, por más que los titulares del beneficio fueran los comendadores, cuyo parecer era teóricamente esencial, y por más que la institución concejil tuviera la carga de la responsabilidad de las iglesias ante la Orden. Este contacto, forzosamente fluido, entre clérigos y mayordomos, constituiría una vía de formación cristiana, o al menos, de socialización de contenidos acerca de la vivencia cristiana. Eran varones del lugar –competentes para la tesorería y las cuentas– los que se iban relevando en ese cargo, con la

consiguiente involucración de un sector más o menos amplio de población adulta del mismo lugar en el mundo de la liturgia, en los códigos de la fe cristiana, y en el conocimiento, desde dentro, de la naturaleza, estructura y funcionamiento de las parroquias.

Pero además, el acceso del laicado a las actividades parroquiales se ampliaba, abarcando a otros campos. Casi siempre, dentro del terreno de la gestión económica, pero debe tenerse presente que ésta iba ligada en muchas ocasiones a devociones específicas.

Así, eran vecinos de la villa en quienes se depositaba la confianza sobre la seguridad del bacín de las limosnas y su recuento dominical (“dos buenas personas”, requerían los visitantes). También resultaban encargadas unas “buenas personas” de ejercer las diferentes “demandas”, y otros de actuar como mayordomos de las mismas: cada concepto piadoso tenía su diferente demandador. Había demandas de la fábrica del templo, de la cera, de la “lumbraria” del Santísimo Sacramento, de las hermandades de indulgencias, de los hospitales, de las Ánimas del Purgatorio, además –ya fuera de la iglesia parroquial– de las limosnas pedidas para las ermitas, para santuarios foráneos...Seguramente no sólo la gestión sino también la organización de la respectiva actividad estaba a cargo de laicos, y en todo caso, alcaldes y regidores –seglares– eran los últimos responsables.

Prescindimos ahora del absoluto margen de autonomía de los seglares en sus cofradías; y de los hospitaleros y hospitaleras, a quienes cabildos de hermandades o concejos encargaban atender los hospitales y acoger a los pobres¹. Tampoco nos referimos a los *santeros* documentados viviendo en casas contiguas a algunas ermitas para cuidarlas.

Aún sólo en el ámbito de las iglesias mayores, pues, las tareas de los laicos eran imprescindibles, como se ve, para la continuidad de la dinámica parroquial,

¹ Cfr. R. TORRES JIMÉNEZ: Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media. Ciudad Real, 1989.

más allá de las celebraciones mínimas del culto: para el sostenimiento de una serie de actividades y para mantener el funcionamiento de las parroquias.

Niños y jóvenes de las propias localidades, sin estar destinados a la clerecía, ayudaban a los oficios divinos con sus sobrepellices, al modo del clero de órdenes menores (acólitos). He aquí un medio más de difusión de la fe, sus expresiones, su lógica interna y su despliegue disciplinar. Estos niños aprendían con la práctica las fiestas solemnes, el uso del ajuar litúrgico necesario a cada una y la ornamentación del templo según tiempos litúrgicos; llegarían a distinguir mínimamente los libros litúrgicos e irían incorporando insensiblemente un aprendizaje sobre vestiduras e infraestructura para celebrar misa, llevar el Sacramento por la calle, bautizar, etc., con todo lo que esto significa conceptualmente.

Y un ejemplo más resulta muy significativo de esta participación del laicado en la actividad propia de las parroquias: sabemos de la costumbre existente en los pueblos del Campo de Calatrava de escoger los concejos a personas con cierta instrucción y fama de buenos cristianos para enseñar la doctrina en las iglesias a los niños, con unos contenidos que, con parecer rudimentarios (mandamientos, credo y oraciones básicas), no lo son menos que los entendidos como imprescindibles en las disposiciones de los sínodos.

Pues bien: la gestión de bienes, la intervención supervisando la salvaguarda de los *cepos* o cajas de limosna fijas, el ejercicio de demandas y, con ello, poder organizar algunas actividades devotas parroquiales (piedad eucarística, atención a los pobres en general), todo ello ya denota que muchos fieles encontraban en la parroquia un campo de actuación natural, como prolongación de su condición de feligreses. Pero quizás la intervención ayudando en el culto litúrgico (y no sólo los mozos auxiliares, sino, recuérdese, hombres a quienes se deja acceder a la tribuna para ayudar en el rezo de Horas) y el hecho de encargarse la transmisión misma de la fe a laicos, es lo que puede resultar más interesante. Por supuesto, no puede olvidarse a los sacristanes, encargados de la vigilancia de

la iglesia y la limpieza del recinto y sus objetos y vestiduras, tareas por las que los visitantes les apremian a conducirse de un modo ejemplar.

Con todo ello, creemos que es posible matizar la *idea de Iglesia* imperante. No hemos encontrado en las fuentes expresada una concepción teológica-espiritual de la Iglesia, quitando alusiones a su función normativa (la apelación calatrava a la “ley de la Santa Madre Iglesia”) que manifiestan una noción disciplinar. Autores que han explorado el contenido de sínodos y concilios bajomedievales toledanos y de otras partes, insisten en que al final de la Edad Media como antes, la noción de Iglesia abarca al clero y excluye la participación laica². Se espera de ellos obediencia y contribución económica. Los laicos carecen de potestad alguna para disponer de cosas eclesiásticas, y deben obedecer más mandar, diría un prelado toledano en 1473³.

Ahora bien: cabe plantear si más bien no obedecían estas tajantes afirmaciones al interés por liberar a la Iglesia de la tutela seglar en todos los ámbitos, según la línea de depuración y búsqueda de mejora del nivel del clero y de libertad eclesiástica frente a injerencias feudalizantes (prohibición de disponer de beneficios e iglesias, y de nombrar e investir cargos eclesiásticos los laicos), una línea claramente seguida en toda la Iglesia desde la reforma gregoriana.

Distinto es evitar la injerencia que no admitir la colaboración.

En todo caso, en nuestro territorio el papel de los laicos en la vida religiosa colectiva de los pueblos, cuyo centro es la parroquia única, no es reductible al

² J. SÁNCHEZ HERRERO: Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV, p. 409. Por ejemplo el obispo don Vasco, de Palencia, insiste en que los laicos no pueden disponer nada sobre los bienes de la Iglesia, en el sínodo de 1345. ID.: Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo, p. 151.

³ Concilio provincial de Aranda de 1473, 65: “Sanctorum Patrum statuta proclamant, laicis disponendi de rebus Ecclesiasticis nullam esse attributan potestatem, quos obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi”.- Publ. J. SÁNCHEZ HERRERO: Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV, Apéndice Documental, p. 297.

esquema por el que tendrían vedada toda intervención que saliera de obedecer y pagar. La participación positiva cristianos de a pie en la dinámica parroquial parece clara. Por supuesto, carecen de capacidad normativa en asuntos espirituales, litúrgicos y disciplinares; pero sí intervienen en la transmisión de la fe, la gestión material y aspectos organizativos de las devociones que parecen responder plenamente a la demanda del pueblo.

Y por otra parte, además de las citadas formas individuales de inserción de laicos en la vida parroquial, la Orden como autoridad señorial cede a los oficiales de los *concejos* potestades en materia de *moral* social; y aún se espera que pongan sus recursos (alguacil, cárcel, multas) al servicio de la vigilancia, corrección y castigo en materia de los *deberes disciplinares* de la sociedad cristiana local (guardar las fiestas sin trabajar, asistir a los oficios divinos, recibir anualmente los sacramentos). Es una peculiar transposición de la misma tarea correctora tal como se concibe y realiza en las iglesias de jurisdicción diocesana, donde bajo autoridad del obispo y a través de arcedianos o arciprestes, la penalización es espiritual (se trata de excomuniones, casi siempre). Se ha señalado suficientemente en el trabajo cómo no ayudaría precisamente a la madurez de la formación religiosa de las gentes, y a su responsabilización personal al respecto, esta identificación de los deberes y transgresión cristianos con deberes y castigos civiles.

De otro lado, en la displicencia de los alcaldes y regidores a la hora de castigar aquellos pecados puede verse un exponente del “espíritu laico” en cierto modo. Aunque esto no supone, creemos, desafección por lo cristiano, sino por la conformación cristiana de lo público en ciertos aspectos, que no se ve necesaria. Y el “laicismo” que se admite al final de la Edad Media en general, quizás en el Campo de Calatrava se veía compensado por quedar tan englobada la parroquia en el terreno de la autoridad civil (salvando las apariencias del concurso de los comendadores). En la misma línea, por otro lado, podría verse el peculiar sentido de lo sagrado de las gentes, un sentido que existe pero que no implica distanciamiento reverente entre lo sacro y los usos profanos (en ello el clero parroquial parece más cercano al laicado que a los criterios calatravos); y también,

la compatibilidad entre preocupación por la salvación y hábito de transgresiones morales y de incumplimiento del precepto festivo. La normativa disciplinar incumplida no revela irreligiosidad. El cristianismo ambiental no favorece la responsabilización personal (tampoco se pide en la época al cristiano una religiosidad intimista y de vida interior), y menos en estas villas y lugares calatravos con una adscripción civil tan importante de las iglesias y su feligresía.

Así, las que hemos estudiado son pequeñas iglesias; y tal vez por ello, la accesibilidad tanto como la necesidad de la colaboración laica por falta de un clero amplio y estructurado, hacían que esa colaboración se viera como natural. Además, quizás los laicos intervenían especialmente en la vida parroquial en tierra de la Orden, al no existir o estar oscurecida la referencia de la suprema autoridad eclesiástica del obispo. Y también, al recibir los concejos el reiterado encargo de manos de la milicia de velar por *sus* iglesias y, en suma, de ocuparse de la supervisión de la vida cristiana.

Parece que la respuesta de las autoridades locales asumiendo responsabilidades sobre iglesias y cristianos era positiva en la medida en que se veía identificada la *honra* del pueblo con algunas expresiones de fe; no eran diligentes en materia de moral (castigo de amancebados o blasfemadores), pero sí en el ornato de los sagrarios, en el engrandecimiento de los templos, en la atención a las fiestas religiosas con sus colaciones y en la adopción de modos de festejar a santos por voto colectivo para asegurar su protección.

Como hipótesis, podemos aventurar que la *idea de Iglesia* en la práctica, para la mentalidad de las gentes del Campo de Calatrava, podía muy bien resolverse en su *identificación con las comunidades eclesiásticas locales*. A que se manejara esa imagen, de hecho, podrían contribuir factores como la coincidencia entre villa y circunscripción parroquial, el intervencionismo supervisor calatravo que, sin cesar, empleaba el argumento de la *honra del pueblo* para encomiar el mayor servicio colectivo a Dios, etc., y la cualidad de la parroquia como instrumento de refuerzo de la conciencia cívica local.

Podría objetarse el despego de las autoridades locales respecto a algunas tareas que le asigna la Orden en la vida cristiana. Pero se trata de tareas concretas sobre un incumplimiento generalizado de ciertos aspectos, y esto no invalida que las atribuciones del poder local sobre la vida parroquial generaban unos modos de autoridad enraizados en los criterios cristianos que hacían *sociedad cristiana*, si no moralmente, sí en cuanto a las manifestaciones religiosas, instrumentalizadas por el poder civil. Esto ocurría aquí no sólo por ideología cívico-religiosa como en otras partes, sino, más aún, por prescripción calatrava.

Como resultado, se venía a reforzar la estructura de una comunidad cristiana donde quedaban explícitamente identificadas la realidad sociopolítica local y la religiosa: comunidad eclesial o Iglesia local. En contrapartida, el sentido de referencia a la autoridad episcopal quedaría oscurecido, y aún diríamos que ocurre lo propio con el de pertenencia a una Iglesia diocesana, si para la época se pudiera hablar en estos términos.

4. El papel de la Orden de Calatrava como conformadora de la vida religiosa de los fieles del señorío.

a) Líneas de actuación.

Habitualmente, hay una contraposición lógica entre el pueblo y la jerarquía supervisora calatrava cuando las actitudes y prácticas de aquél denotan “indevoción” o una excesiva intromisión de lo profano en lo sagrado, y sobre todo cuando se trata de castigar el incumplimiento de las leyes de la Santa Madre Iglesia por parte de los fieles.

Sin embargo, creemos ajustado afirmar que en el terreno de las formas de la religiosidad, la Orden se mostraba en general *tolerante*, e incluso a favor de ellas, aún cuando no se tratara estrictamente de vías oficialmente fijadas por la liturgia. Aparecía dispuesta a favorecer las expresiones piadosas que redundaran en una mayor “devoción”, incluso tomando medidas contra el clero si era necesario, y sólo interviniendo en contra si algún problema de índole práctica lo exigía o se ponía en riesgo la honestidad debida a lugares y personas.

Así, por ejemplo, los visitantes aprueban implícitamente el cumplimiento particular por los difuntos con ritos y gestos realizados por allegados junto a las tumbas –pero condenando que se obstaculizara el paso a los demás fieles–, sin objetar nada a su carácter inmoderado, ni tampoco al probablemente excesivo vínculo fijado entre el culto a los muertos y el lugar físico de la sepultura. También alaban los encargos de “fiestas” hechos por sus devotos en honor de santos –precisamente los freiles denuncian a clérigos que piden demasiado dinero por ello–. Y no prohíben las velas nocturnas en ermitas o iglesias: sólo corrigen algún aspecto material que conllevan. Los freiles calatravos veían con agrado la proliferación de misas privadas *pro defunctis* y votivas, que obligaban a los capellanes a celebrarlas casi de continuo. Cuando las decían a la vez que la misa mayor y en la iglesia parroquial, los visitantes no procuraron impedirlo del todo: permitieron que se solaparan con esta última parcialmente, con tal de que su inicio fuera posterior al ofertorio o a la elevación en la misa mayor. Es decir: los propios visitantes fomentan la noción de la misa como culto fragmentario y quedan lejos de las posturas del arzobispo toledano, que va más allá al prohibir tajantemente tales misas votivas durante *toda la jornada festiva*, para impedir que el pueblo acudiera a ellas en lugar de a la misa parroquial obligada, pues de ello se trataba – con la valoración del sentido comunitario y otros significados que esto implicaba.

No es el único caso en que su falta de formación profunda lleva a los visitantes a consentir parcialmente prácticas que la auténtica jerarquía diocesana suele reprobear. Aparece así la autoridad calatrava participando de concepciones que suponen alguna desviación respecto a la doctrina y el espíritu atribuidos por la

Iglesia a los usos religiosos; pero aquellas ideas calatravas sí están en sintonía con el clero parroquial y el pueblo.

Ese criterio calatravo diferente del diocesano en asuntos disciplinares – aparentemente, la diferencia es nimia, pero no lo es en el fondo, en cuanto a las nociones que subyacen– reaparece en cuanto al deber laico de guardar las fiestas absteniéndose de trabajar. Los visitantes de la Orden lo propugnan, pero admitiendo una variada casuística que rebaja las penas según trabajos y circunstancias, y sin exigir la licencia del cura propio, al contrario que solían hacer las sinodales. Los visitantes son más tolerantes en este punto que los obispos toledanos (si bien debe reconocerse que también en general la normativa eclesiástica vacilaba y admitía excepciones). Puede verse que los freiles han terminado acomodándose a la realidad ante su fracaso a la hora de impedir la actividad de artesanos, tenderos y labradores en las fiestas. Pero no manejan la auténtica noción de fiesta que daba su razón de ser al descanso dominical.

En cambio, a veces los visitantes adoptaron posturas *rigoristas* frente a ciertas expresiones de religiosidad popular. Lo más representativo es su rechazo – aunque no absolutamente siempre– a la costumbre de vestir imágenes. Los freiles solían ordenar vender las ropas y con ello adquirir nuevas tallas pintadas, o destinaban prendas ricas a la confección de ornamentos. Pero esto supuso la confrontación con la devoción del pueblo por ataviar sus imágenes con variedad y riqueza; además, también se veía contrariado el gusto del propio clero parroquial, así como el de los concejos. Se trataba de una forma localmente aceptada de veneración a los santos patronos. Las citadas órdenes de los freiles fueron reiteradamente desobedecidas, y aún seguían llegando mandas durante décadas después de sus prohibiciones, pues se tardaba mucho en desprenderse de la costumbre de tener una imagen enjoyada y revestida de ropajes, a pesar de la insistencia de los visitantes.

Hay que aclarar que los argumentos que éstos empleaban no aludieron nunca a posibles implicaciones heterodoxas del culto a las imágenes: apelaban al decoro y la honestidad de las imágenes, por un lado, y al provecho del templo, por

otro (el caudal de mandas destinadas a este uso era muy nutrido). Por lo tanto, eran cuestiones de índole práctica las que fundamentaban su criterio; y también un difuso sentido de la dignidad reverente que merecían las imágenes. Para los freiles calatravos, que quizás aquí dejan notar su formación benedictino cisterciense, esa dignidad era incompatible con una mala traza de la talla (a veces, también mandaron deshacer por ello una imagen de bulto desproporcionada) y con prendas no sólo deterioradas, sino inútiles y que generaban inútiles e inoportunas proximidades entre el pueblo y la representación de la Virgen o de los santos.

Ahora bien, no se constata aniconismo alguno en la mentalidad de la jerarquía calatrava; al contrario, para la “devoción” que siempre procuraron fomentar en el pueblo, los freiles valoraron el papel que las imágenes desempeñaban (su reiterado interés en que las iglesias incluyan representaciones pintadas de San Benito y de San Bernardo lo demuestra). El problema fue, a veces, conciliar la piedad de la gente, que se nutría del sentimiento, alimentado y expresado de la forma más intensa posible, con el decoro que para los freiles era más importante como integrante de la devoción.

La autoridad religiosa de la Orden asumía –y aún fomentaba– el gusto popular por el ceremonial y el rito; aceptaba la inclinación al simbolismo y la expectación de lo extraordinario y milagroso. Canalizaba el temor a la condenación eterna y los medios para evitarla con fundaciones de misas, indulgencias, etc., y protegía las iniciativas laicas caritativas, que seguramente se mantenían en esa misma esfera de la acumulación de méritos, más que en una conciencia social del cristianismo. Sí eran más cautelosas las jerarquías ante manifestaciones concretas de la tendencia popular a *apropiarse* de lo sacro e inefable, cuando hacían peligrar el ideal de respeto y honor que identificaban con devoción y servicio a Dios. De otro lado, las fuentes dejan traslucir algún desconcierto de los calatravos frente a ciertas formas de la vida religiosa que escapaban a su control (las cofradías, por ejemplo). Pero se mostraban inflexibles en el terreno de la moral y los pecados públicos. Y todo ello se hacía desde una cercanía institucional vivida como responsabilidad y, a veces, incluso

afectivamente: bastantes miembros destacados de la Orden fueron generosos, en efecto, en sus donaciones a iglesias o villas.

b) ¿Formación teológica y espiritual de la Orden? La letra y el espíritu.

Hay que convenir en que, por mucho que la época del final del siglo XV, y aún toda la centuria, se identifique en la historia de la espiritualidad con actitudes religiosas nuevas en los seglares, fundamentalmente de personalización e interiorización de la fe –al lado del laicismo–, no cabe esperar tales actitudes en un pueblo al que se exige que cumpla los mandamientos bajo pena de cárcel y multas, sin más admonición pastoral y con independencia de la convicción personal. Tanto en las tierras de Zorita como en el Campo de Calatrava, prácticas como asistir a los oficios divinos, confesar y comulgar por Pascua y la observancia de las fiestas son vistas como asuntos públicos y de competencia teóricamente concejil, por lo que su cumplimiento en el caso de fieles remisos dependía del celo de los alguaciles o de los alcaldes. Multas, cárcel y destierro también eran penas de ejecución civil previstas para los pecadores públicos.

No sólo los visitantes se mostraban convencidos de que la culpa de la extensión de esas faltas la tenían los oficiales concejiles por su negligencia en castigarlas. Además, aquella forma de actuar calatrava suele reflejar nociones espirituales muy pobres, y ello es lo que a veces explica su tolerancia o la autonomía disciplinar que exhiben.

Por ejemplo, la obligatoriedad de descansar del trabajo en las fiestas la entienden los freiles ligada a asistir a la misa obligada (permiten la actividad de las tiendas cuando ésta acaba): no manejan el sentido de la jornada festiva consagrada a Dios y a obras de piedad o caridad, una idea expresada en los sínodos y los tratados coetáneos. En general, sus admoniciones, si las hay, se fundamentan en dos argumentos: el *servicio* debido a Dios y la *ley* de la Iglesia. Un tercer argumento que a veces manejan es la necesidad de evitar el *escándalo*,

al que son muy sensibles: a toda costa debe impedirse que parezca que los transgresores gozan de impunidad. Por regla general, el temor de que cundan los malos ejemplos parece estar muy presente en el modo en que los freiles exigen cumplir los preceptos de la Iglesia.

Otros aspectos en los que intervienen los visitantes, como el cuidado de las vestiduras litúrgicas en el que tanto insisten, adolecen de carencias en cuanto al espíritu –y a veces la letra– de las disposiciones disciplinares tal como la Iglesia en su jurisdicción ordinaria las entiende y aplica. Las vestiduras, ponderadas como *res sacrae* desde el Concilio IV de Letrán y en los tratados –con significados simbólicos, teológicos y alegóricos–, y por ello delimitados en las sinodales el uso, la manipulación y la limpieza, parece que eran tratadas con bastante descuido en nuestra zona. Pero es más, las severas disposiciones calatravas no reflejaban aquellas concepciones. Su criterio era instrumental, centrado en lo costoso de las prendas, más que de valoración de su especial sacralidad.

Tampoco promovió la autoridad calatrava un uso litúrgico más correcto de los tipos de vestimentas, por ejemplo en cuanto al color, que resulta bastante aleatorio en estas iglesias. Los visitantes fomentaron criterios estéticos y pragmáticos en el empleo de vestiduras e insignias, sin desajuste con las concepciones manejadas por el clero local. La Orden interviene de un modo conservador en cuanto a los usos litúrgicos acuñados, aunque siempre desde una preocupación por las formas que, para la milicia, equivalen al *honor* debido a Dios, lo que refleja la *honra* del pueblo y, también, aumenta la *devoción* de los fieles.

Un ejemplo más del formalismo calatravo con carencias de fondo es que juzgan indevoto que la gente se siente en las gradas del altar mayor durante las misas; pero al prohibirlo se limitan a disponer el modo de obstaculizar la costumbre (debían instalarse antepechos), en lugar de recurrir al argumento teológico simbólico sobre el significado de la mesa sacra; de hecho, ni siquiera pidieron al cura que amonestara a los fieles al respecto.

Es decir: a lo largo del estudio, a menudo ha podido comprobarse que, en definitiva, al ejercer su actividad correctora en el señorío, las jerarquías calatravas manifiestan un fondo de deficiente formación teológica y espiritual; esto conduce, no ya a su abstención de tocar aspectos de ese tipo (por ejemplo, en relación con los sacramentos), sino incluso a que no transmitan íntegramente ciertos mensajes religiosos que en realidad son el fundamento de los aspectos disciplinares que pretenden corregir. La Orden Militar, como autoridad eclesiástica inserta entre las iglesias locales y su marco diocesano, actúa a veces como un agente que en cierto modo distorsiona las directrices que, sin esta mediación, la jurisdicción ordinaria proyectaría sobre sus parroquias. Al menos, los visitantes transmiten muy retardadamente muchas normas de los concilios y sínodos toledanos, y, sobre todo, a veces las modifican. No con alteraciones substanciales de doctrina ni disciplina, pero sí con la *simplificación* de la carga propiamente religiosa, teológica-espiritual, de las disposiciones.

Con frecuencia parece que la autoridad eclesiástica ejercida por la milicia es suficiente en el plano del *orden* que debe mantenerse, pero no en el terreno pastoral, que a menudo deja mucho que desear. Los medios coactivos empleados por la Orden tendrían un efecto dudoso (aparte de la consecuencia de promover la falta de responsabilización del cristiano sobre su práctica religiosa), dejados en manos concejiles. En cambio, quedaba limitado el campo de acción de los clérigos parroquiales, en quienes no depositaban los visitantes mucha confianza.

c) ¿Un balance negativo para la vida cristiana del Campo de Calatrava por efecto del control de la Orden?

En principio, por lo dicho antes, podría pensarse que las iglesias y los fieles del señorío calatravo, del Campo de Calatrava en concreto, se verían perjudicadas en relación con los arciprestazgos plenamente insertos en la jurisdicción eclesiástica arzobispal. Constatamos que los freiles visitantes

conocen la normativa canónica, incluidos los sínodos toledanos (también sabemos que algunas iglesias disponían de ejemplares de *constituciones sinodales* entre sus libros), pero carecen de una formación completa. En sus actuaciones hay depreciación de los fundamentos doctrinales y espirituales con la sobrevaloración, a su costa, del formalismo y el carácter externo de las prácticas religiosas de los creyentes. Así, las carencias pastorales de la autoridad calatrava y su conocimiento no siempre completo de la canonística serían suficientes para atribuir al señorío calatravo un nivel de vida cristiana inferior respecto a otras zonas.

Ahora bien: seguramente esto no sería así. Deben tenerse en cuenta otras realidades que matizan algunos de los rasgos negativos que hemos puesto de relieve.

Por ejemplo, la falta de uniformidad disciplinar existía en todas partes, de modo que la relativa *autonomía disciplinar* transmitida por la Orden a sus parroquias no sería mayor que lo habitual. Por otro lado, al menos podemos decir que los visitantes calatravos hacían sus inspecciones, con mayor o menos periodicidad, algo que ignoramos del lado archidiocesano –aunque nos constan visitas de la jurisdicción ordinaria a las iglesias y las cofradías, parece que con interés económico sobre todo–. Aquello redundaría en mejoras para el culto y los modos de expresión de la fe en el Campo de Calatrava, aunque fuera de un modo incompleto y formalista. En tercer lugar, por el hecho de estar las iglesias calatravas libres de las ambiciones del clero diocesano, tan proclive a repartirse unos beneficios que no sirve pero que le procuran rentas, lo cierto es que al menos en el Campo de Calatrava no se da el abstencionismo que sí es habitual de los titulares de iglesias de otros arciprestazgos. No hemos percibido signos de anticlericalismo (lo que no implica que no existiera), y quizás tenía que ver en ello el poco margen de autoridad que la Orden dejaba al clero sobre sus feligreses, puesto que transfería esa autoridad a los concejos. Lo que por principio es negativo y ya seguramente mal comprendido o anacrónico en esta época –nos referimos a la atribución de la potestad punitiva en materia disciplinar cristiana a

los alcaldes y alguaciles civiles– quizás redundaba en que la desafección de los fieles respecto a sus clérigos fuera menor que en otras partes.

Y por último y en cuarto lugar, es utópico pensar que la proyección de la jurisdicción episcopal directa conseguiría en sus parroquias los efectos benéficos reformadores implícitos en tantos sínodos bajomedievales, con una diferencia substancial sobre los territorios sometidos a control calatravo. La jurisdicción arzobispal toledana probablemente veía desvirtuados los objetivos iniciales a medida que eran transmitidos hasta las parroquias, suponiendo el celo de los arciprestes; y se sabe que las disposiciones de sínodos y concilios eran reiteradamente incumplidas.

Y en todo caso, seguramente el grado de cumplimiento de las normas sinodales sería tanto mayor cuanto más coincidieran con las preferencias y usos de iglesias y fieles.

De hecho, nuestra impresión es que precisamente esto último es lo que ocurría en las tierras de control eclesiástico calatravo. En efecto, a la pregunta sobre si se obedecía a los visitantes, cabe responder que normalmente se tardaba en hacerlo, y se acataba más todo lo referido a los aspectos materiales que lo que afectaba a las conductas, siempre difíciles de modificar. Pero en todo caso se les obedecía más si ya previamente se estaba de acuerdo con lo que ellos exigían; las mejoras que ordenaban en las iglesias se acometían si curas y concejo compartían la conciencia de su necesidad. Y sospechamos que las prescripciones más eficaces eran aquellas que previamente les habían sido sugeridas en los propios lugares visitados. El resultado final en la vida cristiana del clero y los laicos no tenía por qué ser muy diferente en tierras de jurisdicción ordinaria y en tierras bajo control calatravo, aunque sí conviene recordar la carencia pastoral que presenta habitualmente la actuación de la Orden, que en tantos casos dejaba de transmitir los contenidos más catequéticos (y centrados en el nivel del clero y la formación del pueblo) de los sínodos, quedándose en la periferia del mandato. Una cuestión diferente es si en los otros arciprestazgos, los de jurisdicción directamente toledana, aquellos deseos tenían efecto.

Retomando una visión de conjunto, puede afirmarse, a partir de numerosos indicios aportados por las visitas, que la Orden de Calatrava tomó en serio su responsabilidad sobre las iglesias y sobre la vida cristiana de los habitantes de su señorío (quedando fuera de su ámbito de actuación en las tierras de Zorita precisamente todas las funciones parroquiales), y la ejerció según su carácter y experiencia y, a veces, según el modelo de los sínodos.

Aparte de otras motivaciones (prestigio, rentas eclesiásticas, exhibición de autoridad frente a los arzobispos, obtención de curatos para los freiles clérigos, poder), desde la mentalidad de la época los visitantes enviados a inspeccionar las iglesias, ermitas, cofradías y vida moral parecen auténticamente convencidos de la pertenencia del mundo a Dios, igual que el hombre pertenece a Dios y por ello debe honrarle, evitar ofenderlo, obedecer a la Iglesia y salvar su alma que el mismo Dios creó y redimió. Y aparecen convencidos de algo que les afecta mucho: pertenecen también a Dios las sociedades organizadas en villas y lugares, que no son organizaciones neutras sino comunidades cristianas locales que colectivamente pueden servir a Dios u ofenderlo; recuérdese la continua apelación calatrava a la honra local vinculada al servicio a Dios, y la preocupación insistente por los pecados públicos.

Cronológicamente, esta toma de conciencia y consiguiente actividad correctora se incrementó con la anexión de la administración del maestrazgo por la Corona. De hecho, a partir del comienzo del siglo XVI los Capítulos Generales, nada o muy poco ocupados de ello hasta entonces –sólo, casi siempre, de asuntos internos de la propia milicia–, comienzan a integrar normas sobre aspectos religiosos relativos a sus vasallos. También el propio Convento de Calatrava incorpora una función de foco suministrador de indulgencias para los laicos que acudan en ciertas fiestas (antes, sólo hay beneficios de ese tipo para los que se entierren allí, y esto era propio de los freiles), como un trasunto simbólico de la mayor dedicación de la milicia a la vida cristiana de sus vasallos, y no sólo a la propia. Paralelamente, las visitas a las iglesias se hacían más prolijas y expresivas,

y en ellas crecía el cuidado por elementos sacramentales –aunque en su materialidad–, un signo de ese deslizamiento del centro de interés a la religiosidad del pueblo.

No cabe duda de la convicción profunda arraigada en la Orden sobre su responsabilidad sobre iglesias, clero y corrección de la vida cristiana general. Al menos lo estaría entre sus autoridades: los monarcas, su Consejo, los gobernadores de partido, los visitadores generales enviados a examinar todo el señorío. Todo esto vendría a matizar una idea muy extendida sobre la pérdida del carácter y motivaciones religiosos de los miembros de la milicia, que habría tenido lugar desde el final del siglo XV –marcando una nueva etapa para las organizaciones nobiliarias que ya eran las Órdenes–, en consonancia con la aristocratización interna experimentada, con el final de las actividades militares y la conversión de los cargos de estas milicias en prebendas en manos de la Corona.

Es cierto que la Orden procuró librarse del peso de la financiación de las iglesias parroquiales, y que el eje de las intervenciones de los visitadores eran mucho más los componentes externos de templos, ajuares y prácticas, que otra suerte de objetivos dirigidos a elevar el nivel de formación cristiana que al final del siglo XV estaban vigentes entre muchos obispos. Pero en contrapartida, hay que tener en cuenta que, de otro lado, prácticas o posturas laicas demasiado intimistas en la religiosidad, o simplemente innovadoras, podían verse como sospechosas, y que, en general, de los laicos se esperaba la adhesión a la creencia en las verdades de la fe, y el cumplimiento de las normas básicas del culto y la moral. No se puede pretender que en esta época se identificara la fe como comunión con la persona de Jesucristo, el Hijo de Dios muerto y resucitado. Tampoco se esperaba de los clérigos, en general, que fueran apóstoles, ni otras cualidades más allá de su suficiencia como ministros del culto; pero los visitadores calatravos sí concedieron importancia a la rectitud de la vida clerical, procuraron que los curas cumplieran sus obligaciones y les exigieron que demostraran una dignidad que favoreciera su imagen ante el laicado. Era el

argumento de ciertos visitantes al dirigirse disgustados a un rector parroquial de Almagro –freile calatravo– que era excesivamente campechano en su trato con los seglares, después de presenciar aquellos el rezo de las Horas en la iglesia; le ordenaban celebrar el oficio en la tribuna porque esto sería más honesto, y así “soys [seréis] thenido en mas veneracion e vos ternan mas acatamiento e reverençia, ansy a vuestra persona como a los otros saçercotes, porque alli estays en quietud e no murmurando en cal los seglares”.

La Orden de Calatrava se preocupó de la vida cristiana de los fieles en su señorío. Quizás, se preocupó más de asegurar que *Dios fuera servido* en estas tierras y evitar que *públicamente fuera ofendido*, que de los servidores o los pecadores mismos. Es una extensión, a la dimensión pública, de aquella “concepción objetivista” de la vida religiosa que prevaleció como ideal para el buen cristiano desde la Alta Edad Media y hasta el siglo XV; y también en muchos casos, hasta bien entrado el XVI. La Orden asimiló y exigió las *normas* fundamentales de liturgia, devociones y conducta. No incorporó tendencias humanistas que, casi nunca enfrentadas a lo religioso, a lo largo del siglo XV ya mantenían propuestas sobre la observancia, la moral y la caridad que iban más allá del cristianismo como mera costumbre social, y renegaban de una ética separada de concepciones antropológicas globales⁴.

Sobre ese panorama, no es extraño que queden muy oscurecidos en las fuentes algunos atisbos de tendencias a la piedad personal y al intento de perfección moral como ideal, así como, en el extremo opuesto, las eventuales actitudes no ya de sátira, sino aún de crítica, a la Iglesia o a los eclesiásticos, si es que algunas conductas de los seglares en sí mismas no implicaban ya esa desafección.

⁴ En conjunto, vid. las consideraciones expuestas en el capítulo sobre “Reforma y Renacimiento” en E. DELARUELLE, E.-R. LABANDE y P. OURLIAC: *La crisis conciliar. La vida religiosa del pueblo cristiano*, de la *Historia de la Iglesia* (dirs.: A. FLICHE y V. MARTIN), XVI. Valencia, 1976, cap. 11.

En general, pues, la Orden de Calatrava procuró proteger y garantizar la vida cristiana del señorío, pero en muchos aspectos no pudo mostrarse más legalista y defensiva. La devoción, para aquella, es dignidad y decoro en el (una vez más) servicio a Dios, y va unida a la limpieza y la honestidad del culto. La acción supervisora y correctora de los visitadores se orientaba preferentemente a las costumbres y las prácticas externas –y no tanto las individuales, sino las colectivas–, y en especial vigilaban las que podían considerarse como una expresión del modo local de honrar a Dios.

La cuestión del *papel de la Orden como conformadora de la vida religiosa* de los fieles en el señorío admite otro significado: no ya el carácter de su tarea correctora en comparación con los criterios diocesanos, sino su **influencia devocional**.

En nuestra opinión, la milicia *no* generó, como tal Orden Militar de Calatrava, una espiritualidad específica en las tierras de sus señoríos, ni en la zona de Zorita ni en el Campo, entendida la espiritualidad como una orientación de la piedad con sus propios perfiles.

Exceptuando la laguna, debida a la Orden en principio, de la falta de afinamiento de órdenes monásticas y mendicantes en el territorio, especialmente el Campo; aún así, la milicia no pudo eclipsar la influencia de las órdenes característicamente urbanas que fundaron casa en el núcleo de realengo de Villa o Ciudad Real. El convento de San Francisco, en particular, aparece como receptor de mandas de vasallos calatravos, que conllevan misas *pro anima*, pero no conocemos mucho más. Sabemos que en ocasiones había *sermón* en las iglesias calatravas, que en ciertos hospitales se reservaban aposentos *para los religiosos*, y que más tarde un fraile de Santo Domingo se encargó de difundir el culto a San José en varios pueblos. Precisamente una vía de investigación interesante sería indagar sobre otros modos de irradiación de dicha influencia mendicante sobre laicos de tierras de la Orden.

La conformación devocional propia de una tierra bajo dominio de la Orden no parece adquirir rasgos propios por ese motivo, al menos no muy acusados y no más que los inherentes a todo enfoque local o regional. Los santos patronos de la milicia no recibieron el culto que habría correspondido, según hemos comprobado, e incluso hubo oposición –o falta de interés– a mandatos concretos de los visitantes dirigidos a fomentar el culto a San Benito y a San Bernardo. Maestros y Comendadores proyectaban sus caridades en iglesias y villas con sus limosnas en vida o legados *post mortem*, pero actuaban de forma similar a como lo harían otros señores por entero laicos, y los contenidos de sus mandatos –fuera de emblemas y símbolos de la Orden en objetos, paramentos y vestiduras litúrgicas– no suponían una orientación especial de la piedad. No cabe adjudicar a la iniciativa calatrava, parece, la profunda devoción mariana que se ha constatado, por mucho que la condición cisterciense de la Orden lleve aparejada la piedad hacia la Virgen. El Convento de Calatrava, por su parte, es un foco devocional en el Campo homónimo, en efecto; pero más de un modo centrípeto, como ocurriría con otros conventos de órdenes monásticas clásicas o mendicantes –si hubieran existido aquí en la Edad Media y comienzos del siglo XVI–, que con una proyección externamente irradiada a las iglesias y los fieles de la zona.

En suma, aparte de esta condición del Convento de polo de atracción para la devoción del pueblo, podemos decir que los modelos e ideales que los calatravos pretenden extender con la “acción pastoral” que, a su manera, desarrollan, *no* parecen estar necesariamente impregnados de la espiritualidad característica y propia de la milicia.

Tal vez la religiosidad estuvo más marcada en el Campo de Calatrava que en otras zonas por una noción de cristianismo especialmente vinculada al servicio de Dios y el decoro del culto (¿más que en otras partes, a causa de la condición militar-cisterciense de los calatravos?); y quizás los laicos se vieron más presionados en su disciplina y moralidad por la supuesta vigilancia de la autoridad

concejil en nombre de la Orden (con la consiguiente falta de estímulo a la concienciación personal).

Pero son cuestiones para las cuales carecemos de respuesta.

Como para tantas otras preguntas que continuamente ha suscitado en nosotros este estudio que, por ello, habrá de quedar forzosamente abierto. No puede ser de otro modo en cualquier proceso de investigación, ni tampoco ha ocurrido de manera distinta al intentar acercarnos a la relación del hombre y la sociedad con Dios en la Edad Media.

Una relación, la establecida entre el hombre y el Misterio, que resulta ser bastante compleja, tanto como lo es la propia realidad histórica, porque la religiosidad afectó a los gestos sociales y a la organización y los sentimientos vividos en sociedad (y además en nuestro caso se vio encuadrada institucionalmente de un modo peculiar); pero que también era vivida, seguramente, de una forma tan directa y natural como la experiencia misma de la vida y la muerte, que las masas cristianas sólo concebirían en su relación con lo sagrado.

* * *

MAPAS

- A) **CAMPO DE CALATRAVA.
IGLESIAS BAJO TITULARIDAD DE LA ORDEN.**

- B) **ARCEDIANATO DE GUADALAJARA.
IGLESIAS BAJO TITULARIDAD DEL ARZOBISPO DE
TOLEDO EN TIERRAS DE ENCOMIENDAS DE LA
ORDEN.**

- C) **ARCEDIANATO DE TOLEDO.
IGLESIAS BAJO TITULARIDAD DEL ARZOBISPO DE
TOLEDO EN TIERRAS DE ENCOMIENDAS O BIENES DE
LA ORDEN.**



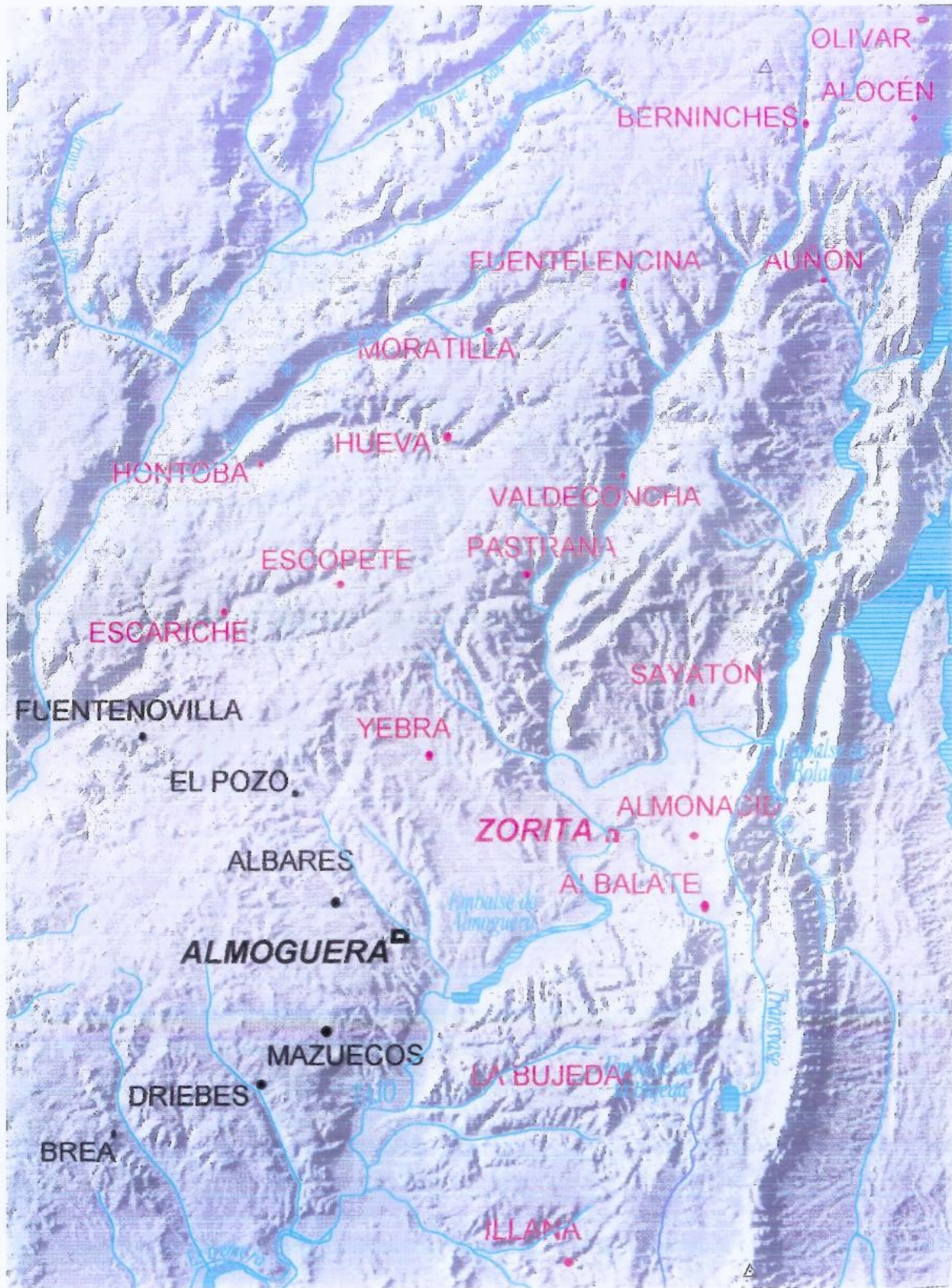
A) CAMPO de CALATRAVA

**IGLESIAS BAJO
TITULARIDAD DE LA ORDEN
DE CALATRAVA**

*Arceobispado de Calatrava:
Arcepresbitero de Ciudad Real
o Calatrava*

**IGL. PARROQUIALES
FIN S. XV CARRIÓN**

*Igl. parroquiales
s. XII-XIII Herrera*



B) ARCEDIANATO DE GUADALAJARA

IGLESIAS BAJO TITULARIDAD del ARZOBISPO de TOLEDO
 en TIERRAS de ENCOMIENDAS de la ORDEN DE CALATRAVA

Iglesias del Arciprestazgo de ZORITA






Iglesias del Arciprestazgo de ALMOQUERA





C) ARCEDIANATO DE TOLEDO

IGLESIAS BAJO TITULARIDAD del ARZOBISPO de TOLEDO
 en TIERRAS de ENCOMIENDAS o BIENES de la ORDEN DE CALATRAVA (Partido Zorita)

- | | |
|---|---|
| <i>Iglesias del Arciprestazgo de LA GUARDIA</i>
Huerta de Valdecarábanos |  |
| <i>Iglesias del Arciprestazgo de ILLESCAS</i>
Borox, Pantoja |  |
| <i>Iglesias del Arciprestazgo de OCAÑA</i>
Ciruelos |  |

APÉNDICES

**RELACIÓN DE IGLESIAS PARROQUIALES, COFRADÍAS,
HOSPITALES Y ERMITAS DOCUMENTADOS
EN LOS DOMINIOS DE LA ORDEN DE CALATRAVA
(1/2 S. XIII-1/2 S. XVI)**

RELACIÓN DE IGLESIAS PARROQUIALES, COFRADÍAS, HOSPITALES Y ERMITAS DOCUMENTADOS EN LOS DOMINIOS DE LA ORDEN DE CALATRAVA (1/2 s. XIII-1/2 s. XVI).

Presentamos los centros de culto y asociaciones piadosas documentados entre el siglo XIII y mediados del siglo XVI en dos grandes áreas de la meseta sur: por un lado, el Campo de Calatrava o tierras meridionales del señorío de la Orden; por otro, las tierras septentrionales: la zona bajoalcarreña y --sólo en escasa medida-- las tierras toledanas. Se indica en cada zona el arcedianato y el arciprestazgo a los que cada población pertenece.

Se ha juzgado conveniente recurrir a esta diferenciación arbitraria sobre todo para poder manejar las diversas circunscripciones eclesiásticas existentes dentro de la segunda zona, ante la dificultad que ofrece conjugar los diversos criterios de división territorial: el diocesano y el criterio calatravo de organización en encomiendas. Tener en cuenta también el último habría obligado a continuas aclaraciones, sobre todo en lo referente a los cambios producidos en las propiedades calatravas entre los siglos XIII y XVI. La división calatrava más tardía en partidos --no aplicable retrospectivamente-- complicaría igualmente la relación de centros y asociaciones de culto.

En todo caso, a la hora de articular de la manera más clara posible la exposición de una larga lista de localidades y las formas de encuadramiento religioso documentadas en su seno, sin que la pertenencia de núcleos de población a un nivel común de organización estorbe la propia presentación de los datos --es lo que aquí interesa--, se ha preferido utilizar las divisiones puramente eclesiásticas. Por una parte, para el territorio septentrional recuerdan la mayor influencia del arzobispado, mientras que en el meridional, de jurisdicción calatrava más intensa, sus numerosas poblaciones son fácilmente localizables al poder ser ordenadas alfabéticamente dentro de un único arcedianato y arciprestazgo, el de Calatrava. Por otra parte, las variaciones temporales experimentadas por tales circunscripciones diocesanas son menores que las sufridas en el diseño territorial del señorío calatravo. Pero se habrá de tener en cuenta el último para los efectos de la actuación de potestades eclesiásticas por parte de la institución militar. Puede consultarse al respecto el cuadro de la primera parte de este trabajo relativo a la correspondencia entre las encomiendas y los distritos arciprestales y arcedianales al final del siglo XV.

Se sigue el orden alfabético de los núcleos de población incluidos en el distrito eclesiástico más reducido, el arciprestazgo.

A continuación se incluyen algunas aclaraciones relativas al modo de presentación de los datos.

- **Referencias de iglesias mayores, cofradías, hospitales y ermitas.**

En general, cuando una referencia es insegura se advierte encuadrándola entre corchetes o signos de interrogación. El paréntesis tiene aquí otra función, la de indicar para el mismo centro o asociación que se viene documentando un cambio en su interdependencia con otro de ellos, o bien simplemente una variación en su denominación.

Cuando se ha documentado más de una iglesia mayor en una misma localidad, estas iglesias son reseñadas según el orden cronológico de su aparición en la documentación, puesto que lo habitual (salvo contadas excepciones) es que no se trate de un añadido que provoque la coexistencia de dos parroquias, sino de una sustitución en la función parroquial.

Se reseña en cuanto es posible la advocación de la parroquia: en el caso de no disponer de este dato, nos limitamos a indicar su mención como “iglesia mayor”; y se respeta la nomenclatura de la documentación cuando aquella cambia, incluso cuando se trata de variantes de *Santa María* tales como *Santa María La Mayor* y *Nuestra Señora*.

Las cofradías, los hospitales y las ermitas se ordenan alfabéticamente dentro de cada población para facilitar su localización, siguiendo el nombre propio del santo o de la santa. En el caso de las distintas advocaciones de la Virgen, se ha optado por colocarlas siempre en el lugar que les correspondería según la denominación de *Santa María*, equivalencia subyacente en la variante de *Nuestra Señora* o de las advocaciones específicas que anteceden a la referencia mariana, como puede ser *Inmaculada Concepción de María*: así, la variedad de advocaciones marianas de cofradías o ermitas en una misma localidad se comprende visualmente en una mención ininterrumpida, que internamente se ordena, una vez más, alfabéticamente.

En el caso de las cofradías, se indica si están vinculadas a un hospital (**H**) o a una ermita (**E**). Este dato tiene su correspondencia bajo los otros dos epígrafes. Para los hospitales, se reseña cuál es la institución responsable (además de una cofradía, pueden serlo el concejo o el comendador). Igualmente, junto a la mención de cada ermita se advierte, siempre que la documentación lo permita, si la atiende el concejo del lugar o una cofradía; en el último caso, no se indica el nombre de la cofradía porque suele ser homónima de la ermita, salvo excepciones que entonces se anotan.

Estas situaciones pueden variar a lo largo del tiempo: las variantes se indican entre paréntesis, repitiendo el nombre de la cofradía, hospital o ermita e indicando el cambio de circunstancia (por ejemplo, si una ermita que anteriormente dependía de los oficiales concejiles ha pasado a hacerlo de una cofradía). La misma repetición entre paréntesis se realiza en los casos de variaciones de la nomenclatura en la documentación (caso de una cofradía de San Simón que en otro lugar es llamada de San Simón y San Judas).

- **Referencia documental**

1. = A.H.N., OO.MM., Consejo, O. Ctva. El legajo se especifica en cada caso.
2. = A.H.N., OO.MM., Consejo, O. Ctva., Leg. 6.172, s.n. 1819, agosto 17. Madrid.

Se trata de un pleito sostenido entre la Orden de Calatrava y el arzobispado toledano con motivo de la jurisdicción eclesiástica ejercida sobre los dominios de la Orden. En el largo expediente se recogen sentencias de pleitos anteriores, con sus correspondientes alegaciones y probanzas; en general, contiene testimonios y argumentos que se remontan a la época medieval de la Orden y a la primera mitad del siglo XVI, relativos a la erección de iglesias, sus visitas y las potestades jurisdiccionales sobre clérigos y laicos.

3. = J. ORTEGA Y COTES: *Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava*. Madrid, 1761 (ed. facsímil: Barcelona, 1981).
4. = A.H.N., OO.MM., Ctva., Sección Diplomática.
5. = A.H.N., OO.MM., Consejo, O. Ctva., Leg.6.117, núm.4, Traslado de 1579, dic. 30. Sacro Convento de Calatrava. Pleito sostenido entre 1566 y 1571 entre el arzobispado de Toledo y la Orden de Calatrava a propósito del derecho de visita sobre iglesias, ermitas, cofradías y hospitales. Los sucesos que dieron origen al litigio ocurrieron en Ballesteros el 2 de noviembre de 1566 a propósito de la visita que pretendió realizar a varias ermitas y cofradías el “Visitador de Ciudad Real” en nombre del arzobispo. El procurador de la Orden incluye una *probanza* de 19 de julio de 1568 compuesta por preguntas a una serie de testigos acerca de la jurisdicción ejercida tradicionalmente por la Orden; algunos son vecinos de Ballesteros que mencionan las ermitas, cofradías y hospital de la villa remontando su memoria a la época de sus padres y abuelos: a los primeros años del siglo XVI o aún antes en el caso del sexto testigo, quien recuerda el testimonio de su abuelo muerto hace más de cincuenta años. Otro de los testigos acompañó a los visitantes calatravos como escribano de la visitación durante las dos visitas generales de 1534-1535 y 1549-1550.
6. = A.H.N., OO.MM., Libros Manuscritos de la Orden de Calatrava.
7. = A.H.N., OO.MM., Archivo Histórico de Toledo, Leg. 43132 (Visitas al Monasterio de Nuestra Señora de La Asunción de Almagro, de religiosas calatravas).
8. = A.H.N., Universidades y Colegios. Libro 1192 F (Libro de los Beneficios del arzobispado de Toledo). [Año 1501]
9. = Fray Francisco de Rades y Andrada: *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara*. Toledo, 1572. Ed. facsímil: *Crónica de la Orden de Calatrava*. Ciudad Real, 1980.
10. = Carmelo Viñas y Ramón Paz (eds.): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*. Madrid, 1971. La referencia de las “Relaciones” corresponderá a la localidad de la que se reseñen las iglesias, cofradías, etc., si no se advierte que las respuestas proceden de otro lugar.
11. = Francisco Fernández Izquierdo; M^a Teresa Santos Carrascosa; M^a de los Ángeles Yuste Martínez: “Catálogo del Archivo Municipal de Almonacid de

- Zorita (Guadalajara), siglos XIII-XIX”. *Wad Al-Hayara*, núm. 8 (1981), pp. 85-214.
12. = Plácido Ballesteros San José y Octavio González Manteca: “Almoguera. Catálogo de los Documentos Medievales de su Archivo Municipal”, *Wad Al-Hayara*, núm. 8 (1981), pp.227-245.
 13. = Tomás Nieto Taberné; Esther Alegre Carvajal; Miguel A. Embid García: *El románico en Guadalajara*. Madrid, Estudio Museo, 1991.
 14. = Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real, Fondo de Clero regular y secular (A.H.P.C.R., Clero).
- f. = Puede indicar el folio único correspondiente a lo que se documenta o, más a menudo, el número de folio *inicial* de cualquier referencia directa o indirecta a iglesias, cofradías, hospitales y ermitas. Particularmente en el caso de las visitas, se tratará del folio inicial de la serie en la visita *a cada centro o asociación*; habitualmente, el primero de la toma de cuentas.

Hay que advertir que, aparte de estas *visitas específicas* a las iglesias, las ermitas, las cofradías y los hospitales, hay otras que suelen contener también información, más o menos abundante, referente a los mismos aspectos: se trata de las visitas *a los concejos* o asuntos públicos de las localidades correspondientes. La cifra del folio (el legajo y el número del cuadernillo suele ser el mismo) *no* se indica acumulativamente en esta referencia documental, sino subsidiariamente, cuando se carece de aquellas otras inspecciones y las realizadas a villas y lugares –a las *cosas públicas* de la villa, al concejo– constituyen nuestra única fuente de información; sin embargo, pueden localizarse fácilmente en los libros de visitas porque para un mismo año se suelen encontrar en el mismo legajo de las visita a las cofradías, hospitales y ermitas, normalmente precediéndolas.

- Indicación del año.

- R. = Referencia a *información relativa a otra fecha anterior* a la propia del documento que se reseña.

Para facilitar una mayor comprensión visual del orden cronológico de las noticias disponibles, en la columna correspondiente al “año” las fechas de estas referencias (colocadas de mayor a menor antigüedad) anteceden inmediatamente a la fecha del documento en sí, y es a continuación de esta última, la realmente propia del documento manejado, donde se indica la localización documental, en la siguiente columna.

Los textos relativos a visitas suelen contener una referencia a las *visitas anteriores* al mismo centro, o al menos a la más reciente, normalmente dos años atrás o cinco años (en el caso algunas inspecciones realizadas en 1491, que remiten a la de 1486). Por ello, en muchos casos la fecha que sigue a “R.” viene a coincidir con la fecha del documento precedente, si aquella visita anterior se conservó. Pero en otros casos, las referencias testimonian la realización de una visita de cuyo texto no se dispone.

En todo caso, las citas de fechas pasadas hacen retroceder en el tiempo los testimonios sobre la existencia de templos, cofradías, hospitales o ermitas, lo cual tiene mucha importancia. En el esquema que sigue, se ha optado por indicar siempre tales menciones relativas al pasado contenidas en un documento, aunque, como se ha dicho, en el caso de series conservadas de visitas a veces no hagan sino confirmar datos anteriores.

En ocasiones, el documento que se examina contiene referencias genéricas a épocas anteriores, sin mayor especificación; se indica como “**R. ép. ant.**” (referencia a una época anterior); “**R.aa.pp.**” (años pasados”, etc.).

- | | | |
|-----------|---|---|
| 1495* | = | Visita anterior efectuada por <i>visitadores generales de la Orden de Calatrava</i> . |
| 1499** | = | Visita anterior efectuada por <i>otras jerarquías calatravas</i> , habitualmente el Gobernador del partido o provincia (del Campo de Calatrava, por lo común) o bien por un lugarteniente o delegado suyo. |
| 1499*** | = | Inspección anterior hecha por responsables locales. Puede tratarse de una toma de cuentas anterior realizada por los oficiales concejiles de la localidad, con el concurso del comendador y del cura parroquial o no; o bien por el cabildo de la cofradía, en su caso, normalmente coincidiendo con el cambio de mayordomo del centro. |
| Vta.ant.* | = | Visita realizada anteriormente en fecha indeterminada. |

1. CAMPO DE CALATRAVA O ZONA MERIDIONAL

Arcedianato de Calatrava
Arciprestazgo de Calatrava

Campo de Calatrava: Iglesias parroquiales o mayores.

LOCALIDAD	IGLESIA MAYOR¹	AÑO	REFERENCIA DOCUMENTAL
Abenójar	Santa María	R.1459 1819 ag.17 R.1482* myo.31 R.1492*** oct.8	2. Pleito 1658, f.123 ² .

¹ Indicamos las referencias a las iglesias parroquiales en sí mismas; quedan fuera de esta relación las noticias sobre las actividades desarrolladas en ellas aparte de las ordinarias de la parroquia (capellanías fundadas en ellas) y también las visitas a los curazgos cuando corresponden a una fecha en la que ya existe referencia expresa para el templo.

² El testimonio de este “pleito antiguo” de 1658, referido en el de 1819, está dirigido a acreditar las primeras actuaciones de los visitantes de la Orden sobre las iglesias de su territorio.

		1493 en.20	1. Leg.6075,n.14,f.85.
		R.1493* en.20 1495 jun.20	1. Leg.6109,n.40,f.220.
		1501	8. F.83.
		R.1499** mzo.16 R.1501*** oct.16 1502 abr.2	1. Leg.6110,n.14,f.139.
		1502 abr.9	1. Leg.6110,n.4,f.161v.
		1510 jul.	1. Leg.6076,n.31,f.167.
Agudo	San Benito	R.1493* en.26 1495 jun.25	1. Leg.6109,n.41,f.232.
		1500	1. Leg.6109,n.49,f.89.
		1501	8. F.83.
		1502 abr.10	1. Leg.6110,n.15,f.171v.
		1502 abr.9	1. Leg.6110,n.4,f.161v.
		R.1500* 1510 jun.	1. Leg.6076,ns.24 y 30.
		1538 nov.16	1. Leg.6079,n.16,f.347.
	Santa María A modo de ampliación	1510 jun.	1. Leg.6076,n.24,f.109.

de igl. S.Benito³

Alcolea	[Iglesia mayor]	[1192 jun.6	Bula Celestino III ⁴
	Iglesia mayor	1459	1. Leg. 6109,n.4,f.108 ⁵
	Santa María	R.vta.ant.* 1471 oct.25	1. Leg.6075,n.1,f.76.
		R.1491* jun.23 1493 en.15	1. Leg.6075,n.13,f.61.
		1501	8. F.86.
		R.1499** myo.8 R.1502*** feb.28 1502 abr.17	1. Leg.6110,n.17,f.210.
		1550 myo.14	1. Leg.6080,n.14,f.1.
	(Nuestra Señora de La Asunción)	1575 nov.30	10.Resp.48º, p. 22.

³ Se está construyendo en estos momentos una capilla en la iglesia de Santa María, tal como ordenaron los visitadores pasados, y se hace “por la mucha estrechura que la yglesia de Sennor Sant Benito tiene”; se considera esta obra como muy necesaria por el gran crecimiento que ha experimentado el pueblo. Pero la iglesia de San Benito continúa siendo la parroquial por excelencia: se sigue atendiendo sus necesidades de ajuar y fábrica tanto durante esta visita como en años posteriores.

⁴ 1192, junio 6, San Pedro. Roma. Confirmación de la inclusión de esta iglesia en la jurisdicción eclesiástica de Toledo.- J.F. RIVERA RECIO: *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, vol. I. Roma, 1966, p. 81; Publ. D. MANSILLA: *La documentación pontificia hasta Inocencio III (925-1216)*. Roma, 1955, doc. nº 127, p. 156.

⁵ El único dato indirecto sobre la iglesia es que el comendador de Alcolea cuenta con el pie de altar de esta iglesia entre sus derechos (también el pie de altar de Picón), tanto en 1459 como en 1471 y en 1500.- E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media*, Apéndice, p. 401.

Alcudia	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245 ⁶ , p.80.
Aldea del Rey	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
	San Jorge	R.1486* 1491 mzo.11	1. Leg.6075,n.7,f.118 ⁷ .
		R.1491* mzo.11 1493 en.7	1. Leg.6075,n.12,f.36.
		1510 mzo.	1. Leg.6076,n.17,f.255.
		1510 abr.	1. Leg.6076,n.18,f.397v.
		1511 mzo.8 ⁸	6. Cód. 813 B,f.74.
		1535 en.5	1. Leg.6080,n.11,f.2.
		R.1534* oct.29	

⁶ El texto de la avencia celebrada el 7 de mayo de 1245 entre el arzobispo toledano don Rodrigo Jiménez de Rada y Fernán Ordóñez, maestre de Calatrava, contiene el *libellus* de las quejas y acusaciones del arzobispo contra el maestre y los freiles. Compilado por el auditor papal, el cardenal Sinibaldo, en el contexto del pleito sostenido entre ambos poderes desde 1236 a 1245, el pontífice Gregorio IX había comisionado en enero de 1239 a tres jueces hispánicos para requerir de la Orden la respuesta a cada acusación en el plazo de dos meses. La actuación del papa ha sido la consecuencia de la petición del procurador del arzobispo, que es quien ha facilitado al auditor los términos de las reclamaciones.- J.F. O'Callaghan: "The Order of Calatrava and the Archbishops of Toledo, 1147-1245", p. 76.

⁷ Para la misma fecha, véase también el Leg.6075,n.6,f.107.

⁸ Capítulo General de la Orden en Sevilla. Se están examinando disposiciones pías contenidas en diversos testamentos, que es necesario cumplir; entre ellas, las del Clavero don Alonso de Silva y la del subprior del Convento frey Gonzalo Díaz (20.000 y 10.000 mrs.), destinadas a "hazer la yglesia del Aldea del Rey". Es de suponer que se trata de obras de reparación o ampliación.

		R.1536 dic.5	
		1537 oct.15	1. Leg.6079,n.3,f.108.
		1537 oct.15	1. Leg.6079,n.10,f.87.
		1549 dic.13	1. Leg.6080,n.11,f.1.
Almadén	Santa María de la Estrella	1493 feb.1	1. Leg.6075,n.14,f.96.
		1501	8. F.83v.
		1502 abr.6	1. Leg.6110.n.15,f.159.
		R.1504- -1510	
		1510 jun.	1. Leg.6076,n.24,f.83.
	Aún no terminada cierta obra	1511 mzo.8 ⁹	6. Cód.813B,f.43; 61.
	(Nuestra Señora de La Estrella)	1575 dic.4	10.Resp. 48, p. 52.
Almagro	Iglesias en general	R.1490 R.1500 1819 ag.17	2. Pleito 1658, f.124.
	[Santa María de Los Llanos ¹⁰]	1395 jun.6	4. Carp.466, núm.275.

⁹ Capítulo General de Sevilla. El concejo solicita alguna ayuda (que obtiene) para “acabar de hacer la yglesia” (fol. 43). Más adelante, se indica que para su “reparo” habían sido libradas por parte de la Orden 300 fanegas de pan, que fueron vendidas por 15.000 mrs. (fol.61). Parece que se refiere a un libramiento anterior al que se aprueba en el Capítulo.

¹⁰ Tanto en 1395 como en 1401 y en 1417 es citada como “iglesia”. En la primera se ha reunido en esta iglesia de Almagro un capítulo de la Orden de Calatrava presidido por su maestre don Gonzalo Núñez de Guzmán; como hipótesis es posible plantear, dada la impor-

	1401 myo.5	4. Carp. 466, núm.283.
	1417 dic.21	4. Carp.467, núm.298.
San Bartolomé ¹¹	1318 mzo.	4. Carp.463, núm.206.
	1401 myo.5	4. Carp.466, núm.283.
	R.1486* 1491 mzo.17	1. Leg.6075,n.7,f.120.
	R.1486* 1491 abr.3	1. Leg.6076,n.12,f.243.
	1500	2. Pleito de 1568,f.124.
	1510 feb.1	1. Leg.6110,n.21,f.47v.
	R.últ.vta.* R.1534** jul.17 1534 ag.14	1. Leg.6078,n.1,f.33.
	1542 jul.10 ¹²	1. Leg.6065,s.n.,f.2v.

tancia de la reunión, la condición de iglesia parroquial del templo dedicado a Santa María de Los Llanos que, más tarde, quedaría como una ermita de la villa. También el 21 de diciembre de 1417 se celebra otro capítulo de la Orden en la misma iglesia, bajo el maestrazgo de don Luis de Guzmán. Por otro lado, no es descartable la celebración de reuniones capitulares de la Orden, durante la Edad Media, en ermitas como la de Santa María de Los Llanos de Almagro. Con el correr de los siglos, permanece la tradición de que la iglesia parroquial de San Bartolomé era la más antigua de Almagro.- A.H.N., OO.MM., Consejo. Leg. 3652(1), núm. 3. 1798, junio 19, Almagro, s. fol. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la iglesia de Santa María de Los Llanos había pasado para entonces a formar parte de un convento de franciscanas y, por lo tanto, no era inspeccionada por los visitadores calatravos como San Bartolomé y otras.

¹¹ Acerca de la antigüedad de esta iglesia parroquial, *vid.* la nota anterior referente a Santa María de Los Llanos.

San Sebastián	1499	2. F.162.
	1511 mzo.8	6. Cód.813B,fs.41,42v.
	R.1516 o antes ¹³ 1534 ag.14	1. Leg.6078,n.1,f.34v.
	R.1489 al menos ¹⁴ 1524 en.13	3. Clemente VII,p.338.
	1542 jul.10	1. Leg.6065,s.n.,f.2v.
Nueva parroquia (intento calatravo de creación)	1499	2. F.162.
Madre de Dios Erigida entre 1542 y 1568 ¹⁵ (su cabildo de clérigos: “de S. Felipe y Santiago”)	1568 jul.19	5. F.33.
	d. ½ s. XVI- XIX	14.Imposición de reconocto. de censos, Cajas 351, 381 B.

¹² En esta fecha Almagro posee las dos parroquias. Traslado notarial de 19 de febrero de 1818, Almagro.

¹³ Durante la visita a la iglesia de San Bartolomé de Almagro de 1534 se menciona la existencia de una carta de merced del rey Fernando el Católico (murió en 1516) por la que hacía donación de cierta cantidad de dinero para ayuda de la cera del Santísimo Sacramento, tanto a la propia iglesia de San Bartolomé como a la iglesia de San Sebastián.

¹⁴ Esta bula alude a un episodio ocurrido en otro tiempo entre la Orden y las autoridades diocesanas que afectó al límite parroquial de la iglesia de San Sebastián; de la parte de la Orden se cita al propio maestro, con comendadores y freiles. Por ello, hay que retrotraer la existencia de la parroquia a la época maestral: al menos, a 1489.

¹⁵ Uno de los testigos del pleito de 1566-1561, que declara en la fecha indicada en la relación, de 50 años de edad, afirma recordar cómo se fundó la iglesia nueva de Madre de Dios en Almagro con la licencia del rey, de los Señores del Consejo de Órdenes y del cabildo de clérigos de Almagro; la existencia oficial de este cabildo arranca de 1542.

Almodóvar	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
	[Santa María] ¹⁶	1501	8. F.83.
	Iglesia mayor Ampliación ¹⁷	1511 mzo.8	6. Cód.813b,f.42v.
	(Nuestra Señora de La Estrella)	1576 feb.24	10.Resp. 48, p. 75; Resp. 51, p. 76.
	¿San Benito? ¹⁸		
Argamasilla	Sta. María La Mayor	R.1491* myo.3 1493 feb.16	1. Leg.6075,n.21,f.186.

¹⁶ Creemos que la iglesia de Santa María es entonces la parroquial de la villa, aunque la mención aquí es equívoca: se documenta en el contexto de la relación de las ocho capellanías existentes en Almodóvar; sólo para una de ellas se indica que se sirve en Santa María. No es posible determinar si se apunta el dato por excepción (y las otras siete capellanías se servirían en la iglesia mayor de la localidad, como es lo habitual, y que sería distinta a la de Santa María) o, por el contrario, se trata de un dato consignado sólo aquí por azar cuando debería haberse incluido también en el resto. En todo caso, no se ha constatado la existencia de una ermita de Santa María en Almodóvar, y parece confirmarse su condición de iglesia parroquial si se tiene en cuenta (además de tratarse de la advocación genérica de la Virgen, asignada a la inmensa mayoría de las parroquias desde la segunda mitad del siglo XII y el siglo XIII) que en época de don Luis de Guzmán (1407-1443) un Capítulo General de la Orden se celebró en ella (M. CORCHADO: *Ob. cit.*, Parte III, p.80). Además, la respuesta 48^o de las Relaciones Topográficas de 1575 indica en Almodóvar existe una sola parroquia, aunque en ese momento su advocación es de Nuestra Señora de La Estrella. Por último, es significativo que el hospital llamado de Santa María se encuentre “a los pies de la iglesia mayor y parroquial” (Relaciones de 1575, Resp. 54, p. 77).

¹⁷ En realidad, se trata de la petición de ayuda económica del concejo de Almodóvar para ampliar la iglesia de la villa, que ha quedado pequeña, presentada ante el Capítulo General de la Orden celebrado en Sevilla en 1511.

¹⁸ Véase lo referente a San Benito, en la villa de Almodóvar, bajo el epígrafe “ermitas”. Si en algún momento fue parroquia esta *iglesia* (que no es mencionada como ermita), no lo es desde luego en 1510: si se tratara de una iglesia mayor, los gastos relativos a la fábrica nunca correrían a cargo de un cabildo (los cofrades simplemente ejercerían su actividad religiosa en el templo), sino del concejo, y en la visita de 1510 se encomienda la finalización de la obra del templo a la cofradía. Por otra parte, se sabe fehacientemente que en 1575 la iglesia parroquial de Almodóvar está dedicada a Nuestra Señora de La Estrella: esta advocación debe de ser simplemente una derivación de la primitiva de Santa María, relativa al mismo templo que habría tenido la misma función desde los comienzos de la población hasta el siglo XVI.

		1501	8. F.83v.
		1510 nov.	1. Leg.6075,n.1,f.76.
		1510 nov.	1. Leg.6076,n.12,f.240.
		R.1532 nov.13 R.1534* nov.1 R.1536** nov.10	
		1537 nov.6	1. Leg.6079,n.1,f.94.
	(Nra.Sra. La Mayor)	1576 mzo.13	10.Resp. 48, p. 113.
Ballesteros	Iglesia mayor	1501	8. F.81v.
		1510 mzo.5	1. Leg.6110,n.23,f.93v.
		1537 nov.24	1. Leg.6079,n.1,f.163.
		1566 nov.3	5. F.12v.
		R.fin XV ¹⁹ 1568 feb.24	5. F.47v, 53v, 57v, 61v, 65v.
	(Nuestra Señora	1575	10.Resp. 48, p. 122.

¹⁹ “Probanza” presentada por la Orden de Calatrava en el pleito con el arzobispado de Toledo, en la que varios testigos dan fe de que nunca el Vicario del arzobispo ha visitado cofradías ni ermitas de la localidad, pero sí lo ha hecho y ha tomado las cuentas de la iglesia mayor de Ballesteros que, como la de Fernancaballero, se encuentra en una situación especial al albergar un beneficio curado que es colativo del prelado toledano. Los testigos remiten a su experiencia personal y a lo que han oído; especialmente uno de ellos remonta la tradición oral al respecto a los años finales del siglo XV, al remitirse al testimonio de personas muertas hace unos 15 años que contaban entonces con 90 y con 80 años.

	de la Visitación)	dic.11	
Benavente	Iglesia mayor	1217 feb.8	Bula de Honorio III ²⁰
		1238	3. Concr. 1245, p.80.
Bolaños	Santa María	1349 abr.23	4. Carp.465P, núm.259.
		1399 mzo.26	4. Carp.466, núm.277.
	Sta. M ^a de Alta Virtud	R.1486* 1491 abr.2	1. Leg.6075,n.8,f.162.
		R.1493* abr.15 1495*** feb.19 1495 myo.12	1. Leg.6109,n.35,f.65.
		1501	1. 8. F.84.
	Iglesia nueva en construcción	1539 en.20	1. Leg.6079,n.25,f.255v.
	Iglesia “nueva”: Santiago <i>Frater Domini</i> (única parroquia) ²¹	1578 dic.10	10.Resp. 36, p. 133; Resp. 48, p. 134.
	Iglesia “vieja”	1578 dic.10	10.Resp. 36, p. 133.

²⁰ 1217, febrero 8, Letrán. Confirmación de la inclusión de esta iglesia en la jurisdicción eclesiástica de Toledo.- Publ. D. MANSILLA: *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*. Roma, 1965, doc. n° 30, p. 26.

²¹ La respuesta 48 a las “Relaciones” de Bolaños de 1578 señala que esta nueva iglesia “hala hecho el pueblo en treinta y seis años”; ahora bien, la primera redacción de estas “Relaciones” se hizo en 1576; para la segunda redacción han sido actualizados algunos puntos, como el del número de vecinos. En todo caso, el nuevo templo debió de empezarse hacia el final de la década de 1530, y en el momento de confeccionarse las primeras respuestas hacía poco tiempo que se había terminado.

Cabzarados (Cabeza Arados)	San Juan	R.1491* myo.21 1493 en.22	1. Leg.6075,n.14,f.81.
		R.1493* en.22 1495 jun.21	1. Leg.6109,n.40,f.224.
		1501	8. F.87.
		R.1499** mzo.19 R.1501*** en.17 1502 abr.1	1. Leg.6110,n.4,f.133.
		R.1535* en.28 R.1535** nov. R.1536*** jun.25 1537 dic.8	1. Leg.6079,n.1,f.366.
		1575 dic.5	10.Resp. 52, p. 509. Relaciones de Tirteafuera ²²
		(S. Juan Bautista) 1575 dic.21	10.Resp. 48, p. 143.
Calabazas	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Calatrava (La Vieja)	Iglesia mayor (antigua mezquita mayor)	1147 feb.13	Donación de Alfonso VII al arzob. de Toledo ²³

²² Los vecinos de Tirteafuera celebran la fiesta de San Marcos por voto de la aldea, y ese día van en procesión a la iglesia parroquial de San Juan de Cabzarados, villa que se encuentra a una “legua grande” de distancia, “por camino derecho”, hacia el noroeste de Tirteafuera.

²³ Publ. José Antonio GARCÍA LUJÁN: *Privilegios reales de la catedral de Toledo (1086-1462)*, vol. II: *Colección diplomática*, doc. 18, pp. 58-60.

Santa María
Posteriormente, Sta.Mª La Blanca

9. Fol. 3v.

1148 abr.16	Bula de Eugenio III ²⁴
1161 feb.25	Bula de Alejandro III ²⁵
1181	Pleito con igl.Toledo ²⁶
1183 dic.7	3. Concr. 1183, p. 20.
1187 myo.6	Bula de Urbano III ²⁷ .
1192 jun.6	Bula de Celestino III ²⁸

²⁴ Confirmación de la inclusión de esta iglesia en la jurisdicción eclesiástica de Toledo.- J.F. RIVERA RECIO: *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, vol. I. Roma, 1966, p. 81.

²⁵ Confirmación de la concesión anterior a la iglesia de Toledo.- *Ibid.*.

²⁶ Querrela sostenida entre el cabildo de la iglesia primada de Toledo y el arcediano de Calatrava contra los freiles calatravos a propósito de las intromisiones de éstos en Calatrava y otras iglesias.- Las quejas del cabildo y la intervención de Alfonso VIII, ordenando primero a los calatravos deponer su actitud y proponiendo después cierta concordia, generan varios documentos publicados parcialmente por H. GRASSOTTI: "En torno a las primeras tensiones entre las Órdenes Militares y la sede toledana", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 17 (1972), pp. 156-157, n. 3; y el resto por J.F. O'CALLAGHAN: "The Order of Calatrava and the Archbishops of Toledo, 1147-1245", en *The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates*, London, 1975, Apéndice III, pp. 85-87. En 1183 sería firmada en Toledo una carta de *convenientia* entre ambas partes a propósito del reparto de diezmos y jurisdicción sobre el clero en todo el Campo de Calatrava.

²⁷ Confirmación de la concesión papal (Alejandro III, 1161) a la iglesia de Toledo.- J.F. RIVERA RECIO: *Ob. cit.*, p. 81; publ. D. MANSILLA: *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*. Roma, 1955, doc. n° 126, p. 153.

²⁸ Confirmación de la concesiones papales anteriores (Eugenio III, 1148; Alejandro III, 1161; Urbano III, 1187) a la iglesia de Toledo.- J.F. RIVERA RECIO: *Ob. cit.*, p. 81; publ. D. MANSILLA: *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*. Roma, 1955, doc. n° 127, p. 156.

		1238	3. Concr. 1245, p.80.
	Iglesia del arrabal, junto al cementerio Proyecto de conversión en iglesia parroquial	1181	Pleito con igl.Toledo.
	Iglesias	1245 myo.7	3. Concr. 1245, p.78.
	Iglesia en su término	R.1492 ²⁹ 1819 ag.17	2. Fol. 162.
		R.1495 1819 ag.17	2. Pleito de 1568,f.124.
La Calzada	Iglesia mayor ¿San Salvador? ³⁰	1238	3. Concr. 1245, p.80.
	Santa María	R.1486* 1491 feb.21 ³¹	1. Leg.6075,n.8,f.160v.
		1501	8. F.87.
		1502 feb.29	1. Leg.6110,n.2,f.60v.
	Sta. María La Mayor	1502	1. Leg.6075,n.31,f.326v.

²⁹ La referencia corresponde a un enfrentamiento ocurrido entre la Orden de Calatrava y el concejo de Ciudad Real y cómo se decidió a favor de la primera en 1492. En efecto, en el largo pleito de la Orden con el arzobispo toledano con fecha final de 1819, se hace referencia a tales sucesos del final del siglo XV: hubo un intento por parte del concejo de Ciudad Real de llevar a cabo una fundación o construcción de un templo, sin licencia de los reyes, que parece estaba *edificado* (?) en Calatrava La Vieja. Probablemente se trataba de poner en funcionamiento una iglesia con su clero y actividad ¿parroquial? En todo caso, en 1492 unos visitantes calatravos nombrados por los Reyes Católicos *mandaron* al concejo de Ciudad Real desistir de esa pretensión.

³⁰ Reseñada como ermita en las “Relaciones” (1579; Resp. 51, p. 161), la iglesia de San Salvador es identificada como muy antigua, y se anota que “dicen que fue la **parroquial** de esta villa”.

³¹ Véase también, con la misma fecha, el Leg.6075,n.5,fs.80v y 83.

		sep.29	
		1510 mzo.	1. Leg.6076,n.21,f.208.
	(Sta.Mª del Valle)	R.1575 ³² 1579 mzo.21	10.Resp. 48, p. 160.
La Cañada (aldea de Caracuel)	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
		1501	8. F.83.
(Cañada El Moral³³)	(Santa María)	1510 jul.	1. Leg.6076,n.27,f.222.
		R.1537 abr.30 ³⁴ 1537	1. Leg.6079,n.13,f.264v.

³² La primera reunión para confeccionar las respuestas de las “Relaciones” tiene lugar el 23 de diciembre de 1575: los datos de La Calzada pueden localizarse en este último año, excepto si se advierte en las respuestas alguna modificación, caso de la pérdida en el número de vecinos por las malas cosechas y la emigración desde hace cuatro o cinco años. En todo caso, las advocaciones de la iglesia parroquial o las ermitas, y la situación del hospital, serán las mismas en 1579 y en 1575; de lo contrario, los informantes lo habrían advertido.

³³ Privilegio de villazgo, dado en Sevilla el 18 de mayo de 1511.- “Relaciones” de Cañada, 1575, dic.6, resp. 3, p. 173. En realidad, según esta respuesta, el documento de 1511 no es sino una confirmación del privilegio anterior. Nuestra documentación muestra que se trataba ya de una villa al menos un año antes. Para E. Solano, el lugar de El Moral (incluido en la encomienda de Caracuel y Corral de Caracuel en el último tercio del siglo XV) fue el que al convertirse en villa, en 1511, anexionó a su término el del vecino lugar de La Cañada, momento a partir del cual la población fue denominada Cañada El Moral.- *Ob. cit.*, p. 203. Sin embargo, la independencia no fue completa hasta unas décadas más tarde, al menos en el terreno parroquial (véase en 1537).

³⁴ Los visitadores de 1537 ordenan al comendador de Corral de Caracuel que provea con suficiente sustento un clérigo para esta iglesia de La Cañada, ya que la villa se encuentra en el término de su encomienda; recogen así el mandato de la real provisión firmada por el emperador el 30 de abril del mismo año, que atendía a la súplica del concejo de La Cañada: según esta petición, la dotación del salario del cura hecha por el comendador era tan escasa que la iglesia se encontraba sin clérigo que la sirviera y muchos vecinos morían sin confesión. Los visitadores constatan que, efectivamente, no hay cura que resida en la parroquia, aunque el de la villa de Corral iba a decir misa a La Cañada los días de fiesta. En 1501, el clérigo que servía el curazgo percibía anualmente 3.000 mrs. y un cahiz de trigo; en términos comparativos con el resto de las villas y lugares consignados en el *Libro de Beneficios*, resulta, efectivamente, de los más bajos en renta.

		dic.10	
	(Nuestra Señora de la Concepción) Con clérigo propio asalariado del comendador	1575 dic.6	10.Resp. 48, p. 177; Resp. 50, p. 177.
Caracuel	Iglesia mayor	1217 feb.8	Bula de Honorio III ³⁵
		1238	3. Concr. 1245, p.80.
	Santa María	R.1468 R.1469 R.1470 1471 oct.24	1. Leg.6075,n.1,f.63.
		R.1491* jun.19 1493 en.14	1.Leg.6075,n.13,f.53v.
		1501	8. F.83.
	Sta. María La Mayor	R.1499** jul.7 1502 mzo.23	1. Leg.6110,n.13,f.117.
		1502 mzo.30	1. Leg.6110,n.3,f.151v.
	“Iglesia nueva”	1510 jul.13	1.Leg.6110,n.24,f.208v.
	(Nuestra Señora de la Asunción)	1575 dic.15	10.Resp. 50, pp. 181-182.
Carrión	Santiago	1471 oct.28	1. Leg.6075,n.1,f.72.

³⁵ 1217, febrero 8, Letrán. Confirmación de la inclusión de esta iglesia en la jurisdicción eclesiástica de Toledo.- Publ. D. MANSILLA: *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*. Roma, 1965, doc. nº 30, p. 26.

		R.1491* abr.21 1493 mzo.16	1. Leg.6075,n.19,f.310.
		1501	8. F.86v.
		1502 feb.15	1. Leg.6110,n.2,f.54v.
		1510 feb.20	1. Leg.6110,n.23,f.82.
	(Iglesia mayor)	1575 dic.10	10.Resp. 48, p. 188.
Castellanos	Iglesia mayor ¿San Juan? ³⁶	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Castilserás	Iglesia o capilla (San Lorenzo ³⁷)	1576 mzo.15	10.Resp. 48, p. 197.
Corral de Caracuel	Sta. M ^a de la Paz	R.1491* jun.17 1493 en.11	1. Leg.6075,n.12,f.48.
		R.1499** mzo.20 R.1501*** mzo.23	
	Proyecto de nueva iglesia en 1502	1502 mzo.28	1. Leg.6110,n.13,f.123.
	Sta.M ^a de La Paz, sin función parroquial ³⁸	1510 jul.	1. Leg.6076,n.31,f.178v.

³⁶ La iglesia de San Juan quedará como ermita en la dehesa de Castellanos cuando se despueble el lugar a comienzos del siglo XIV. Véase bajo el epígrafe de “ermitas”, en La Calzada. Datos posteriores indican que esta iglesia se encuentra junto a la casa del comendador de Castellanos.

³⁷ Advocación de San Lorenzo en la época de las “Relaciones” de Castilserás según M. Corchado: *Ob. cit.*, Parte II, p. 218.

	Sta. María de La Encarnación	R.1506 1510 jul. ³⁹	1. Leg.6076,n.31,f.179.
		R.1504 1511 mzo.8	6. Cód. 813 B,f.61.
		R.1536** sep.30 R.1537*** sep.29 1537 dic.2	1. Leg.6079,n.1,f.256.
		1549 myo.5	1. Leg.6080,n.12,f.1v.
		1575 dic.1	10.Resp. 50, p. 212.
Corralrubio	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Corralrubio de Jabalón	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Curenga	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Daimiel	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
	Santa María	R.1486* ⁴⁰ 1491	1. Leg.6075,n.8,f.168.

³⁸ Vid. “ermitas”.

³⁹ En estos momentos prosigue la construcción. El propio comendador mayor y el comendador de Corral de Caracuel aportaron cierta suma en 1506 “para *enpezar a edificar de nuevo* la iglesia”, cantidad que venía a añadirse a los 30.000 mrs. que habían sido librados por la Orden en 1504 con el mismo objeto, según se indica en el Capítulo General de Sevilla de 1511 (*vid.* la siguiente referencia documental).

⁴⁰ Para el mismo año, véase también Leg. 6075,n.9,f.180. 1491, abril 8. Daimiel.

	abr.11	
Sta. María La Mayor	R.1491* abr.8 1493 mzo.9	1. Leg.6075,n.18,f.272
	R.1493* mzo.9 R.1493*** nov.14 1495 jun.4	1. Leg.6109,n.38,f.181.
	1501	8. F.85v.
	R.1499** ag.5 R.1501*** mzo.9 1502 en.20	1. Leg.6075,n.27,f.142.
	1508 sep.24	1. Leg.6076,n.2,s.f.
	R.1502* en.20 R.1504** nov.2 R.1505** sep.27 R.1508*** en.31 1509 dic.15	1. Leg.6076,n.2,f.17.
	1537 sep.22	1. Leg.6064,n.30,f.1.
	R.1534* ag.29 R.1538** sep.20 R.1539*** en.15 1539 feb.6	1. Leg.6079,n.26,f.407.

	(Santa María o Asunción de Sta.M ^a)	1576 en.20	10.Resp. 48, p. 236.
	San Pedro 2 ^a parroquia En ctreción. desde 1563 ó 1564	R.1563/ 1564 1576 en.20	10.Resp. 48, p. 236.
El Encinar del Rey	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Fernán Caballero (Hernan Caballero)	Iglesia mayor	1501 1502 abr.30 R.fin XV ⁴¹ 1568 feb.24 1578 dic.16	8. F.81v. 1. Leg.6075,n.33,f.382v. 5. F.47v, 53v, 57v, 61v, 65v. 10.Resp. 50, p. 275.
Fernán Muñoz	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Fuencaliente	Sta.M ^a de los Baños o de Fuencalda Santa María (de Fuencaliente)	1369 R.1491 1493 feb.22 R.1495 1575 dic.20 ⁴²	9. Fol. 61 10.Resp. 46, p. 252. 1. Leg.6075,n.15,f.194 10.Resp. 51, p. 255.

⁴¹ *Vid.* la iglesia mayor de Ballesteros para el mismo año.

⁴² Las “Relaciones” de Fuencaliente de 1575 incluyen el relato de varios milagros obrados por la Virgen en la iglesia de la localidad: uno de ellos fue la resurrección de un joven a ruegos de su madre cuando lo llevaba a enterrar a este templo; había ocurrido hacía 80 años cuando fue consignado en las “Relaciones”.

		1502	1. Leg.6110,n.3,f.136v.
		1510 mzo.	1. Leg.6076,n.16,f.320.
		R.1534-35* 1537 oct.31	1. Leg.6079,n.1,f.17.
		R.1545 1575 dic.20 ⁴³	10.Resp. 51, p. 255.
		R.1555 1575 dic.20 ⁴⁴	10.Resp. 51, pp. 255-256.
La Fuente del Emperador	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
	Iglesia de la encomienda	R.últ.vta* 1502 myo.12	1. Leg.6110,n.3,f.138.
Fuente El Fresno (aldea de Malagón)	Iglesia mayor (Santa Quiteria) Antes, ermita adscrita al concejo de Malagón	1575 dic.20	10.Resp. 57, p. 291.
Fuente El Moral	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Fuente El Moral de Darazután	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
La Fuente Porzuna	<i>Vid.</i> Porzuna		
Gargantiel	Santa María -	R.1491*	

⁴³ Otro de los milagros ocurridos en esta iglesia, relatados en las “Relaciones” y localizado unos treinta años antes de esta narración: en torno a 1545 “o antes menos que mas”.

⁴⁴ En este caso, los autores de las respuestas de 1575 relatan la curación de un tullido ocurrida “habra veinte años”.

	(en Almadén) Ccjo. Almadén/Cofr.	jun.5 R.1492*** dic.12 1493 feb.1	1. Leg.6075,n.14,f.96.
	(Santa María - Ccjo. Almadén)	R.1499** feb.2 R.1502*** mzo.1 1502 abr.6	1. Leg.6110,n.15,f.167.
	[Como ermita de Almadén] (Iglesia sin clérigo propio)	1510 jun. 1535 ⁴⁵ mzo.2	1. Leg.6076,n.24,f.98.
Granátula	Santa Ana	R.1486* 1491 mzo.13	1. Leg.6075,n.6,f.97.
		R.1491* mzo.13 1493 feb.26	1. Leg.6075,n.15,f.204.
		1501	8. F.84v.
		1510 feb.1	1. Leg.6110,n.21,f.48.
		1510 mzo.	1. Leg.6076,n.19,f.350.
		R.1535* en.2 R.1538** Sep.7 R.1539*** en.20 1539 en.27	1. Leg.6079,n.24,f.176v.

⁴⁵ I. HERVÁS Y BUENDÍA: *Diccionario histórico-geográfico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1890, p. 59.

Guadalerza	Iglesia mayor	1217 feb.8	Bula de Honorio III ⁴⁶
		1238	3. Concr. 1245, p.80.
Herrera	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
	Iglesia del castillo ⁴⁷	1423 en. 9	6. Sg. 1.412 C, fol. 3r.
	Véase “ermitas”-Herrera, Igl. de la encomienda,	1471 oct.24	1. Leg.6075,n.1,f.65v.
	San Benito Cerca de la casa de la encomienda	1502 feb.20 1510 jul.12	1. Leg.6110,n.2,f.68. 1. Leg.6110,n.24,f.197v.
Jetar	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Luciana (en tno.Piedrabuena)	Santa María ⁴⁸ (Sta.Mª Egipciaca ⁴⁹)	1501	1. F.84.

⁴⁶ 1217, febrero 8, Letrán. Confirmación de la inclusión de esta iglesia en la jurisdicción eclesiástica de Toledo.- Publ. D. MANSILLA: *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*. Roma, 1965, doc. nº 30, p. 26.

⁴⁷ Los visitadores generales de 1422-23 al Campo de Calatrava (frey Gonzalo Ruiz, Obrero, y frey Pedro de Beteta, comendador de Castellanos, examinan primero la renta del molino en la encomienda de Herrera, después ordenan ciertas reparaciones en el castillo, y finalmente mandan “se faga la yglesia *que esta a la puerta del castillo derribada* de buenas tapias e buena teja e le pongan sus puertas e que fuese todo fecho conforme a vista de maestros”.

⁴⁸ En 1471 aparece reseñada como *hermita de Santa Maria de Luçiana çerca de piedrabuena*.- Leg.6075,n.1,f.73. Véase bajo el epígrafe de “ermitas”.

⁴⁹ Según la tradición oral recogida en las “Relaciones”, la imagen de esta santa se apareció en el término de la posterior Luciana antes de existir la población; parece que fue siempre la patrona del pueblo y que la iglesia parroquial estaba bajo su advocación, aunque entre 1501 y 1510 es citada como “Santa María”. Reforzando lo cierto de la continuidad de esta titularidad desde el inicio de la vida de Luciana hay relatos que muestran la iglesia como centro comarcal de culto famoso por los milagros obrados por dicha santa, en tiempos anteriores a la redacción de las “Relaciones”.

Se pobló hacia 1495 Villa desde 1500 ⁵⁰		R.1500* feb.16	
		R.1501** sep.12	
		1502 abr.13	1. Leg.6110,n.16,f.197.
		1510 jul.	1. Leg.6076,n.28,f.263.
	(Sta.Mª Egipciaca)	1575 dic.1	10.Resp. 48 y 51, pp. 282 y 283.
Malagón	Iglesia mayor	1217 feb.8	Bula de Honorio III ⁵¹
		1238	3. Concr. 1245, p.80.
	Sta.María Magdalena	R.1486* 1491 jul.3	1. Leg.6075,n.11,f.251.
		R.1491* jul.3 1493 mzo.20	1. Leg.6075,n.20,f.332v.
		1501 R.1499** myo.16 R.1499*** oct.14 R.1500*** nov.16 R.1501*** dic.10	8. Fs.81v y 87.
		1502 en.31	1. Leg.6075,n.29,f.178.

⁵⁰ “Relaciones” de Luciana de 1 de diciembre de 1575, resp. 2, 3 y 46, pp. 277 y 282.

⁵¹ 1217, febrero 8, Letrán. Confirmación de la inclusión de esta iglesia en la jurisdicción eclesiástica de Toledo.- Publ. D. MANSILLA: *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*. Roma, 1965, doc. nº 30, p. 26.

		R.1538*** en.13 R.1538** sep.4 1538 oct.25	1. Leg.6079,n.18,f.17.
		1575 dic.20	10.Resp. 48, p. 290.
Manzanares	Sta. María La Mayor	R.1493* mzo.7 R.1494*** 1495 myo.25	1. Leg.6109,n.37,f.129v.
		1501	8. F.85v.
		1509 nov.	1. Leg.6076,n.7,f.125.
		1511 mzo.8	6. Cód. 813 B,f.81.
	(N.Sra.de Gracia ⁵²) Iglesia parroquial antigua	¿1512? ⁵³	

⁵² Las “Relaciones” de Manzanares de 1579 dan noticia de la *ermita* de Nuestra Señora de Gracia, dentro de la villa, *que anteriormente fue iglesia parroquial*, y a la que siguen concurriendo muchos devotos. La nueva parroquia es en esos momentos Santa María de Altagracia, otra iglesia de la que no se dice cuándo se construyó y desempeñó esa función (Resp. 48 y 51, p. 300). Según I. HERVÁS, en 1520 el rector de la iglesia, el calatravo frey Martín Sánchez Manzanares, efectuó el traslado del Santísimo Sacramento desde la parroquia vieja a la nueva.- *Diccionario histórico-geográfico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1890, p. 328, nota (a). Este hecho puede considerarse como el hito que marca el inicio de la función parroquial de la nueva iglesia de Santa María de Altagracia.

⁵³ Parece ser que en 1512 el rector o cura de la iglesia, el mismo freile calatravo que en 1520 procederá a trasladar el Santísimo Sacramento a la nueva parroquia, trajo desde Alcalá a Manzanares la imagen de Nuestra Señora de Gracia.- I. HERVÁS: *Ibidem*. Nuestra hipótesis es que la nueva imagen quedó todavía por unos ocho años en la anterior iglesia parroquial, la vieja, que entonces pasó a ser nombrada como de Nuestra Señora de Gracia, ampliando el título anterior de “Santa María La Mayor” que hemos documentado desde 1493. Sin embargo, no es descartable otra explicación: la iglesia vieja se llamó siempre de Nuestra Señora o Santa María de Gracia (aunque los libros de visitas del final del siglo XV la denominen simplemente Santa María La Mayor), y en 1512 el cura trajo a Manzanares una nueva imagen destinada a la nueva parroquia, la de Santa María de Altagracia.

con nueva advocación (1512)
y ermita desde 1520 aprox.

	Santa María de Altagracia	1579 mzo.17	10.Resp. 48, p. 300.
	Iglesia parroquial nueva, desde 1520 aprox.		
Mestanza	San Esteban	R.1491* myo.5 1493 feb.23	1. Leg.6075,n.15,f.198.
		1501	8. F.83v.
		1510 myo.	1. Leg.6076,n.16,f.331.
		1537 oct.31	1. Leg.6079,n.4,f.284.
Miguelturra	Sta. María La Mayor	1501	8. F.86.
		1502 mzo.23	1. Leg.6110,n.3,f.139v.
		R.1499** myo.30 R.1500*** nov.16	
		1502 abr.21	1. Leg.6075,n.3,f.372.
		1510 feb.	1. Leg.6076,n.15,f.239.
		R.1534* dic.17 R.1537*** R.1538** Feb.4 R.1538** sep.10 R.1538*** dic.23	
		1538 dic.29	1. Leg.6079,n.21,f.21.

		1579 mzo.18	10.Resp. 48, p. 328.
El Moral	San Andrés	R.1491* 1493 feb.27	1. Leg.6075,n.16,f.215.
		R.1493* feb.27 R.1490 1495 myo.18	1. Leg.6109,n.36,f.87.
		1501	8. F.84v.
		R.1500** en.31 1502 en.7	1. Leg.6075,n.25,f.83.
		1509 nov.	1. Leg.6076,n.9,f.156.
		1510 feb.1	1. Leg.6110,n.21,f.48.
		1511 mzo.8 1537 sep.25	6. Cód. 813 B,f.81. 1. Leg.6079,n.9,f.258v.
		1549 nov.15	1. Leg.6080,n.11,f.3.
Picón En Alcolea	Iglesia mayor (Ref.iglesia)	1459 1471 oct.25	1. Leg.6109,n.4,f.108 ⁵⁴ 1. Leg.6075,n.1,f.75.

⁵⁴ El único dato indirecto sobre este templo es que el comendador de Alcolea cuenta con el pie de altar de esta iglesia entre sus derechos (también el pie de altar de la propia Alcolea), tanto en 1459 como en 1471 y en 1500.- E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media*, Apéndice, p. 401.

	San Salvador	R.1486* 1491 jul.1	1. Leg.6075,n.2,f.165.
		1501	8. F.86.
		1502 abr.18	1. Leg.6110,n.16,f.205v.
		R.1534* R.1538** nov.9	
		1538 nov.13	1. Leg.6079,n.19,f.103.
	S.Salvador quedará como ermita	<i>Vid. Picón, “ermitas”.</i>	
	S. Sebastián: nueva ⁵⁵ (ref. S.Salvador: vieja)	R.1549*** sep.22 R.1538* nov.13	
		1550 abr.30	1. Leg.6080,n.17,f.1.
		1576 mzo.26	10.P. 367.
Piedrabuena	Iglesia mayor	1217 feb.8	Bula de Honorio III ⁵⁶
		1238	3. Concr. 1245, p.80.
	Santa María	R.1469 sep.29	
		1471 oct.26	1. Leg.6075,n.1,f.70.

⁵⁵ Se ha construido esta iglesia nueva a partir de la última visita, realizada, al parecer, por el visitador general frey Alonso Ortiz, prior de San Benito de Jaén, el 13 de noviembre de 1538.- A.H.N., OO.MM., Cjo., O.Ctva., Leg.6080,n.17. 1550, abril 30, Corral de Caracuel, fol. 1. A tenor de la descripción de las “Relaciones” de 1576 (un solo cuerpo, sin naves colaterales ni capillas), la construcción de la nueva iglesia de San Sebastián no debió de demorarse mucho tiempo.

⁵⁶ 1217, febrero 8, Letrán. Confirmación de la inclusión de esta iglesia en la jurisdicción eclesiástica de Toledo.- Publ. D. MANSILLA: *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*. Roma, 1965, doc. nº 30, p. 26.

	Sta. María La Mayor	1491 jun.25	1. Leg.6075,n.2,f.159.
		R.1486* R.1493* en.18 1495 jun.15	1.Leg.6109,n.40,f.216.
		1501	8. F.87v.
		1502 abr.13	1. Leg.6110,n.4,f.165v.
		R.1500* feb.16 R.1501** feb.27 1502 abr.14	1. Leg.6110,n.16,f.195.
		R.1502* abr.14 R.1503*** R.1509*** mzo. 1510 jul.27 1538 nov.15	1.Leg.6076,n.33,f.200v. 1. Leg.6079,n.19,f.218.
	Asunción de Nra.Sra.	1575 dic.4	10.Resp. 51, p. 375.
Porzuna, aldea de Malagón (La Fuente Porcuna)	Iglesia mayor (¿San Cristóbal?)	1238	3. Concr. 1245, p.80.
		1501	8. F.87.
	San Cristóbal	R.1508 1510 jul.	1. Leg.6076,n.26,f.280.
	San Sebastián	R.1508	

	En construcción ⁵⁷	1510 jul.	1. Leg.6076,n.26,f.280.
	Iglesia mayor (¿S. Sebastián? ⁵⁸)	1575 dic.20	10.Resp. 57, p. 290.
Pozuelo	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
	San Juan	R.1486* 1491 abr.25	1. Leg.6075,n.11,f.242.
		R.1493* mzo.24 R.1494*** sep.4. 1495 jun.6	1. Leg.6109,n.39,f.187.
		1501	8. F.86.
		1502 mzo.23	1. Leg.6110,n.3,f.139v.
		1510	1.Leg.6076,n.11,f.281v

⁵⁷ En 1510 son visitadas ambas iglesias, la de San Sebastián y la de San Cristóbal; su examen de cuentas es conjunto porque parece que las heredades y rentas son comunes, y lo mismo ocurre con el ajuar en ornamentos y objetos de culto; también se dice que el comendador de Malagón es el beneficiado de *las iglesias*. A pesar de ello, es poco probable que las dos ejercieran como iglesias parroquiales de una forma estable; el único dato que permite suponer la precedencia en el tiempo de una de ellas (sería la de San Cristóbal) es el mandamiento de acabar la de San Sebastián. Parece que finalmente fue ésta última la parroquial por excelencia, la única, que en las “Relaciones” es descrita (sin mencionar su advocación) como “buena iglesia”. En el siglo XIX es, desde luego, la iglesia parroquial de Porzuna (M. Corchado: *Estudio ... del Campo de Calatrava*, Parte III: *Los pueblos y sus términos*, p. 385. Probablemente a comienzos del siglo XVI el crecimiento de la población hizo ver la necesidad de construir una nueva iglesia, más amplia que la anterior de San Cristóbal, que quizá más adelante quedó como ermita. Durante unos años parece que el culto se ejercería indistintamente en ambos templos (en tanto que se terminaba la obra de San Sebastián), y bajo la responsabilidad de un único cura. Este periodo coincide con la visita realizada a Porzuna en julio de 1510, pero ha de remontarse a cierto tiempo atrás puesto que una serie de mandas testamentarias *pro anima* habían destinado heredades y bienes a *las iglesias*; no se dice cuándo se entregaron tales bienes, pero aparecen ya inventariados como propios de los templos en 1510.

⁵⁸ Véase la nota anterior.

		mzo.	
		1538 dic.21	1. Leg.6079,n.20,f.624.
		1550 myo.19	1. Leg.6080,n.16,f.1.
	Nueva iglesia Licencia calatrava de fundación	R.1510 1819 ag.17	2. Pleito de 1658,f.124.
Los Pozuelos	San Sebastián	1501	8. F.84
		1575	10.Resp. 48, p. 383.
Puebla de don Rodrigo	San Juan Bautista	dic.10 ⁵⁹ R.1490 1780 sep.8	2. Pleito de 1658,f.124.
		R.1491* jun.14 1493 en.24	1. Leg.6075,n.14,f.87.
		R.1493* en.24 1495 jun.22	1. Leg.6109,n.40,f.228v.

⁵⁹ Tal como es descrita la iglesia de San Sebastián en las “Relaciones” de Los Pozuelos, no se trata de una iglesia parroquial: “... en la dicha villa no hay ... parroquia ninguna, sino una iglesia donde se dice misa y se administran los santisimos sacramentos”. Parece más bien una ermita con funciones cuasi parroquiales, como reminiscencia de la que habría existido en lo que fue simplemente una pequeña alquería dentro del término de Caracuel, antes de convertirse en villa de Los Pozuelos al final del siglo XV (M. CORCHADO: *Estudio ... del Campo de Calatrava*, Parte III: *Los pueblos y sus términos*, pp. 400-402). Igualmente se dice en las “Relaciones” que no hay ningún beneficio curado, simple, ni préstamos, etc. (se entiende entonces que atendería el culto un clérigo capellán). Sin embargo, el *Libro de Beneficios* del arzobispado de Toledo de 1501 sí consignaba en la iglesia de Los Pozuelos la existencia de un *cura* que percibía cierto salario. Y puesto que se afirma en 1575 que la población ha crecido desde años anteriores hasta llegar a los 35 vecinos de entonces, hay que descartar que la disminución demográfica motivara la desaparición del beneficio curado. Más bien puede pensarse que la negación del carácter parroquial de la iglesia de Los Pozuelos y de la existencia de un curato obedece a la incultura de los informantes, dentro del tono general de sus respuestas.

		1501	8. F.83v.
		R.1502*	
		1510 jun.	1. Leg.6076,n.30,f.147.
		1575 dic.7	10.Resp. 49, p. 409.
(El Puertoplano)	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Puertollano	Santa María	R.1491* myo.10 1493 feb.19	1. Leg. 6075,n.21,f.176.
		1501	8. F.83v.
	Sta. María La Mayor	R.1498 nov.12 R.1499 en.28 1502 mzo.8	1. Leg.6110,n.11,f.78.
		1510 myo. R.1536** oct.26 R.1537*** sep.24 1537 oct.24	1. Leg.6076,n.20a,f.284. 1. Leg.6079,n.5,f.189.
		1550 mzo.15	1. Leg.6080,n.18,f.7v.
	(Asunción de Nra.Sra.)	1575 dic.11 ⁶⁰	10.Resp. 48, p. 418.

⁶⁰ Es la única parroquia de la villa y se dice que “es una iglesia nueva”: ¿se trata de la mudanza de iglesia parroquial respecto del templo anterior de Santa María La Mayor?; ¿es la misma iglesia, pero “renovada” o ampliada, y con su advocación de Santa María especificada ahora en el episodio de su vida que la eleva junto a Dios? Nos inclinamos a aceptar esto último, porque si hubiera habido una traslación de parroquia, la primera habría quedado como ermita; y la única ermita citada en el interior de la villa es la de San Mateo. Por otra parte, probablemente

Saceruela	Sta.M ^a de las Cruces	R.1459	
	Licencia calatrava de fundación	1819 ag.17	2. Pleito de 1658,f.124, f.162.
		R.1491* jun.2	
		R.1492*** dic.22	
		1493 feb.23	1. Leg.6075,n.14,f.92v.
		R.1493* feb.23	
		1495 jun.21	1. Leg.6109,n.37,f.125.
		1550 abr.6	1. Leg.6080,n.19,f.2.
	(Nuestra Señora de las Cruces)	1575 dic.2	10.Resp. 48, p. 452.
San Benito (Lugar del tno. de Almodóvar)	[San Benito] ⁶¹	1576 feb.24	10.Resp. 57, p. 79.
Santa Cruz de Mudela	Santa María	R.1486* 1491 feb.9	1. Leg.6075,n.3,f.31.

el dato habría sido citado en las “Relaciones”, máxime cuando uno de sus redactores es el propio rector de la parroquia de Puertollano.

⁶¹ Es de suponer que sería esta la advocación de la iglesia de la aldea de San Benito. En el momento de confeccionarse las respuestas al cuestionario enviado por Felipe II, tiene categoría de iglesia parroquial, con cura en ella, a pesar de que el lugar no tiene concejo propio; desconocemos si fue siempre parroquia o ha accedido a ese status en función de las necesidades del hábitat disperso de la zona. Además de sus habitantes, acuden los de otros lugares del término de Almodóvar como La Perdiguera, Valdehernando y Carnerero, descritos como alquerías con muy pocos vecinos que no tienen iglesias. La aldea aparece documentada en el siglo XIV (M. CORCHADO: *Ob. cit.*, Parte III, p. 87); probablemente ya entonces existiría la iglesia con la misma advocación, pero no es posible asegurarlo rotundamente.

		1501	8. F.84v.
	(Sta. María La Mayor)	R.1499** ag.3 R.1501*** abr.14 1502 en.3	1. Leg.6075,n.23,f.30.
		R.1501*** abr.14 R.1502* en.3 R.1504** nov.17 R.1505** dic.13 R.1507 jul.20 R.1508 dic.29 1509 nov.7	1. Leg.6076,n.6,f.52.
		R.1534* ag.16 R.1536*** sep.29 1537 ag.23	1. Leg.6079,n.7,f.67.
	(Asunción de Nuestra Señora)	1576 en.21	10.Resp. 48, p. 463.
Serrezuela ⁶²	Iglesia mayor	1501	8. F.83.

⁶² La concordia sobre percepción de diezmos celebrada en 1482 entre el arzobispado de Toledo y la Orden de Calatrava delimita el “quarto que dicen de la Serrezuela”: “parte como viene el camino de Ciudad Real para la Dehesa de Zacatena, que atraviesa el camino que va de Carrion a la dicha Serrezuela, que torna el dicho camino a man derecha el mas cercano de la dicha Serrezuela acia Carrion”.- 1482, enero 13, Almagro, *Bullarium*, p. 280. Por lo tanto, esta dehesa debe de estar fuera del límite del término de Ciudad Real en dirección noreste o norte. Por otra parte, al parecer el concejo de Piedrabuena contaba desde una época indeterminada con 400 mrs. que le pagaba de censo “la villa [sic] de Serrezuela” cada año, por donación de cierto maestro de Calatrava que “era de Piedrabuena” (?).- “Relaciones” de Piedrabuena, 1575, dic. 4, resp. 45, p. 375.

Tirteafuera (<i>Tiratafuera</i>) (Lugar de Almodóvar)	Santa Catalina	1501	8. F.83.
		R.1500* feb.28	
		R.1500*** ag.10	
		1502	1. Leg.6110,n.10,f.67.
		mzo.8	
		1510	1.Leg.6076,n.25,f.73 y f.76.
myo.			
1575	10.Resp. 48, p. 509.		
dic.5			
1576	10.Resp. 57, p. 79.		
feb.24	Relaciones Almodóvar		
Torralba	Sta. María La Blanca	1491	1.Leg.6075,n.10,f.205v.
		abr.20	
		R.1491* abr.20	
		1493	1. Leg.6075,n.20,f.323.
		mzo.16	
		R.1493* mzo.15	
		R.1494*** jun.14	
		1495	1. Leg.6109,n.38,f.169.
		jun.4	
		1496	4. Carp.469, núm.372 bis.
jul.19			
1501	8. f.84v.		
R.1495* jun.4			
R.1501*** sep.3			
1502	1. Leg.6075,n.30,f.202.		
feb.3			

		1502 mzo.23	1. Leg.6110,n.3,f.139v.
		1510 feb.	1. Leg.6076,n.14,f.198.
	Proyecto de cambiar de lugar la parroquia entre 1534 y 1538	R.1534* dic.28 R.1538** feb.22 R.1538** sep.9 R.1539*** en.3	
	La Trinidad, iglesia nueva, traslado	1539 en.2 ⁶³ 1541 oct.25 ⁶⁴	1. Leg.6079,n.23,f.127.
	Iglesia nueva aún en construcción	1549 oct.10 ⁶⁵	1. Leg.6080,n.9,f.2bisv.
Torroba	Iglesia mayor	1502 feb.20	1. Leg.6110,n.2,f.68.
		1510 en.10	1. Leg.6110,n.21.

⁶³ El visitador de este año hace referencia a una provisión del monarca, emitida con posterioridad a la última visita, la de 1534, para cambiar la iglesia de donde ahora está --en la plaza-- a la iglesia de la Concepción existente en la villa (se entiende que se trata de su función parroquial); la razón de no haberse iniciado el traslado --dicen los oficiales del concejo-- es la disconformidad existente en el pueblo, dividido entre los partidarios de dejar la iglesia donde está, ya que la de la Concepción no es mayor que la actual, y los de cambiarla, bien a otro lugar de la plaza, bien a la de la Concepción. El visitador les manda reunirse en ayuntamiento, votar sobre el asunto y remitir lo acordado al Consejo de Órdenes.

⁶⁴ (¿Archivo Municipal de Torralba?) I. HERVÁS Y BUENDÍA: *Diccionario histórico geográfico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1890, p. 439.

⁶⁵ El hecho de que se esté construyendo la nueva iglesia (según testimonio ocular de los visitantes de 1549) cerca de la Audiencia es lo que exime a los oficiales concejiles de realizar las obras de ampliación de la cámara de ayuntamiento del concejo, situada precisamente encima de la Audiencia, tal como habían ordenado los visitantes pasados; ahora se manda derribar esta cámara para “dar vista” a la iglesia. La noticia procede de la visita a la villa de Torralba y sus asuntos públicos.

Valdepeñas	Santa María	R.1486*	
		1491	1. Leg.6075,n.3,f.39.
		feb.16	
		R.1491*	
		feb.16	
		R.1492***	
		oct.1	
		1493	1. Leg.6075,n.17,f.237.
		mzo.6	
		1501	8. 85.
1502	1. Leg.6110,n.1,f.15.		
en.11			
1509	1. Leg.6110,n.22,f.9v.		
nov.15			
R.1534*			
oct.11			
R.1535**			
sep.29			
R.1536**			
sep.29			
1537	1. Leg.6079,n.9,f.236.		
sep.6			
Valenzuela	San Bartolomé	R.1486*	
		1491	1. Leg.6075,n.7,f.112.
		mzo.15	
		R.1493*	
		mzo.25	
R.1494***			
sep.22			
1495	1. Leg.6109,n.35,f.69.		
myo.15			
R.1497			
jul.3			
1510	1. Leg.6076,n.23,f.320.		
mzo.			

1501	8. F.84v.
R.1499** oct.9 R.1500*** en.16	
1502 mzo.22	1. Leg.6075,n.31,f.317.
1510 feb.1	1. Leg.6110,n.21,f.48.
1510 mzo.	1. Leg.6076,n.10,f.311.
1524 sep.3 ⁶⁶	1. Leg.6080,n.4,f.45.
R.1534* dic.29 R.1536 sep.5 R.1538** sep.10 R.1538*** dic.9	
1539 en.20	1. Leg.6079,n.22,f.83.
R.1539* en.22 R.1539** abr.14 R.1549*** nov.21	
1549 nov.30	1. Leg.6080,n.4,fs.56,98.
1575- 1579 ⁶⁷	10.Resp. 48, p. 553.

⁶⁶ La fecha del documento es de 5 de febrero de 1550, cuando se traslada una provisión del emperador (con fecha de 15 de enero de 1545 en Valladolid), que aprueba la colación de una capellanía. Se incluyen los dos testamentos del matrimonio que la había dotado en 1524.

⁶⁷ Comenzaron a redactarse las respuestas el 20 de diciembre de 1575, pero fueron terminadas el 10 de febrero de 1579 porque había muerto uno de los dos redactores.

feb.10⁶⁸

Valverde	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Las Ventillas⁶⁹ (término Fuencaliente)	Capilla Comenzada en 1510	1510 mzo.	1. Leg.6076,n.16,f.324.
	San Marcos -Prior y Ccjo. de Fuencaliente	R.1534 abr.24 ⁷⁰ R.1537*** nov.1 1537 nov.2	1. Leg.6079,n.1,f.30.
Villafranca	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Villamarciel	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Villamayor	Santa María	R.1469 1471 oct.23	1. Leg.6075,n.1,f.61.

⁶⁸ A tenor de esta respuesta, parecería que la iglesia parroquial de San Bartolomé (que hemos documentado desde 1486 al menos) se estuviera construyendo en estos años de 1575-1579: "... una iglesia parroquial que tiene advocacion de señor San Bartholome Apostol que al presente se va haciendo despacio por la poca renta que tiene ...". Debe de tratarse de obras de reparación, mejoras o ampliación. En todo caso, se evidencia aquí la pluralidad de significados que tiene la expresión "hacer una iglesia".

⁶⁹ Reseñamos esta iglesia como parroquial, y no como ermita, porque con posterioridad a 1510 sus inventarios de ornamentos, libros y objetos de culto indican que desarrolla las funciones habituales del culto parroquial: misa y administración de los sacramentos. Sin embargo, no parece que tenga cura propio. Los visitantes de 1510 ordenan al concejo de Fuencaliente que los vecinos que están en Las Ventillas acudan a esta villa las tres Pascuas del año a residir y a oír misa so pena de 200 mrs. a cada uno --según el criterio del prior-- para la obra de la iglesia de Santa María. También mandan terminar la capilla iniciada en Las Ventillas, para que el prior pueda decir misa allí algunos días. Parece clara la evolución de la primitiva capilla a iglesia con funciones parroquiales. Éstas estarían ya consolidadas antes de 1537; al menos, cuenta con mayordomos propios con anterioridad a 1534 (*vid.* la nota siguiente).

⁷⁰ Desde esta fecha ocupa la mayordomía la persona que sigue en el mismo puesto al ser visitada la iglesia en 1537: el funcionamiento regular de la iglesia es anterior a 1534. Además, en 1537 la iglesia se encuentra "bien Reparada".

	Sta. María La Mayor	R.1500*** abr.7 1502 mzo.19	1. Leg.6110,n.12,f.101.
		1501	8. F.83.
		1537 nov.12 ⁷¹	1. Leg.6079,n.1,f.63.
Villarrubia	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
	Santa María	R.1486* 1491 abr.15	1. Leg.6075,n.10,f.194.
		1501	8. F.85v.
	Sta. María La Mayor	R.1495* jun.6 R.1500*** dic.16 1502 en.22	1. Leg.6075,n.29,f.176.
		R.1502* en.22 R.1508** R.1509*** 1510 ag.	1. Leg.6076,n.29,f.298.
	¿Iglesia nueva en construcción en 1539? ⁷²	R.1534* sep.5	

⁷¹ Visita al curazgo y a una capellanía dotada en la iglesia. El cura es el de la iglesia parroquial de Argamasilla.

⁷² El texto se refiere simplemente a “la yglesya desta villa”. No se especifica si se trata de una iglesia nueva, distinta de la parroquial de Santa María La Mayor; pero parece deducirse así del hecho de que (según dice el visitador) hace muchos años que está comenzada a hacer dicha iglesia y en el momento de la visita de 1539 únicamente se han hecho dos capillas. Por lo demás, la visita a la de Santa María revela un funcionamiento parroquial completamente normal, con cinco altares al menos, pila de bautizar, varias imágenes, etc., según el inventario. Sin embargo, las “Relaciones” de Villarrubia de 1575 indican que sólo hay una iglesia parroquial, la de Santa María, que es de una sola nave y no tiene capillas (resp. 48, p. 609). Por lo tanto, parece que a pesar de la construcción de esa otra iglesia acreditada en 1539, el antiguo

		R.1537 dic.15 R.1538*** oct.15 1539 mzo.3	1. Leg.6079,n.26,f.475.
		R.1539* mzo.3 R.1548** mzo.6 R.1549*** en.10 1549 oct.26	1. Leg.6080,n.3,f.55.
	(Santa María)	1575 dic.12	10.Resp.48-51,pp.609-610.
El Viso	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
	Sta. María La Mayor	R.1490 1819 ag.17 1501	2. Pleito de 1568,f.124. 8. F.82.
		R.1499** feb.24 R.1499*** oct.1 R.1500*** sep.24 R.1501*** oct.11 1502 en.1	1. Leg.6075,n.22,f.13.

templo continúa en su función parroquial. El problema de la construcción de una nueva iglesia varias décadas atrás queda sin resolver, a no ser que haya que interpretar la expresión “esta comenzada a hacer” en el sentido de obras de ampliación referidas al propio templo de Santa María (la advocación se documenta desde 1490), y que las dos “capillas” aludidas en 1539 no sean dependencias aisladas en la nave sino espacios acotados para altares e imágenes (en 1575 se describen varias imágenes pintadas y de bulto, una de ellas al menos con retablo propio.- Resp. 51, p. 610).

		R.1501*** sep.29	
		R.1502* sep.29	
		R.1503*** sep.29	
		R.1504*** sep.29	
		R.1505*** sep.29	
		R.1506*** sep.29	
		R.1507*** sep.29	
		R.1508*** sep.29	
		R.1509*** sep.29	
		1509 oct.31	1. Leg.6076,n.5,f.18.
		1511 mzo.8	6. Cód. 813 B,f.41.
	(Nuestra Señora del Valle)	1537 ag.14	1. Leg.6079,n.6,f.10.
Zuqueca	(Santa María)	1217 feb.8	Bula de Honorio III ⁷³
		1218 en.27	Bula de Honorio III ⁷⁴

⁷³ 1217, febrero 8, Letrán. Confirmación de la inclusión de esta iglesia en la jurisdicción eclesiástica de Toledo.- Publ. D. MANSILLA: *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*. Roma, 1965, doc. nº 30, p. 26.

⁷⁴ 1218, enero 27, Letrán. Incorporación expresa a la iglesia de Toledo del lugar e iglesia de Zuqueca con su territorio circundante.- Publ. *Ibid.*, doc. nº 144, p. 117.

Campo de Calatrava: Cofradías

LOCALIDAD	COFRADÍA	AÑO	REFERENCIA DOCUMENTAL
Abenójar	San Sebastián - E -H	R.1501*** en.20	
		1502	1.Leg.6110,n.14,f.141. febr.3 ¹
		1510	1. Leg.6076,n.31,f.170. jul.
Alcolea	San Antón - E [- H] ²	1538	1. Leg.6079,n.14,f.224v. nov.16
	(San Bartolomé y San Antón ³)- E - H	1575	10.Resp. 51°, pp.22-23. nov.30

¹ El testimonio más antiguo sobre esta cofradía, su hospital y su ermita lo ofrece la cuenta tomada al prioste el 20 de enero de 1501, como manifiestan los visitadores de 1502: “porque no fallamos libro de cuentas de mas tiempo ni lo avia aydo en ella”. Sin embargo, del texto de la visita --que apela a la costumbre por la que se rigen los cofrades en cuanto a sus actividades-- se desprende la antigüedad tanto de la asociación como del santuario y del “ospital que la cofradia fiso”.

² Tanto los cofrades como el concejo tienen a su cargo el cuidado de la ermita de San Antón; por otra parte, el hospital de San Antón de Alcolea, atendido desde el concejo, es sostenido con los bienes de la ermita del mismo nombre; así es al menos en 1538. En este año la persona que gestiona los bienes de los dos centros y la asociación es la misma: es mayordomo de la ermita, del hospital y de la cofradía.

	Cofradías en general	R.1538**1. Leg.6079,n.19,f.232. nov.16
Aldea del Rey	Santa María - E	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.6,f.109. mzo.11
Almagro⁴	Ánimas del Purgatorio - H	R.1493* 1495 1. Leg.6109,n.35,f.55. myo.9
	[-> Capellanía de las Ánimas del Purgatorio] ⁵	1501 8. F.84.
	[-> “Cofradía de las Ánimas Benditas”]	d.1589 14. Imposic, y reconocmto. de censos, caja 357.
	San Antón	1501 8. F.84.
	San Bartolomé ⁶	1501 8. F.84.

³ En realidad, aunque en las respuestas de las *Relaciones* la cofradía aparece denominada como de San Bartolomé, la ermita que atiende (de cuyas rentas sostiene un hospital) es la ermita de **San Bartolomé y San Antón**. Los cofrades “dan caridad” los días de la festividad de uno y otro santo: pensamos que el nombre completo de la cofradía sería el de San Bartolomé y San Antón.

⁴ Con fecha del 22 de julio de 1800, el visitador del Campo de Calatrava frey don Luis López de Vinuesa promueve un expediente dirigido al Consejo de Órdenes sobre la agregación de las propiedades y rentas de varias cofradías extinguidas en Almagro a las iglesias parroquiales de la villa. El informe del párroco de San Bartolomé, de 4 de septiembre de 1798, menciona entonces varias cofradías antiguas: Santa María de Los Llanos (que ejercía su culto en la ermita homónima), Santa María La Mayor, Santísima Trinidad, Santa Lucía, San Bartolomé, Nuestra Señora del Espino, San Miguel y Nuestra Señora de La Caridad, Nuestra Señora de la Sierra Alta y del Santísimo Cristo del Sagrario, Nuestra Señora de la O, San Pedro y San Andrés, San Sebastián, la Purísima Concepción.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg.3652(1), núm.6. De todas ellas, los libros de visitas del final del siglo XV y comienzos del XVI sólo se refieren a las tres primeras; de la ermita de Santa María de Los Llanos existen referencias anteriores (desde 1395). Otras fuentes (*Libro de beneficios del arzobispado de Toledo*, 1501) sí mencionan algunas cofradías más, como las de San Bartolomé, Santa María del Espino y San Sebastián.

⁵ La cofradía ha pasado a ser una capellanía sufragada por el concejo; la atiende el mismo capellán que sirve la del cabildo de San Bartolomé en la misma fecha.

⁶ La mención para 1501 es de “una cofadria de señor san Bartolome”. Todo lo relativo a la cofradía de San Sebastián, aludida en el mismo contexto, puede aplicarse a la de San

	R.ép.ant. R.1798 1800 1. Leg.3652(1),n,6. jul.22
Cabildo de clérigos de S. Pedro de Almagro (bajo advoc. Ascensión)	1534 1. Leg.6078,n.1,f.46. ag.14 ⁷ 1542 1. Leg.6065,s.n.,f.1. jul.10 ⁸ (fdación.) ⁹ 1544 7. 1er cuad.,f.92v. nov.26 1568 5. F.33, 48.
(“Cabildo de la Ascensión de Cristo”)	s.XVI- 14.Censos, Cajas 351, 352, XIX 353.
Santa Catalina	1446 1. Leg.6252,n.9. myo.23
Corpus Christi	R.1502* feb.15 R.1509*** jul.13 1510 1. Leg.6076,n.1,f.162. en.23
(“Cofr. del Santísimo Sacramento” o “del Stsmo. Sagrario”)	1535 14.Imposic. y reconocmto. de censos, Caja 363.

Bartolomé, incluida la noticia de su existencia en 1798 --documento de 1800--, cuando ya se había extinguido (véanse las notas correspondientes a San Sebastián de Almagro, 1501, y al epígrafe “Almagro” en “Cofradías”).

⁷ El cabildo ha sido de reciente creación: se menciona al beneficiado concreto que lo ha promovido. Los visitadores reúnen a todos estos clérigos seculares que por sí mismos han “ordenado cierto cabildo” y les dan un plazo de dos meses a partir del 12 de agosto de 1534 para obtener la indispensable licencia del administrador de la Orden el emperador Carlos; hasta que no la tengan no podrán hacer uso de lo instituido por ellos.

⁸ Traslado notarial dado en Almagro el 19 de febrero de 1818.

⁹ La fecha es la de la redacción formal de las ordenanzas del cabildo y también la de la solicitud de licencia o confirmación. Fueron aprobadas por el emperador Carlos I en 1543.

San Jorge	1501 8. F.84.
San Juan	1501 8. F.84.
(San Juan - H)	1510 1. Leg.6076,n.1,f.160. en.24
Santa María La Blanca	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.7,f.124. mzo.21
Santa María del Espino	1501 8. F.83v. R.ép.ant. R.1798 1800 1. Leg.3652(1),n,6. jul.22
Sta. María de Los Llanos - H -[E ¹⁰ .]	R.1493* mzo.29 1495 1. Leg.6109,n.35,f.59. myo.13 1501 8. F.84.
(Sta.Mª de los Llanos)	R.ép.ant. R.1798 1800 1. Leg.3652(1),n,6. jul.22
Santa María	1401 4. Carp.466, núm.283. myo.5
(Sta.María La Mayor)	1446 1. Leg.6252,n.9. myo.23

¹⁰ Aquí no se menciona la ermita, pero recordemos que ésta se ha documentado (como “iglesia”) desde el final del siglo XIV. Por otra parte, una referencia muy posterior vincula claramente los orígenes de la cofradía a la ermita de Santa María de Los Llanos, situada en el término de la parroquia de San Bartolomé, hasta el punto de asociar la propia creación de la parroquia al culto ejercido en tal santuario. La ermita fue cedida en tiempos posteriores (“segun tradición antigua”) a una comunidad de beatas, y al final del siglo XVIII ocupaban el edificio las religiosas franciscanas de Almagro.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg. 3652(1), núm.6. 1800, jul.22. Madrid.

(Sta. M ^a La Mayor - H)	R.1493* R.1494*** ag.15 1495 1. Leg.6109,n.35,f.61. myo.7
(Sta. M ^a La Mayor ¹¹)	1501 8. F. 83v. d.1539 14.Caja 362.
(Sta. María La Mayor)	R.ép.ant. R.1798 1800 1. Leg.3652(1),n,6. jul.22 ¹²
Sta. M ^a del Monte - ER .1502*	1510 1. Leg.6076,n.1,f.167. feb.2
Sta.M ^a de las Nieves	1501 8. F.84.
(Sta. M ^a de las Nieves: santuario y cofradía)	d.1620 14.Imposic. y reconocmto. de censos, Caja 363.
San Pedro y San Pablo	1501 8. F.84.
(S.Pedro y S.Andrés)	R.ép.ant. R.1798 1800 1. Leg.3652(1),n,6. jul.22
San Salvador - H -[E ¹³]	R.1493*

¹¹ Al centrarse la información del *Libro de beneficios* de 1501 relativa a Almagro en la relación de capellanías existentes en la villa, y no ser inspeccionadas las cofradías en sí mismas, no aparece la referencia al hospital atendido por la de Santa María La Mayor; si en esa fecha el centro asistencial continuaba a su cargo y si requería los servicios de un capellán, sería el mismo que aparece como asalariado del cabildo. La cantidad anual que los cofrades le dan (6.000 mrs.) es comparativamente la mayor pagada a cualquier otro capellán, entre las trece capellanías de la localidad; quizá pueda deberse a que, efectivamente, el clérigo tenía a su cargo tanto las celebraciones religiosas del cabildo como otras prestaciones del mismo carácter asociadas al hospital.

¹² Con esta fecha, el visitador calatravo presenta un expediente solicitando la anexión a la parroquia de San Bartolomé de los bienes de la antigua cofradía de Santa María La Mayor, ya extinguida; el informe del cura párroco de 4 de septiembre de 1798, incluido en el documento, proporciona algunos datos sobre la actividad residual de la cofradía, ya sin mencionar la atención del hospital.

	mzo.29 1495 1. Leg.6109,n.35,f.57. myo.8
	1501 8. F.84.
San Sebastián ¹⁴	1501 8. F.83v.
	R.ép.ant. R.1798 1800 1. Leg.3652(1),n,6. Jul.22
San Silvestre	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.7,f.126. mzo.21
Santiago	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.7,f.125. mzo.21
	1501 8. F.84.
Santa Trinidad	1501 8. F.84.
	R.1501*** jun.7 1510 1. Leg.6076,n.1,f.163. en.31
	d.1520 14.Imposic. y reconocmto. de censos, Caja 363.
	R.ép.ant. R.1798 1800 1. Leg.3652(1),n,6.

¹³ La cofradía estaría vinculada a la ermita de San Salvador, documentada para 1401.

¹⁴ La mención del *Libro de beneficios* de 1501 es equívoca: se documenta “una capellania que ... es de *una cofadria de sant sebatian*”. Puede referirse a una cofradía de ese nombre o bien a alguna de las cofradías (no necesariamente bajo esa advocación) adscritas al templo parroquial llamado de San Sebastián. Sin embargo, resultaría lógico que existiera ya por entonces (esta parroquia se acredita en los años finales del siglo XV) una cofradía dedicada al culto de este santo, cuyo patronazgo era tan apreciado. Por otra parte, sí tenemos noticias muy posteriores de su existencia (véase la nota correspondiente al epígrafe de “Almagro” en este apartado relativo a “Cofradías”).

jul.22¹⁵

**Almodóvar
del Campo**

Cuatro cofradías
sin determinar¹⁶

1501 8. F.82v.

San Antón - **E**

R.1500*

mzo.2

R.1502***

en.18

1502 1. Leg.6110,n.9,f.55.

mzo.23

R.1502*

1510 1. Leg.6076,n.25,f.65v.

myo.

San Bartolomé - **E**

R.1502*

1510 1. Leg.6076,n.25,f.53.

myo.

S.Benito - **Igl.**¹⁷

R.1502*

1510 1. Leg.6076,n.25,f.47.

myo.

Santa Brígida - **E**

R.1498**

nov.7

1502 1. Leg.6110,n.9,f.59.

mzo.16

R.1502*

1510 1. Leg.6076,n.25,f.71.

myo.

¹⁵ Esta cofradía se encuentra en el mismo caso que la de Santa María La Mayor; sus bienes resultarán anexionados a la parroquia de San Bartolomé.

¹⁶ Según la relación de capellanías de Almodóvar, una de las cuatro cofradías destaca muy por encima de las demás, al pagar de salario a su capellán 1400 mrs. (más 2 fanegas de trigo); justamente el doble de la cantidad de dinero que las tres restantes dan al suyo conjuntamente.

¹⁷ En este caso, no se cita la “ermita” sino la “iglesia” de San Benito. Véase la nota correspondiente bajo el epígrafe de “ermitas”.

Concepción de Nra.Sra. Fdada. hacia 1520 - H.de S.Miguel y otros	1576 10.Resp.54, p.78. feb.24
Limosna de la cera del Corpus Christi -Concejo	R.1502* 1510 1. Leg.6076,n.25,f.49v. myo.
San Juan	R.1498** R.1501*** jun.25 1502 1. Leg.6110,n,9,f.49. mzo.15 R.1502* 1510 1. Leg.6076,n.25,f.54. myo.
Santa María	R.1500* mzo.6 1501*** ag.15 1502 1. Leg.6110,n.9,f.53. mzo.15 R.1502* R.1509* 1510 1. Leg.6076,n.25,f.67v. myo.
Santa María de la Bienvenida - E	R.1498** dic.3 R.1501 abr.19*** 1502 1. Leg.6110,n,9,f.57. mzo.13 R.1502* 1510 1. Leg.6076,n.25,f.69. jun.3
San Miguel - H. de San Miguel	R.1498** nov.30 R.1501*** oct.22 1502 1. Leg.6110,n,9,f.51. mzo.15

		R.1502* 1510 1. Leg.6076,n.25,f.63. myo.
		1576 10.Resp. 54, p. 78. feb.24
	San Sebastián - E - H	R.1500* mzo.3 R.1502*** en.21 1502 1. Leg.6110,n.9,f.47. mzo.13
		R.1502* 1510 1. Leg.6076,n.25,f.59. myo.
	Santiago	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.7,f.125. mzo.21
	San Silvestre	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.7,f.126. mzo.21
Argamasilla¹⁸	Corpus Christi -E	1510 1. Leg.6076,n.12,f.238. mzo.
	Santa María del Espino - E	1510 1. Leg.6076,n.12,f.238. mzo.
Ballesteros¹⁹	San Bartolomé	1510 1. Leg.6076,n.11,f.276. mzo.

¹⁸ La visita de 1510 se refiere conjuntamente a las cofradías y ermitas de Corpus Christi y Santa María del Espino.

¹⁹ Las cofradías y ermitas de Ballesteros habían recibido las dos visitas generales de 1534-1535 y 1549-1550; al ser genérica la mención, no las reseñamos para cada uno de los cabildos y santuarios.- 5. Fols. 42 y 48v.

	(S. Bartolomé - E)	1566 5.Fols.12v,53,57v,61v. nov.2
	San Gregorio	1568 5. Fols.57v,61v,66. jul.19 ²⁰
	Sta. María de Agosto	1510 1. Leg.6076,n.11,f.274. mzo.
		1568 5. Fol. 61v. jul.19
	Sta. María de Roldín -E	R.1491* abr.29 1493 1. Leg.6075,n.12,f.44. en.9
	San Sebastián	1510 1. Leg.6076,n.11,f.278. mzo.
	(S. Sebastián - E)	1566 5.Fols.12v,53,57v,61v. nov.2
	Vera Cruz	¿1534- 5. Fol. 48v. 1535?
		¿1549- 5. Fol. 48v. 1550? ²¹
		1566 5. Fols.12v,61v,66. nov.2
Bolaños	Santa María de Agosto	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.8,f.164. abr.3

²⁰ Los sucesos de 2 de noviembre de 1566, que originaron el pleito entre el arzobispado toledano y la Orden de Calatrava sobre el derecho de visita no habían afectado a la cofradía de San Gregorio. Sin embargo, los testigos comparecientes en 1568 que reseñan los cabildos existentes en Ballesteros mencionan también esta cofradía sin aludir ninguno de ellos a que sea de creación reciente; tienen todos ellos 60 ó más años.

²¹ La referencia a las visitas realizadas en 1534-35 y 1549-50 es genérica para las cofradías y ermitas de Ballesteros. Los testigos que intervienen en la *probanza* del 19 de julio de 1568, vecinos de la villa, no indican que se trate de una cofradía reciente.

	Sta. María La Mayor -H	R.1537* ag.16 R.1538** sep.5 1539 1. Leg.6079,n.25,f.254. en.20
Cabazarados	Santa Quiteria Hay también voto de Sta. Quiteria, "antiguo"	R.1535 ²² 1575 10.Resp. 52, p. 144. dic.21
La Calzada	San Juan	1491 1. Leg.6075,n.5,f.89. feb.22 1510 1. Leg.6076,n.13,f.224. mzo. R.1534* oct.24 R.1536** jun.24 R.1537*** jul.25 1537 1. Leg.6079,n.2,f.78. sep.27
	Santa María	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.5,f.91. feb.22 1510 1. Leg.6076,n.13,f.220. mzo.
	Santa María de Valdeleón - E	1491 1. Leg.6075,n.6,f.96v. mzo.14

²² En las "Relaciones" de Cabazarados de 1575 la respuesta 52, a propósito de las fiestas extraordinarias guardadas por voto en el pueblo, refiere un suceso ocurrido hacia 1535 ("habra cuarenta años poco mas o menos") que motivó la renovación del fervor y de la devoción en la celebración de la fiesta de Santa Quiteria: a partir de entonces, al menos (si no se hacía así también con anterioridad), uno de los elementos de la festividad es la comida de todos los del pueblo en la casa del prioste.

	San Salvador	1510 1. Leg.6076,n.13,f.228. mzo.
	San Sebastián	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.5,f.85. feb.22
	(San Sebastián - E)	1510 1. Leg.6076,n.13,f.218. mzo.
	San Simón	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.5,f.87v. feb.22
	(San Simón y San Judas)	1510 1. Leg.6076,n.13,f.226. mzo.
Carrión	San Agustín y Santa María	R.1491* abr.21 1493 1. Leg.6075,n.19,f.312. mzo.17
	San Juan	R.1491* abr.21 1493 1. Leg.6075,n.19,f.316. mzo.16
	Santiago	R.1491* abr.21 1493 1. Leg.6075,n.19,f.314. mzo.16
	San Sebastián - E Erm. en construcción 1493	R.1491* abr.21 1493 1. Leg.6075,n.19,f.317. mzo.17
	Vera Cruz - E	1575 10.Resp. 51, p. 188. dic.10
Corral de Caracuel	San Antón - E. de Santa Magdalena	R.1501 R.1502*** en.18 1502 1. Leg.6110,n.14,f.130. mzo.29

San Juan	R.1501*** jun.27 1502 1. Leg.6110,n.14,f.128. mzo.29
	R.1502* mzo.29 1510 1. Leg.6076,n.32,f.185. jul.
Santa M ^a Magdalena -E	R.1501*** jul.26 1502 1. Leg.6110,n.14,f.127. mzo.29
(Sta.M ^a Magdalena)	R.1537*** jul.22 1537 1. Leg.6079,n.1,f.287. nov.29 ²³
Sta.M ^a de la Paz ²⁴	R.1534-35* R.1536** nov.23 R.1537*** en.25 1537 1. Leg.6079,n.1,f.282. nov.28
San Sebastián	R.1501*** R.1502*** en.20 1502 1. Leg.6110,n.14,f.129. mzo.29

²³ No existe referencia en esta ocasión a la ermita que anteriormente estaba a cargo de los cofrades. Quizá la cofradía de San Antón, vinculada ya en 1502 a la ermita de Santa María Magdalena, ha terminado asumiendo su cuidado y sostenimiento.- Véase la nota correspondiente al santuario en “ermitas” para el año de 1502.

²⁴ No se acredita que esta cofradía se encuentre vinculada a una ermita, pero hay que tener en cuenta que la iglesia de Santa María de La Paz había sido la parroquial de la villa hasta 1510; en este mismo año se están proyectando diversas reparaciones; y, por último, el cambio de la parroquia al nuevo templo de Santa María de La Encarnación (construido entre 1502 ó 1504 y más allá de 1510) se decidió porque la anterior iglesia se encontraba en las afueras de Corral de Caracuel, y no por su deterioro. Por ello, parece probable la continuidad de la iglesia de Santa María de La Paz como ermita, a la cual se encontraría asociada la cofradía homónima.

		1510 1. Leg.6076,n.32,f.184. jul.
		R.1534-35* R.1536** nov.24 R.1537*** en.21
		1537 1. Leg.6079,n.1,f.278. nov.30
Daimiel	Ánimas del Purgatorio (Cofr.)	R.1491* feb.22 1493 1. Leg.6075,n.18,f.286. mzo.9
	Ánimas del Purgatorio (Patronazgo del bacín y limosnas) -Concejo- H	R.1499** ag.3 R.1501*** en.2 R.1501*** dic.31 1502 1. Leg.6075,n.27,f.150. en.24
	San Antón - E	R.1500*** feb.25 ²⁵ 1502 1. Leg.6075,n.28,f.162. en.22
		R.1502* en.22 R.1509*** en.18 1509 1. Leg.6076,n.2,f.27v. dic.12
		1576 10.Resp. 51, p. 244. en.20
	S.Bartolomé	1491 1. Leg.6075,n.8,f.174

²⁵ Es desde la mayordomía de 1499 a 1500 cuando arranca la práctica de llevar libro de cuentas de la cofradía de San Antón de Daimiel; tampoco antes se había visitado, pero del texto se desprende la antigüedad de la misma.

de Barajas - E	abr.11
	R.1491* abr.11 1493 1. Leg.6075,n.18,f.276. mzo.9
	1576 10.Resp. 51, p. 237. en.20
<i>Beaterio</i>	1491 1.Leg.6075,n.9,f.182. abr.8 ²⁶
	1491 1. Leg.6075,n.9,s.f. jul.10
	1502 1. Leg.6075,n.27,f.142. en.20
	1523 6. Cód.828 B,fol.45v. sep.8
<i>Monasterio de beatas franciscanas</i>	R.fin XV- pr. XVI ²⁷ 1576 10.Resp. 53, p. 244. en.20
Caridad - H (hosp. fdado. 1535 ó 1536)	R.1535/ 1536 1576 10.Resp. 54, p. 245. en.20
Corpus Christi - H	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.9,f.178. abr.12
	R.1499** ag.18

²⁶ Al menos en 1491 y en 1502, las noticias indirectas proporcionadas acerca de estas beatas las relacionan de algún modo con la iglesia parroquial de Santa María o Santa María La Mayor de Daimiel.

²⁷ Según las “Relaciones”, el fundador de este “monasterio” (más bien habría que hablar del sometimiento a una regla, bajo clausura, de mujeres agrupadas como beatas) fue el comendador de Daimiel frey Alonso Calvillo. Es documentado como tal por M. Corchado en 1492; en 1511 hay ya otro comendador, frey Gonzalo de Arroyo.- *Estudio ... del Campo de Calatrava*, Parte II: *Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*, p. 249.

	R.1501*** jul.18 1502 1. Leg.6075,n.27,f.158. en.24
	R.1502* en.24 R.1509 día Corpus 1509 1. Leg.6076,n.3,f.60. dic.12
	1576 10.Resp. 54, p. 245. en.20
San Juan - E	1576 10.Resp. 51, p. 237. en.20
San Marcos - E. Santa María de Barajas	R.1499** ag.18 R.1501*** sep.5 1502 1. Leg.6075,n.27,f.152. en.23
	R.1502* en.23 R.1509*** abr.25 1509 1. Leg.6076,n.2,f.25v. dic.12
(San Marcos - E. San Marcos)	1576 10.Resp. 51, p. 237. en.20
Santa María de Agosto	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.9,f.176. abr.11
(Santa María ²⁸)	1501 8. F.85v.

²⁸ Aunque en Daimiel hay varias cofradías que veneran a la Virgen María bajo distintas advocaciones, hemos optado por identificar la de Santa María, que aparece así en el texto de 1501, con Santa María de Agosto, el título que se aproxima más a la devoción global a la Virgen. Aunque nada se indica a propósito del hospital que sí aparece a su cargo en enero de 1502, hay que pensar que también en 1501 sería atendido por los cofrades; la capellanía que “es de la dicha cofadria” en 1501 monta un total de 6.000 mrs, aunque el cabildo aporta únicamente 2.000. Podría referirse el conjunto de los servicios religiosos prestados por el capellán al

(Sta. M ^a de Agosto - H)	R.1499** ag.17 R.1501*** ag.16 1502 1. Leg.6075,n.27,f.156. en.22
	R.1502* en.20 R.1509*** ag.15 1509 1. Leg.6076,n.3,f.58. dic.13
(Nuestra Señora - H)	1576 10.Resp. 54, p. 244.
Santa María de Las Cruces - E	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.8,f.172. abr.11
	R.1491* abr.11 1493 1. Leg.6075,n.18,f.282. mzo.9
	R.1499** ag.14 R.1500*** dic.14 1502 1. Leg.6075,n.27,f.148. en.21
	1509 1. Leg.6076,n.3,f.54. dic.13
	1576 10.Resp. 51, p. 238. en.20
Santa María de la Paz - E Erm. en construcción 1502	R.1499** ag.17 R.1501*** feb.2 1502 1. Leg.6075,n.28,f.168.

formado por los relativos al hospital y al cabildo (aunque al ser capellanía de “jure patronatus”, estaría encargada y dotada por un particular --cofrade-- en concreto).

	en.22
	R.1502* en.22 R.1509 feb.18 1509 1. Leg.6076,n.21,f.23. dic.15
	1576 10.Resp. 51, p. 237. en.20
Santa María de Urueña - E ²⁹	R.1495* jun.25 R.1501*** myo.9 1502 1. Leg.6075,n.27,f.154 en.23
	R.1502* en.23 R.1509*** myo.9 1509 1. Leg.6076,n.2,f.31. dic.12
	1576 10.Resp. 51, p. 244. en.20
San Pedro	R.1501*** jun.29 ³⁰ 1502 1. Leg.6075,n.28,f.164. en.24
Santa Quiteria - E	1576 10.Resp. 51, p. 237. en.20
San Roque - E Ermita edificada hacia 1535 ó 1536	1576 10.Resp. 51, p. 244. en.20

²⁹ La primera visita data de 1495; también a partir de ese año arranca el libro de la cofradía y el apunte de sus cuentas.- Visita de 1502.

³⁰ La cofradía existe con anterioridad a 1500. Los visitantes de 1502 reseñan que sólo pudieron examinar la gestión del mayordomo que tuvo el cargo de 1500 a 1501, porque las cuentas anteriores no se conocen al haberse perdido el libro y escrituras de la cofradía.

Santiago - H	<p>R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.9,f.186. abr.11</p> <p>R.1491 abr.11 1493 1. Leg.6075,n.18,f.280. mzo.9</p> <p>R.1499** ag.17 R.1501*** ag.23 1502 1. Leg.6075,n.28,f.166. en.25</p> <p>1576 10.Resp. 54, p. 245. en.20</p>
De los Santuarios - EE Sta.Ana y Sta.Magdalena	<p>1491 1. Leg.6075,n.9,f.184. abr.11</p> <p>R.1491* abr.11 1493 1. Leg.6085,n.18,f.284. mzo.9</p> <p>R.1499** ag.17 1502 1. Leg.6075,n.27,f.146. en.23</p>
(Limosna de los Santuarios Sta.Ana y La Magdalena - Concejo)	<p>R.1502* en.23 R.1509*** dic.15 1509 1. Leg.6076,n.3,f.56. dic.15</p>
(Cofradía o cofradías de Sta. Ana y Sta. M ^a Magdalena - EE)	<p>1576 10.Resp. 51, p. 237. en.20</p>
San Sebastián - E	<p>R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.9,f.188. abr.11.</p>

		R.1491* abr.11 1493 1. Leg.6075,n.18,f.278. mzo.9
		R.1499** ag.17 R.1500*** abr.23 1502 1. Leg.6075,n.28,f.160. en.22
		R.1502* en.22 R.1509*** en.20 1509 1. Leg.6076,m.2,f.29. dic.12
		1576 10.Resp. 51, p. 244. en.20
	Vera Cruz - E Ermita reciente, en construcción en 1575 ó 1576 Cofr. disciplinantes	1576 10.Resp. 51, p. 244. en.20
Fuencaliente	Sta.María de Agosto	R.1535** en.2 R.1537*** ag.21 1537 1. Leg.6079,n.1,f.25. nov.3
	Sta.M ^a de Fuencaliente	¿R.1315? ³¹

³¹ En realidad, el texto habla de los “cofrades familiares ... de Santa Maria de la Fuencaliente” (adscritos a esta iglesia, con la titulación de Santa María); podría tratarse de la misma cofradía llamada Santa María de Agosto, pero la fiesta por excelencia de Nuestra Señora de Fuencaliente, con romería y feria, se celebraba el 8 de septiembre. El documento de 1315 vincula los beneficios de indulgencias dados a los cofrades con la romería, y en todo caso, dicho día sería el de la fiesta solemne de la cofradía, y no el del 15 de agosto. Aparte de todo ello, no es posible asegurar que ya en 1315, cincuenta y cuatro años antes de ser promovida la población del lugar por el maestro, existiera una hermandad organizada en torno al culto de este santuario; dataría incluso del final del siglo XII, según este texto. Pero el documento es muy dudoso.- *Vid. infra*, Fuencaliente, “ermitas”, 1315.

	- E y luego igl.mayor	1575 dic.20	10.Resp. 51, pp. 256-257.
	Nuestra Señora de La Merced - E	1575 dic.20	10.Resp. 51, p. 254.
Gargantiel (en Almadén)	Santa María - Igl.	R.1491* jun.5 R.1492*** dic.12 1493 feb.1	1. Leg.6075,n.14,f.96.
Granátula	Cofradías (¿dos?) sin determinar ³²	1501	8. F.84v.
	San Juan - E	R.1486* 1491 mzo.13	1. Leg.6075,n.5,f.95.
		R.1491* mzo.13 1493 feb.26	1. Leg.6075,f.15,f.206.
	Santa María de Valdeleón - E	R.1486* 1491 mzo.13 ³³	1. Leg.6075,n.5,f.94.
Malagón	Limosna de las Ánimas del Purgatorio - Igl. mayor ³⁴	R.1500 ag. 1502	1. Leg.6075,n.30,f.193.

³² El número de las “¿certainas cofradías” citadas podría muy bien ser de dos dada la cantidad que el capellán percibe por atenderlas, 1800 mrs., por analogía con otros casos.

³³ Véase la acotación añadida a propósito del hospital de Granátula en 1491.

³⁴ No se trata de una cofradía, sino de la organización, supervisada por los visitantes calatravos, tanto de la recepción de limosnas a través del bacín de las Ánimas como del establecimiento de las obligaciones del clérigo respecto a las celebraciones. Queda reseñado que antes de agosto de 1500 no existía mayordomo, ni relación de cuentas, ni se había visitado esta

		feb.1	
		1538	1. Leg.6079,n.18,f.35v.
		oct.28	
	Cofradías en gral ³⁵ .	R.1538**	
		sep.	
		1538	1. Leg.6079,n.18,f.14.
		oct.31 ³⁶	
Manzanares	San Bartolomé	1495	1. Leg.6109,n.37,f.130v.
		myo.25	
		1509	1. Leg.6076,n.8,f.142.
		nov.	
	San Juan	1495	1. Leg.6109,n.37,f.130v.
		myo.25	
		1509	1. Leg.6076,n.8,f.144.
		nov.	
	(San Juan - E - H)	1579	10.Resp. 51, 54, p. 301.
		mzo.17	
	Santa María de Agosto	R.1493*	
		mzo.7	
		R.1494***	
		1495	1. Leg.6109,n.37,f.133.
		myo.24	
		1509	1. Leg.6076,n.8,f.146.
		nov.	
	Santa María de Gracia	1495	1. Leg.6109,n.37,f.130v.
		myo.25	

limosna. Más tarde, aparecerá nombrada como *Obras Pías de las Ánimas Benditas del Purgatorio* (del siglo XVI hasta 1791): A.H.P.C.R., Clero, Caja 396.

³⁵ Identificamos tardíamente dos cofradías, *Nuestra Señora de la Antigua* y *Nuestra Señora de la Soledad*.- siglos XVII-XVIII.- A.H.P.C.R., Clero, Caja 396.

³⁶ Los visitadores generales no visitan en esta ocasión “las cofradías” de la villa al encontrar que han sido visitadas en el mismo año por el gobernador del Campo de Calatrava.

		1509	1. Leg.6076,n.8,f.140. nov.
	Sta. María La Mayor -H	1509	1. Leg.6076,n.8,f.139. nov.
	Del Hospital de Nra. Sra. de Alta Gracia	R.1575 1819 ag.17	2. F. 162.
	Santa Quiteria	1509	1. Leg.6076,n.9,f.148. nov.
	San Sebastián - E	R.1493* R.1494*** 1495	1. Leg.6109,n.37,f.129v. myo.25
		1509	1. Leg.6076,n.9,f.150. nov.
Mestanza	San Esteban	R.1536** oct.27 R.1537*** myo.21 1537	1. Leg.6079,n.4,f.289. nov.1
	Santa María de La Antigua (Sta.M ^a de La Antigua- E. del Convento Ctva.)	1510 myo. R.1535* en.9 R.1536*** ag.16 R.1537*** ag.16 1537	1. Leg.6076,n.16,f.335. 1. Leg.6079,n.4,f.291. nov.2
Miguelturra	San Marcos Advocación: en la erm. de S. Marcos de la Membrilla, en Pozuelo	R.1534* dic.17 1538	1. Leg.6079,n.21,f.43v. dic.31

		1539 en.1 ³⁷	1. Leg.6079,n.21,f.16.
	Santa María de Agosto	R.1495* 1502 abr.22	1. Leg.6075,n.33,f.378.
		1510 mzo.	1. Leg.6076,n.15,f.252.
	Santa Marina	1502 abr.22	1. Leg.6075,n.33,f.379.
	Cofradías en general	R.1538** 1539 en.1	1. Leg.6079,n.21,f.4v.
El Moral	[Sta.Ana] ³⁸	d.1534 (?)	14.Imposic. y reconocmto. de censos, Caja 403.
	Ánimas del Purgatorio Patronazgo - Concejo	1537 sep.21	1. Leg.6079,n.8,f.308.
	Corpus Christi Fundada 2 junio 1497	R.1497 jun.2 R.1501*** jun.11 1502 en.8	1. Leg.6075,n.26,f.106.
		1510 feb.	1. Leg.6076,n.22,f.2.

³⁷ Debido a que cuando los cofrades y muchos vecinos de Miguelturra acuden en procesión a la ermita de Pozuelo el día de la fiesta de San Marcos se originan disturbios con los vecinos de Pozuelo que también lo hacen, el visitador ordena a los oficiales concejiles y al párroco de Miguelturra que terminen la ermita que el pueblo tiene comenzada a hacer en Peralbillo y la coloquen bajo la advocación de San Marcos, para que la fiesta del santo se celebre en ella y no ya en el santuario de Pozuelo (fols. 16-16v).

³⁸ La referencia procede de las recopiladas escrituras de imposición y reconocimiento de censo de los bienes de la conjunta "capellanía de las cuatro cofradías" de El Moral de Calatrava, que son las de *Santa Ana*, la Asunción, San Juan y San Bartolomé.- A.H.P.C.R., Clero, Caja nº 403. Las fechas relativas a los bienes se comprenden entre 1534 y 1849. Habíamos documentado todas las cofradías de este grupo salvo la de Santa Ana.

San Antón	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.4,f.69. feb.18
	R.1491* feb.18 1493 1. Leg.6075,n.17,f.232. feb.28
	R.1493* feb.28 R.1493*** R.1494*** R.1495*** en.19 1495 1. Leg.6109,n.36,f.97. myo.18
(San Antón - E)	R.1495* myo.18 R.1501*** en.18 1502 1. Leg.6075,n.26,f.90. en.8
(San Antón - H)	1509 1. Leg.6076,n.9,f.154. nov.
	1510 1. Leg.6076,n.22,f.15. feb.
	1537 1. Leg.6079,n.8,f.302v. sep.21
	1549 1. Leg.6080,n.10,f.1. nov.12 ³⁹
San Bartolomé	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.4,f.73. feb.17
	R.1491* feb.17

³⁹ La referencia es la misma que para la cofradía de San Antón en 1549: el inventario de cierta capellanía reseña una tierra que alinda con la cofradía de San Antón; no se puede afirmar si en estos momentos sostiene un hospital o una ermita.

	1493	1. Leg.6075,n.17,f.234. feb.28
(San Bartolomé - H)	R.1493*	feb.28
	1495	1. Leg.6109,n.36,f.93 myo.18
	R.1495*	myo.18
	R.1501***	ag.25
	1502	1. Leg.6075,n.26,f.104. en.8 ⁴⁰
	1509	1. Leg.6076,n.9,f.154. nov.
	1510	1. Leg.6076,n.22,f.12. feb.
	R.1537*	sep.17
	R.1543**	dic.13
	R.1549***	sep.1
	1549	1. Leg.6080,n.11,f.1. nov.13
Santa Catalina	R.1486*	1491 1. Leg.6075,n.4,f.65. feb.18
	R.1491*	feb.18
	1493	1. Leg.6075,n.17,f.223. feb.28
(Santa Catalina - E)	R.1495*	myo.18
Erm. en construcción 1502	R.1501***	nov.27

⁴⁰ En esta ocasión se la denomina “cofradía del ospital de San Bartolomé”.

	1502	1. Leg.6075,n.26,f.98. en.8
	1510	1. Leg.6076,n.22,f.14. feb. ⁴¹
San Juan - H	R.1486*	
	1491	1. Leg.6075,n.4,f.75. feb.18
	R.1491*	
	feb.18	
	1493	1. Leg.6075,n.17,f.225. feb.28
	R.1493*	
	feb.28	
	R.1494***	
	1495	1. Leg.6109,n.36,f.101. myo.18
	1509	1. Leg.6076,n.9,f.154. nov.
	1510	1. Leg.6076,n.22,f.10. feb.
(San Juan ⁴²)	R.1534*	
	sep.3	
	R.1537***	
	jun.25	
	1537	1. Leg.6079,n.8,f.374. sep.6
	1549	1. Leg.6080,n.10,f.1. nov.12 ⁴³

⁴¹ Los cofrades reciben en 1510 el mandamiento de acabar la ermita de Santa Catalina, que “esta començada” a hacer.

⁴² El uso del hospital que tenía la cofradía de San Juan es ahora el de casa del cabildo, según testimonian los visitadores de 1537; solo se dice que ahora no es hospital “porque no se Reçiben pobres en ella...” (fol.374v).

⁴³ El inventario, recogido en 1549, de una capellanía dotada en El Moral, incluye unas casas de morada en la villa “alinde del cabildo de San Juan”.

(San Juan Bautista)	1549	1. Leg.6080,n.10,f.1bis. nov.12 ⁴⁴
Santa María	R.1486* 1491	1. Leg.6075,n.4,f.63. feb.18
	R.1491* feb.17	
	1493	1. Leg.6075,n.16,f.219. feb.28
	R.1495* myo.18	
	R.1501*** ag.16	
	1502	1. Leg.6075,n.16,f.94. en.8
	1537	1. Leg.6079,n.8,f.300. sep.21
Sta.María de La Paz	1549	1. Leg.6080,n.10,f.1. nov.13
Natividad de Nra.Sra. o	1537	1. Leg.6079,n.8,f.377. sep.16
<i>Sta.M^a de Septiembre</i> o	1549	1. Leg.6080,n.10,f.4. nov.13 ⁴⁵
Nuestra Señora de La Asunción	R.1537* R.1542**	
Día de la advocación: Sta. M ^a de septiembre (8 sep.: Natividad de Nra. Sra.) ⁴⁶	nov.22 R.1549*** sep.8	
	1549	1. Leg.6080,n.11,f.2.

⁴⁴ Es lógico que la advocación sea la misma que la citada para años anteriores como de “San Juan”; por otra parte, la cofradía cuenta con libros antiguos de los hechos del cabildo.

⁴⁵ De su existencia en este año da fe el inventario de los censos que tiene la cofradía de Santa María de La Paz: 155 mrs. al año pagados por un sacristán por las 700 vides y una tierra de 10 fanegas de trigo “linde del cabildo de santa maria de septiembre”.

⁴⁶ Cofradía distinta a la indicada arriba de “Santa María”, que celebra su advocación el 15 de agosto, día de La Asunción.

	nov.13
San Pedro	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.4,f.67. feb.18
	R.1491* feb.18 1493 1. Leg.6075,n.17,f.228. feb.28
	R.1493* feb.28 R.1493*** jun.29 R.1494*** jun.29 1495 1. Leg.6109,n.36,f.99. myo.17
	R.1495* myo.18 R.1501*** jun.30 1502 1. Leg.6075,n.26,f.100. en.8
	1537 1. Leg.6079,n.8,f.377. sep.16
Santiago	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.4,f.71. feb.18
	R.1491* feb.18 1493 1. Leg.6075,n.17,f.230. feb.28
(Santiago - H)	R.1493* feb.28 R.1493*** R.1494*** 1495 1. Leg.109,n.36,f.95. myo.17
(Santiago - E - H)	R.1500** feb.4

		R.1501*** jul.26 1502 1. Leg.6075,n.26,f.102. en.9
		1510 1. Leg.6076,n.22,f.8. feb. R.1500 jun.15 R.1501 jun.7*** 1502 1. Leg.6075,n.16,f.92. en.9
	Santísima Trinidad - H Fundada 15 de junio de 1500 Hosp. en construcción 1502	1509 1. Leg.6076,n.9,f.154. nov. 1510 1. Leg.6076.n.22,f.6. feb.
		R.1534-35* R.1537** jul.16 1537 1. Leg.6079,n.8,f.376. sep.16
		R.1537* abr.16 R.1543** dic.10 R.1549*** jun.17 1549 1. Leg.6080,n.11,f.2. nov.12
Piedrabuena	Cierta cofradía	1471 1. Leg.6075,n.1,f.70. oct.25 ⁴⁷
	Santa María de La Antigua - E	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.2,f.157. jun.26
	Purificación de	1575 10.Resp. 54, p. 376.

⁴⁷ La iglesia de Santa María de Piedrabuena cuenta entre sus posesiones con “un parral en el paso de la cofadria”.

	Nuestra Señora - H	dic.4
Pozuelo	San Blas - E	1538 1. Leg.6079,n.20,f.621v. dic.22 ⁴⁸ R.1549*** dic.19 R.1544** myo.29 R.1538* dic.22 1550 1. Leg.6080,n.16,f.1. myo.18
	Santa María	R.1538* dic.22 1550 1. Leg.6080,n.16,f.1. myo.19
	Sta. M ^a La Cabeza de Los Santos - E	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.11,f.247. abr.25
	Sta. M ^a del Camino	1538 1. Leg.6079,n.20,f.621v. dic.22 ⁴⁹
	Sta. M ^a de La Membrilla del Campo - E	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.11,f.244. abr.25 1495 1. Leg.6109,n.39,f.194. jun.5
	San Sebastián	1501 8. F.86.
Puertollano	Santa Ana - E	R.1491*

⁴⁸ En realidad, la referencia a la ermita adscrita a la cofradía de San Blas corresponde a 1550; para 1538 únicamente documentamos la existencia de la cofradía: el inventario de bienes de cierta capellanía de Pozuelo incluye una viña que mandó el “cabildo de san blas”.

⁴⁹ La referencia de su existencia se encuentra en el mismo contexto que la cofradía de San Blas en 1538.

	myo.10 1493 1. Leg.6075,n.21,f.178. feb.19
Santa Caridad En proyecto: erm.Santiago ⁵⁰	R.1536** oct.25 R.1537*** ag.5 R.1537 jul.25 1537 1. Leg.6079,n.5,f.241. oct.25
(Cofr.Caridad, vinculada a capilla de Santiago en la igl. parroquial)	1575 10.Resp. 48, p. 418. dic.11
Concepción de Nra.Sra.	1575 10.Resp. 54, p. 421. dic.11
Corpus Christi (demanda y limosna de la cera - Ccjo. oct.24)	R.1535*** R.1537 sep.30 1537 1. Leg.6079,n.5,f.227. oct.20
De las Doncellas - ayuda casamiento doncellas pobres	1575 10.Resp. 54, p. 421. dic.11
San Gabriel - E	R.1491* myo.10 1493 1. Leg.6075,n.21,f.180. feb.19 R.1495* 1502** mzo.9

⁵⁰ Según I. Hervás y Buendía, la licencia para construir una capilla dedicada a Santiago en la iglesia parroquial fue concedida por el príncipe Felipe en Guadalajara el 28 de agosto de 1545. La solicitud había sido hecha por la cofradía de la Caridad y por el rector de la iglesia de Puertollano (frey Francisco de Corpas), testamentario de María Alonso, mujer de Juan Sánchez Mercader; en realidad, habían pedido autorización para edificar una ermita de Santiago en las casas de la difunta o bien para hacer dicha capilla.- *Ob. cit.*, p. 403.

1502 1. Leg.6110,n.11,f.92.
mzo.9

1510 1. Leg.6076,n.20 b,f.310.
myo.

R.1536***

oct.25

R.1537***

myo.

1537 1. Leg.6079,n.5,f.209.
oct.20

San Juan - **H**

R.1498**

nov.15

R.1501***

jun.25

1502 1. Leg.6110,n.11,f.86.
mzo.9

1510 1.Leg.6076,n.20 b,f.305.
myo.

R.1536***

jul.9

R.1537***

jul.22

1537 1. Leg.6079,n.5,f.213.
oct.20

(“H. S.Juan Bautista”.
Vid. HOSPITALES)

1575 10.Resp. 54, p. 421.
dic.11

Santa María de Agosto

R.1495*

R.1502**

mzo.9

1502 1. Leg.6110,n.11,f.84.
mzo.9

1510 1. Leg.6076,n.20 b,f.319.
myo.

R.1536***

R.1537***

ag.15

1537 1. Leg.6079,n.5,f.245.
oct.20

	Vera Cruz -Calvario	1575	10.Resp. 51, p. 420. dic.11
Saceruela	Inmaculada Concepción ("Limpia Concepcion")	1575	10.Resp. 21, p. 449. dic.2
	Vera Cruz - Calvario	1575	10.Resp. 21, p. 449.
Santa Cruz de Mudela	De la Caridad de San Bartolomé	R.1499** ag. 1502	1. Leg.6075,n.23,f.36. en.5
	San Marcos	1576	10.Resp. 52, p. 463. en.21
	Sta. M ^a de Agosto - H	R.1499** ag.4 R.1501*** ag.16 1502	1. Leg.6075,n.23,f.39. en.4
		R.1502* en.4 R.1505** dic.12 R.1509* ag.15 1509	1. Leg.6076,n.6,f.66. nov.8
	(Nra.Sra. Sta.M ^a La Mayor - H ⁵¹)	1576	10.Resp. 54, p. 463. en.21

⁵¹ Deducimos que las cofradías de Santa María La Mayor y Santa María de Agosto son la misma; las "Relaciones" advierten que hay un único hospital en la villa que fue creado por la cofradía de Santa María La Mayor. Por lo demás, el cabildo ejercería su advocación en la iglesia parroquial. Resulta curioso que cuando el templo es llamado "Santa María" o "Santa María La Mayor" la cofradía se denomine de "Santa María de Agosto" (referencia a la fiesta de la Asunción); y, en cambio, cuando la parroquia es titulada "Asunción de Nuestra Señora", la misma cofradía sea nombrada como de "Santa María La Mayor". En todo caso, la advocación mariana de la parroquia y de la cofradía coinciden. En la época en que la iglesia sólo se decía "Santa María" o "Santa María La Mayor", la titulación de la cofradía explicitaba cuál era el día

Santa María de Las Virtudes - E	R.1499** ag.4 R.1501*** sep.9 1502 1. Leg.6075,n.23,f.37. en.5 ⁵²
	R.1502* en.5 R.1505** dic.15 R.1509*** sep.8 1509 1. Leg.6076,n.6,f.60. nov.8
	1576 10.Resp. 51, p. 463. en.21
Santiago	R.1534* oct.16 R.1535*** 1537 1. Leg.6079,n.7,f.75. ag.20
San Sebastián	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.3,f.35. feb.10
(San Sebastián - E)	R.1499** ag.4 R.1501*** feb.15 1502 1. Leg.6075,n.23,f.32. en.5 ⁵³
	R.1502* en.5 R.1504** nov.17

de la fiesta: no la Virgen de Septiembre o la Visitación, por ejemplo, sino desde un principio la Virgen de Agosto, la Asunción.

⁵² Denominada “cofradía de la ermita de Santa María de las Virtudes”.

⁵³ Denominada “cofradía de la ermita de San Sebastián”.

R.1505**
dic.11
R.1509***
en.20
1509 1. Leg.6076,n.6,f.56.
nov.8

R.1535**
R.1536**
R.1537***
en.23
1537 1. Leg.6079,n.7,f.80.
ag.20

1576 10.Resp. 52, p. 463.
en.21

Torralba

San Bartolomé - E

1496 4. Carp.469, núm.372 bis.
jul.19⁵⁴

R.1500
R.1501***
sep.26
1502 1. Leg.6075,n.30,f.210.
feb.3

1510 1. Leg.6076,n.14,f.209v.
feb.

1539 1. Leg.6079,n.23,f.122.
en.4

San Bernabé

R.1491*
1493 1. Leg.6075,n.20,f.327.
mzo.16

R.1493*
mzo.15

⁵⁴ En realidad, los términos del testamento de la vecina de Torralba (cierta manda a favor, simplemente, de San Bartolomé) no permiten distinguir si se trata de una cofradía asociada a una ermita, una ermita gestionada por el concejo o una cofradía sin centro propio de culto. Sin embargo, hemos documentado la existencia del cabildo de San Bartolomé vinculado a la ermita homónima desde 1500, por lo que cabe pensar que el testamento de 1496 se refería a esta institución y a su ermita.

	1495	1. Leg.6109,n.38,f.174. jun.3
	R.1495*	
	jun.3	
	R.1501***	
	jul.8	
	1502	1. Leg.6075,n.30,f.213. feb.3
	1510	1. Leg.6076,n.14,f.206. feb.
Santa María de Agosto	R.1499**	
	ag.20	
	R.1501***	
	sep.26	
	1502	1. Leg.6075,n.30,f.208. feb.3
	1510	1. Leg.6076,n.14,f.204. feb.
Santa María de La Concepción	1491	1. Leg.6075,n.10,f.209. abr.20 ⁵⁵
	R.1491*	
	1493	1. Leg.6075,n.20,f.325. mzo.16
	1496	4. Carp.469, núm.372 bis. jul.19
(Santa María de La Concepción - E) Erm. en construcción 1502	R.1493*	
	mzo.16	
	R.1500***	
	dic.20	
	1502	1. Leg.6075,n.30,f.204 feb.4
	1510	1. Leg.6076,n.14,f.202. feb.

⁵⁵ Esta referencia no incluye sino una mención de la cofradía de Santa María de la Concepción, al inventariar los propios del hospital de San Pedro de Torralba, una de cuyas casas tiene por linderos las de la cofradía.

		R.1534* 1539 1. Leg.6079,n.23,f.121v. en.4
	Del Hospital de San Pedro - H ⁵⁶	R.1493* mzo.16 1495 1. Leg.6109,n.38,f.173. jun.3
	San Sebastián	R.1493* mzo.15 R.1494*** 1495 1. Leg.6109,n.38,f.178. jun.3 1496 4. Carp.469, núm.372 bis. jul.19
	(San Sebastián - E) Erm.: proyecto inmediato 1502	R.1495* jun.3 R.1501*** feb.7 R.1502*** en.20 1502 1. Leg.6075,n.30,f.211. feb.3
	E. todavía en construcción	R.1534* 1539 1. Leg.6079,n.23,f.120v. en. 1549 1. Leg.6080,n.9,f.9. oct.10
Valdepeñas	Dos cofradías sin determinar	1501 8. F.85.
	San Agustín	R.1534* oct. 1537 1. Leg.6079,n.9,f.143. sep.2

⁵⁶ El rastro de esta cofradía se pierde en 1502, cuando ya no aparece a cargo del hospital de San Pedro y, en cambio, son de nuevo los oficiales concejiles los responsables del mismo y de la actuación de su mayordomo. Véase la referencia documental a propósito de este hospital de Torralba en dicho año.

San Andrés -¿E? ⁵⁷	1501	8. F.85.
(San Andrés - E)	R.1534* oct.9 1537 ag.29	1. Leg.6079,n.9,f.145.
Ánimas del Purgatorio	1501	8. F.85.
San Bartolomé - H	R.1493* mzo.5 1495 myo.21	1. Leg.6109,n.37,f.119.
	R.1495* myo.21 R.1501*** oct.10 1502 en.14	1. Leg.6075,n.24,f.71.
	R.1502* en.14 R.1509*** ag.24 1509 nov.23	1. Leg.6076,n.7,f.119v
	R.1534* ag.24 R.1536** ag.24 R.1537*** ag.26 1537 ag.29	1. Leg.6079,n.9,f.139.
(San Bartolomé ⁵⁸)	R.1537* ag.29	

⁵⁷ “... *una* cofadria de santandres”. ¿Radicada *en* San Andrés? Si es así, se alude al espacio del templo o ermita y no al nombre de la cofradía, aunque los datos posteriores confirman que existe una cofradía bajo la advocación del mismo santo venerado en el santuario de San Andrés.

⁵⁸ Bajo el epígrafe “hospitales”, véase la noticia acerca de la donación de la casa del hospital por parte de los cofrades, hecha con anterioridad a la fecha de la visita de 1549.

	R.1549** mzo.28 R.1549*** ag.25 1549 1. Leg.6080,n.5,f.1. nov.4
<i>Beatas</i> ⁵⁹	1537 1.Leg.6079,n.9,f.196. sep.1
Corpus Christi	R.1534* R.1536** día Corpus R.1537*** jun.10 1537 1. Leg.6079,n.9,f.127. sep.3
San Juan - H	R.1500* jul.22 R.1501*** jun.27 1502 1. Leg.6075,n.24,f.61. en.15
	R.1534* oct.9 R.1535*** R.1536*** R.1537*** jun.24 1537 1. Leg.6079,n.9,f.153v. sep.1
San Lorenzo (Cofradía y voto)-Concejo	R.1534* R.1536** ag.10 R.1537*** ag.10 1537 1. Leg.6079,n.9,f.131. ag.29

⁵⁹ Durante la visita a la iglesia mayor de Santa María en Valdepeñas, son revisados los términos de todas las capellanías fundadas en la misma; una de ellas había sido dotada por la beata Elvira Martínez, vecina de Valdepeñas, en beneficio de su alma. Había nombrado como patronos a dos hermanos varones. Muertos ya, los visitantes transfieren el patronazgo a los hijos de éstos y sobrinos de la difunta; ha transcurrido ya el tiempo de una generación desde que la beata hiciera testamento.

San Marcos - E	R.1534* R.1535*** abr.25 R.1536*** abr.25 R.1537*** abr.25 1537 1. Leg.6079,n.9,f.117. sep.2
Santa María de Agosto o	R.1500* jul.22 R.1501*** ag.16 1502 1. Leg.6075,n.24,f.63. en.14
Nra. Sra. de La Asunción (- H) ⁶⁰	R.1534-35* R.1536** ag.15 R.1537*** ag.19 1537 1. Leg.6079,n.9,f.114. ag.30
Santa María de Gracia	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.3,f.45v. feb.13
Sta.M ^a Magdalena - E	R.1534* R.1536*** jul.22 R.1537 jul.22 1537 1. Leg.6079,n.9,f.149. sep.6
San Nicasio - E	R.1495* myo.22 R.1501*** oct.12 1502 1. Leg.6075,n.24,f.65. en.14

⁶⁰ En 1537 aparece mencionada como “cofradria de nuestra Señora Santa Maria de Agosto de la fiesta de la Asumpción de Nuestra Señora” (fol.111).

	R.1502* en.14 R.1509*** oct.12 1509 1. Leg.6076,n.7,117v. nov.23
	R.1534* R.1536** 1537 1. Leg.6079,n.9,f.157. ag.27
Nra. Sra. de Las Aberturas - E	R.1534* oct.11 R.1537*** ag.29 1537 1. Leg.6079,n.9,f.121. sep.1
Santiago - E - H	R.1493* mzo.2 1495 1. Leg.6109,n.37,f.121 myo.22
	R.1495* myo.22 R.1501*** jul.26 1502 1. Leg.6075,n.24,f.67. en.14
(Santiago el Viejo)	R.1534* oct.9 R.1537*** jul.26 1537 1. Leg.6079,n.9,f.135. sep.1
San Sebastián - H - E	R.1493* mzo.3 R.1494*** 1495 1. Leg.6109,n.37,f.123v myo.22
	R.1495* myo.22 R.1501***

		en.25 1502 1. Leg.6075,n.24,f.69. en.14
		R.1502* en.14 R.1509*** en.20 1509 1. Leg.6076,n.7,f.115. nov.23
Valenzuela	San Agustín - E	1524 1. Leg.6080,n.4,f.46. sep.3 ⁶¹
		R.1538-39* R.1549** 1549 1. Leg.6080,n.4,f.11. nov.29
		1575- 1579 ⁶² 10.Resp. 51, p. 554. feb.10 ⁶³
	(Demanda de la Caridad -Igl.mayor) ⁶⁴	1539 1. Leg.6079,n.22,f.93v. en.20

⁶¹ La referencia es la misma que en el caso de la iglesia de San Bartolomé de Valenzuela para la misma fecha de 1524, cuando se redactan los testamentos que incluyen también una donación para San Agustín.

⁶² Comenzaron a redactarse las respuestas el 20 de diciembre de 1575, pero fueron terminadas el 10 de febrero de 1579 porque había muerto uno de los dos redactores.

⁶³ La referencia a una cofradía de San Agustín es muy indirecta: se trata de la mención del prioste y mayordomos al relatar cómo se descubrió el milagro que todos los años acompaña a la celebración de la fiesta del santo en la ermita, consistente en que durante tres días de oficios, la cera de los muchos cirios utilizados (que los mencionados oficiales tenían que suministrar) nunca se gasta. Podría tratarse de mayordomos de la propia ermita (a cargo del concejo), pero es lógico que subsista una cofradía de San Agustín en torno al culto del santuario que tanta devoción provoca, según las “Relaciones”. Por otra parte, el cargo de prioste es típico de las cofradías.

⁶⁴ La limosna de la Caridad que se pedía en la iglesia mayor de San Bartolomé se encuentra en decadencia en 1539, según refleja la visita; el visitador encarece al concejo esa obra buena (cera y entierro de difuntos pobres) a la que antes de 1538 se dedicaba la limosna, y les encarga que cuidándose del nombramiento de una o dos personas del pueblo que la pidan, se vuelva a aquella práctica. Diez años más tarde, existe una cofradía para la gestión de todo ello.

Cofr.de la Caridad	R.1545 dic.20 1549 1. Leg.6080,n.4,f.9. nov.30
Santa María	R.1486* 1491 1. L.6075,n.7,f.114. mzo.15
Santa María de La Nava - E	R.1500*** feb.13 R.1502*** feb.3 1502 1. Leg.6075,n.31,f.319. mzo.22 1510 1. Leg.6076,n.23,f.330. mzo. R.1538-39* R.1549*** nov.3 1549 1. Leg.6080,n.4,f.89. nov.29
San Miguel	1491 1. Leg.6075,n.7,f.114 b. mzo.15 1500*** sep.30 R.1501*** sep.29 1502 1. Leg.6075,n.31,f.321. mzo.23 1510 1. Leg.6076,n.19,f.334. mzo. R.1542** oct.30 R.1549*** oct.6 1549 1. Leg.6080,n.4,f.92. nov.30
Santiago de Marciel - E En dehesa de Valdelope, tno. Aldea del Rey,	1510 1. Leg.6076,n.23,f.331v. mzo.

a 1 legua de Valenzuela

	(Santiago de Villamar - E) Desaparecidas cofr. y erm. en 1575-1579	R.aa.pp. ⁶⁵ 1575-1579 10.Resp. 51, p. 554. feb.10
	Santísimo Sacramento	R.1534** myo.30 R.1549*** mzo.17 1549 1. Leg.6080,n.4,f.95. nov.30
Villarrubia ⁶⁶	Ánimas Purgatorio - Patronazgo -Concejo	1575 10.Resp. 46, p. 608. dic.12
	S.Antón ⁶⁷ - E	R.1495* 1502 1. Leg.6075,n.28,f.173. en.27 1510 1. Leg.6076,n.26,f.291. ag.
	Beatas ⁶⁸	1575 10.Resp.53, p.611. dic.12
	Corpus Christi	R.1538-39* R.1459*** jun.20

⁶⁵ Rr.aa.pp.: referencia a años pasados, fecha indeterminada. *Vid. infra* en “ermitas”, Valenzuela, para los mismos años.

⁶⁶ Los visitadores de 1502 se refieren conjuntamente a “los santuarios e cofradías” de Santa María de La Vega, San Antón y San Sebastián; ordenan a los alcaldes del concejo de Villarrubia que examinen sus cuentas --a partir de la que tomaron los visitadores pasados en 1495-- en el plazo de treinta días, al no haber podido hacerlo ellos mismos por la ausencia de los mayordomos. A falta de otros datos, consideramos las tres advocaciones como titulares tanto de ermitas como de cofradías unidas a cada una.

⁶⁷ En 1549 la cofradía de San Antón aparece fusionada con la de San Sebastián: la nueva “cofradía de San Sebastián y San Antón” atiende al cuidado de la ermita de San Sebastián.

⁶⁸ En realidad, no está claro que vivan en comunidad o aisladamente cada una en su propia casa.

		1549	1. Leg.6080,n.3,f.51.
		oct.26	
	San Juan - E	R.1538-39*	
		R.1549***	
		jul.1	
		1549	1. Leg.6080,n.3,f.53.
		oct.26	
	Santa María La Mayor	R.1486*	
		1491	1. Leg.6075,n.10,f.198.
		abr.16	
	(Sta. M^a La Mayor -H)	R.1493*	
		mzo.13	
		1495	1. Leg.6109,n.38,f.168.
		jun.1	
	Santa María de La Vega - E	R.1495*	
		1502	1. Leg.6075,n.28,f.173.
		en.27	
	San Sebastián - E	R.1495*	
		1502	1. Leg.6075,n.28,f.173.
		en.27	
		1510	1. Leg.6076,n.26,f.293.
		ag.	
	S.Sebastián y S.Antón- E. San Sebastián	Ult.vta.*	
		1549	1. Leg.6080,n.3,f.5.
		oct.25	
El Viso	San Andrés - E	R.1499**	
		ag.31	
		R.1501***	
		dic.1	
		1502	1. Leg.6075,n.22,f.22.
		en.1	
		R.1505**	
		dic.1	
		R.1508***	
		nov.30	
		1509	1. Leg.6075,n.5,f.30.
		oct.29	

San Juan	R.1500* feb.25 R.1501*** feb.25 1502 1. Leg.6075,n.22,f.20. en.1
Santa María de Gracia - H	R.1505** dic.17 1509 1. Leg.6075,n.5,f.31. oct.9
Santa María La Mayor - H	R.1499** feb.30 R.1501*** ag.16 1502 1. Leg.6075,n.22,f.17. en.1
San Sebastián - E	R.1499** ag.1 R.1501*** en.21 1502 1. Leg.6075,n.22,f.15. en.1

Campo de Calatrava: Hospitales

LOCALIDAD	HOSPITAL	AÑO	REFERENCIA DOCUMENTAL
Abenójar	H.- Cofr. S. Sebastián	R.1501*** en.20 1502 abr.3	1. Leg.6110,n.14,f.141.
		1510 jul.	1. Leg.6076,n.31,f.171v.
Agudo	H.	1538 nov. ¹	1. Leg.6079,n.16,f.351.
Alcolea	H.de S.Antón -Concejo - E [-Cofr.] ²	1538 nov.16	1. Leg.6079,n.19,f.224v.
		1550 myo.14	1. Leg.6080,n.14,f.1.
	H.- Cofr.S.Bartolomé y S.Antón	1575 nov.30	10.Resp. 51º; 54º, p.23.

¹ Es una noticia indirecta de la existencia de un hospital: en el inventario de los bienes que la encomienda mayor de Agudo y Abenójar tiene en la primera villa, figuran un quiñón y una casilla que alindan por una parte con las “çercas de las casas de los moradores que biven en la calle del hospital”.

² Véase la nota correspondiente a la cofradía de San Antón de Alcolea.

Aldea del Rey	H.- Concejo/Clavero Fundado y dotado por el maestre d.García López de Padilla	R.1491 R.1492 1493 1.Leg.6075,n.12,f.41. en.7
		1510 1. Leg.6076,n.17,f.262. mzo.
	H. S.Sebastián -Concejo	1537 1. Leg.6079,n.3,f.116 oct.25 R.1549** abr.16 1549 1. Leg.6080,n.11,f.1. dic.13
Almadén	H.- Concejo H.nuevo en constrión 1502, en sustitución de h. viejo	R.1499** feb.23 R.1501*** sep.10 1502 1. Leg.6110,n.15,f.161. abr.7
		1510 1. Leg.6076,m.24,f.101. jun. ³
		1575 10.Resp. 54, p. 52. dic.4
Almagro	Hospitales de Almagro en general	1534 1. Leg.6078,n.1,f.41. ag.14
	H.- Cofr. Ánimas del Purgatorio	R.1493* 1495 1. Leg.6109,n.35,f.55. myo.9
	H. de San Antón	1511 6. Cód. 813 B,f.77v. mzo.8 ⁴

³ En este momento, la casa del hospital todavía no está terminada.

⁴ Capítulo General de la Orden en Sevilla. La referencia exacta es la de “los pobres de Santanton”, objeto de cierta limosna dejada en su disposición testamentaria por un comendador.

H.- Cofr. San Juan	1510 ⁵	1.Leg.6076,n.1,f.160. en.24
H. de San Lázaro- E	1511	6. Cód. 813 B,f.77v. mzo.8 ⁶
H.de Sta. María de Los Llanos - Cofr.	R.1493* mzo.29	1495 1. Leg.6109,n.35,f.59. myo.13 ⁷
H.- Cofr. Santa María La Mayor	R.1493* R.1494*** ag.15	1495 1. Leg.6109,n.35,f.61. myo.7
[H.de Nra.Sra.Santa María La Mayor]	1534	1. Leg.6078,n.1,f.41v. ag.14 ⁸
H.- Cofr. San Salvador	R.1493* mzo.29	1495 1. Leg.6109,n.35,f.57.

⁵ El inventario del hospital se realiza por primera vez en esta fecha, en el transcurso de la visita en presencia del mayordomo que se muestra conforme y dispuesto, en adelante, a dar buena cuenta del centro cuando le sea requerida. Así, podría deducirse que al menos el centro asistencial --si no la cofradía de San Juan que lo atiende-- sea reciente. Pero así mismo, en el extremo opuesto, cobra valor la hipótesis de su antigüedad, como centro erigido con anterioridad a la labor fiscalizadora de los calatravos; existe un dato que podría avalarla: el inventario incluye unas ropas de cama donadas por una mujer que *había sido* hospitalera de la casa.

⁶ Véase la nota correspondiente al hospital de San Antón; la referencia es la misma.

⁷ La creación de este hospital es relativamente reciente. Todavía los visitantes de 1495 aluden a él identificando a la persona que lo fundó; probablemente la primera visita de que fue objeto había sido la de 1493 a la que se remiten aquí, quizá justamente al cumplirse el año de su fundación (que habría tenido lugar en 1492). La importancia de este centro, que cuenta con una importante donación de la propia reina, justifica que los calatravos encomienden la inspección de las cuentas para 1495 (ya que la ausencia del mayordomo les ha imposibilitado a ellos el hacerlo) a un prior de la Orden y a un vecino de Almagro, probablemente destacado por su relevancia administrativa o económica (García de Pisa), en contraste con la práctica habitual de encargar lo mismo a los oficiales concejiles.

⁸ Este hospital queda significado en el texto como el más relevante de la villa en este momento, al menos a los ojos de los visitantes calatravos (a propósito de la costumbre de decir misa en las ermitas y en los hospitales antes de la misa mayor los días de fiesta).

myo.8

**Almodóvar
del Campo**

H. de S. Miguel -
Cofr.San Miguel

R.1498**
nov.30
R.1501***
oct.22
1502 1. Leg.6110,n.9,f.51.

mzo.15

R.1502*
1510 1. Leg.6076,n.25,f.63.
myo.

(H. de S. Miguel -
Cofr.San Miguel / Cofr.
Concepción de Nra.Sra.)

1576 10.Resp. 54, p. 78.
feb.24

H.-Cofr.S.Sebastián⁹

R.1500*
mzo.3
R.1501
1502 1.Leg.6110,n.9,f.47
mzo.13

R.1502*
1510 1. Leg.6076,n.25,f.59.
myo.

H. de Santa María -
patrones particulares,
descendientes de fundadores
al menos en 2ª generación

1576 10.Resp. 54, p. 77.
feb.24

Argamasilla

H.- Erm.Santa Mª La

R.1491*

⁹ La cofradía de San Sebastián de Almodóvar debía de tener como objetivo prioritario el cuidado y culto de la ermita homónima con anterioridad a la visita de marzo de 1502. Durante la misma los visitadores encargan al prioste la atención a reparaciones y celebraciones religiosas del santuario (probablemente, repitiendo mandamientos de anteriores visitas); sólo al final insertan lo que parece un añadido: “E otrosy en Reparar e prover de Ropa el ospital de la dicha cofradia que *agora nuevamente tomo a cargo*”. Por lo tanto, la condición cofradía hospitalaria ha sido adquirida desde hace poco, al atender un hospital de nueva creación o bien asumir la responsabilidad de uno ya existente. En este sentido, la referencia a las visitas anteriores no tendría lugar en lo referente al hospital vinculado a los cofrades, y la primera visita al mismo dataría de 1502.

	Rosada/Concejo	1493	1. Leg.6075,n.21,f.185. feb.18
	(H.- Concejo)	R.1538-39* R.1548** feb.11	1549 1. Leg.6080,n.6,f.1. dic.19
		1575	10.Resp. 54, p. 113. mzo.13
Ballesteros	H.- Concejo Había sido fundado por el concejo	1510	1. Leg.6076,n.17,f.264. mzo. ¹⁰
		1537	1. Leg.6079,n.1,f.158v. nov.24
		1568	5. Fols.57v,61v,66. jul.19
	(H.- sostenido por renta donada por un particular)	1575	10.Resp. 54, p. 122. dic.11
Bolaños	H.- Cofr. Santa María La Mayor	R.1537* ag.16 R.1538** sep.5	1539 1. Leg.6079,n.25,f.254. en.20
	Hospital	1578	10.Resp. 54, p. 135. dic.10 ¹¹

¹⁰ El mandamiento de reparar la casa indica la existencia anterior a 1510 del hospital concejil de Ballesteros.

¹¹ No es posible saber si se trata del mismo hospital documentado anteriormente (1539); en 1578, aparece sin renta; sólo se señala que una mujer (Teresa Arias de Sandoval) había donado la casa, y que en él únicamente se acogen peregrinos. El hecho de que se recuerde el nombre de la donante y que, según parece, no hubo dotación fuera de la propia casa, así como la especialización de su función, parece indicar que se trata de un centro reciente y, por lo tanto, distinto al atendido anteriormente por la cofradía de Santa María La Mayor (que, por otra parte, quizás perdió importancia si, como parece, ejercía sus actividades en la “iglesia vieja” de la localidad).

Cabezarados	Hospital	1575 dic.21	10.Resp. 54, p. 145.
La Calzada	H.- Concejo	R.cuenta.ant. 1493 en.1	1. Leg.6075,n.12,f.33.
		1510	1. Leg.6076,n.21,f.201. feb.
		R.1575 R.c.1536 ¹² 1579 mzo.21	10.Resp. 54, p. 162.
Cañada El Moral	Hospital	1575 dic.6	10.Resp. 54, p. 177.
Carrión	Hospital	1575 dic.10	10.Resp. 54, p. 188.
Corral de Caracuel	H.- Concejo	1510 jul.	1. Leg.6076,n.31,.173.
		R.1536** nov.23 1537 nov.29 ¹³	1. Leg.6079,n.1,f.288.
Daimiel	H.-Patronazgo Ánimas	R.1499**	

¹² En las “Relaciones” se informa de que el Sacristán del Convento de Calatrava frey Sebastián de Mera dejó dotada una capellanía en el hospital de La Calzada; la fecha de 1536 es la única de referencia para este personaje en la cronología de titulares de la Sacristanía Mayor ofrecida por M. Corchado: *Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava*, Parte II: *Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*. Ciudad Real, 1983, p. 111. Debió de morir algo más tarde. Había sido visitador general del Campo de Calatrava.

¹³ Se indica que este hospital está dentro de la villa.

del Purgatorio -Concejo	ag.3 R.1501*** en.2 R.1501*** dic.31 1502 1. Leg.6075,n.250. en.24
“H. de la Caridad” (<i>hospital doble</i>) - Cofr. Caridad Fundado en 1535 ó 1536	R.1535/ 1536 1576 10.Resp. 54, p. 245. en.20
H.-Cofr.Corpus Christi	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.9,f.178. abr.12 R.1499** ag.18 R.1501*** jul.18 1502 1. Leg.6075,n.27,f.158. en.24 R.1502* en.24 R.1509 día Corpus 1509 1. Leg.6076,n.3,f.60. dic.12
(“Hospital de Corpus Christi” - Cofr. Corpus Christi)	1576 10.Resp. 54, p. 245. en.20
H.- Cofr. Santa María de Agosto	R.1499** ag.17 R.1501*** ag.16 1502 1. Leg.6075,n.27,f.156. en.22 R.1502* en.20 R.1509*** ag.15 1509 1. Leg.6076,n.3,f.58.

			dic.13
	(“H. de Nra. Sra”.- - Cofr. Nra.Sra.)	1576 en.20	10.Resp. 54, p. 245.
	H.- Cofr. Santiago	R.1486* 1491 abr.11	1. Leg.6075,n.9,f.186v.
		R.1499** ag.17 R.1501*** ag.23 1502 en.25	1. Leg.6075,n.28,f.166.
	(“H. de Santiago” - Cofr. Santiago)	1576 en.20	10.Resp. 54, p. 245.
Fernán Caballero (Hernán Caballero)	H.- Concejo Antiguo	1510 jul. ¹⁴	1. Leg.6076,n.28,f.269.
		1578 dic.16	10.Resp. 54, p. 276.
Granátula	H.- Concejo/Cofr. Sta.M ^a de Valdeleón ¹⁵	1491 mzo.14	1. Leg.6075,n.6,f.96v.
	H.de Sta.Ana -Concejo	R.1535* en.2 1539 en.29	1. Leg.6079,n.24,f.209.

¹⁴ El hospital es antiguo, y durante esta visita es hallado tan derruido que se encuentra inhabitable, lo que el concejo de Fernán Caballero debe solucionar.

¹⁵ Durante la visita de 1491 a este centro se constata la falta de claridad en la adscripción o pertenencia del hospital, entre el concejo de Granátula y la cofradía de Santa María de Valdeleón, asociada a su ermita; los visitantes ordenan que cesen las diferencias al respecto en beneficio del hospital, responsabilizando a ambos organismos. La visita dirigida al concejo un mes antes (26 de febrero) conminaba a los oficiales a velar por la reparación y el sostenimiento del hospital, si bien se trata de una fórmula habitual dentro de los mandamientos a alcaldes y regidores cuando en la villa o lugar existe algún centro asistencial.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctiva., Leg.6075, n.15, fol.201.

Luciana	H.- Concejo No es reciente	1575 dic.1	10.Resp. 54, p. 283.
Malagón	H.- Concejo	1491 jul.3	1. Leg.6075,n.11,f.252.
	(Hospital de La Magdalena ¹⁶ -Ccejo)	1538 oct.28	1.Leg.6079,n.18,f.47.
		1538 oct.28 ¹⁷	1. Leg.6079,n.18,f.35v.
	(Hospital ¹⁸)	1575 dic.20	10.Resp. 54, p. 290.
Manzanares	“H. de S.Juan” - Cofr. San Juan	1579 mzo.17	10.Resp. 54, p. 301.
	“H. de Nuestra Señora” Fundado hacia 1499	R.1499 1579 mzo.17	10.Resp. 54, p. 300.
	(H.- Cofr. igl.Santa María La Mayor)	1509 nov.	1. Leg.6076,n.8,f.139.
	“H. de Nra. Sra. de Alta Gracia” - Cofr.	R.1575 1819 ag.17	2. F. 162.
	“H. de Santiago”	1579 mzo.17	10.Resp. 54, p. 301.
	Hospitales en general	1509 nov.	1. Leg.6076,n.8,f.124v.

¹⁶ El hospital recibe su nombre de la advocación de la iglesia mayor de la villa, junto a la cual se encuentra, pero está a cargo del concejo, y no de la iglesia parroquial.

¹⁷ Durante esta visita realizada a la iglesia mayor de Malagón se aprecia que durante las misas existen dos demandas distintas: una para el hospital y otra para los pobres.

¹⁸ No se dice quién lo gestiona y atiende, salvo que no tiene rentas y vive de limosnas. Hay un mayordomo que lo administra. Probablemente continúa bajo la responsabilidad del concejo de Malagón.

Miguelturra	H.- Concejo	1510	1. Leg.6076,n.15,f.238v. feb. ¹⁹
		R.1534*	
		1539	1. Leg.6079,n.21,f.4v. en.1 ²⁰
	("H. de S. Antón")	1579	10.Resp. 54, p. 328. mzo.18
El Moral	Hospitales en general	1493	1. Leg.6075,n.16,f.209v. feb.27.
	H.- Cofr. S. Antón	1509	1. Leg.6076,n.9,f.154. nov.
	H.- Cofr. S. Bartolomé	R.1494***	
		1495	1. Leg.6109,n.36,f.93. myo.18
		R.1495*	
		myo.18	
		R.1501***	
		ag.25	
		1502	1. Leg.6075,n.26,f.104. en.8
		1509	1. Leg.6076,n.9,f.154. nov.
		1510	1. Leg.6076,n.22,f.12. feb.

¹⁹ En realidad, este hospital de Miguelturra no está en uso; la casa al efecto está derruida, y diversos elementos de su construcción han sido objeto de rapiña. Sin embargo, la donación del edificio había sido relativamente reciente, ya que son los hijos del difunto que la hizo quienes se quejan a los visitantes, que ordenan en 1510 la reconstrucción y provisión del hospital.

²⁰ El hospital sigue estando muy mal provisto, pero sólo se hace referencia a la carencia de ropa y leña para abrigar a los pobres, algo que ya mandaron subsanar los visitantes de 1534, y ya no al mal estado del edificio; se recomienda a los oficiales concejiles que lo visiten a menudo.

	R.1537* sep.17 R.1543** dic.13 R.1549*** sep.1 1549 1. Leg.6080,n.11,f.1. nov.13
H.- Cofr. San Juan	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.4,f.75. feb.17
	R.1491* feb.18 1493 1. Leg.6075,n.17,f.225. feb.28
	R.1493* feb.28 R.1494*** 1495 1. Leg.6109,n.36,f.101. myo.18
	1509 1. Leg.6076,n.9,f.154. nov.
	1510 1. Leg.6076,n.22,f.10. feb.
Hospital desaparecido antes de 1537	1537 1. Leg.6079,n.8,f.374v. sep.6 ²¹
H.-Cofr.Santiago ²²	R.1493* feb.28 R.1493*** R.1494*** 1495 1. Leg.6109,n.36,f.95.

²¹ Véase la nota correspondiente a la cofradía de San Juan para 1537.

²² El hospital de la cofradía de Santiago parece haber desaparecido en 1509. Al menos, no se incluye en el grupo de los hospitales de El Moral, regidos por cofradías, que los visitantes calatravos de ese año encomiendan al concejo para que los visite anualmente y requiera, si es preciso, a los cofrades para enmendar sus carencias. Son citados los de las cofradías de San Antón, San Bartolomé, San Juan y de la Santísima Trinidad.

		myo.17	
		R.1500**	
		feb.4	
		R.1501***	
		jul.26	
		1502	1. Leg.6075,n.26,f.102.
		en.9	
	H.- Cofr.Stsma.Trinidad	R.1500	
	Cofr. fundada 15 junio 1500	jun.15	
	Hosp. en construcción 1502	R.1501	
		jun.7***	
		1502	1. Leg.6075,n.16,f.92.
		en.9	
		1509	1. Leg.6076,n.9,f.154.
		nov.	
		1510	1. Leg.6076.n.22,f.6.
		feb.	
		R.1534-35*	
		R.1537**	
		jul.16	
		1537	1. Leg.6079,n.8,f.376.
		sep.16 ²³	
		R.1537*	
		abr.16	
		R.1543**	
		dic.10	
		R.1549***	
		jun.17	
		1549	1. Leg.6080,n.11,f.2.
		nov.12	
Piedrabuena	H.- Concejo	1510	1. Leg.6076,n.32,f.195v.
		jul.27 ²⁴	

²³ La casa del hospital linda con un corral de la iglesia mayor (fol.376). Se trata de un centro que acoge únicamente clérigos y frailes pobres que pasan por la villa (fol.381v).

²⁴ Los visitadores ordenan cambiar de sitio el hospital, desde donde entonces estaba (en lugar muy apartado) a ciertas casas situadas junto a la iglesia, más adecuadas para que los pobres fueran visitados.

	H.- Cofr.Purificación de Nuestra Señora	1575 10.Resp. 54, p. 376. dic.4 ²⁵
Pozuelo	H.- Concejo	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.11,f.246. abr.27 R.1493* mzo.25 R.1494*** sep.1 1495 1. Leg.6109,n.39,f.192v. jun.5 R.1499** jul.17 R.1501*** jun.21 1502 1. Leg.6075,n.32,f.358. mzo.25 1510 1. Leg.6076,n.10,f.306. mzo.
Puebla de Don Rodrigo	Hospital ²⁶	1575 10.Resp.55, p. 409. dic.7
Puertollano	H.- Cofr.San Juan	R.1498** nov.15 R.1501*** jun.25 1502 1. Leg.6110,n.11,f.86. mzo.9

²⁵ Se dice expresamente que no hay más que un hospital en la villa. Desconocemos si es el mismo documentado en 1510 y gestionado por el concejo, aquél que debía trasladarse junto a la iglesia; en 1575 las referencias parecen indicar que el hospital al cual está vinculada la cofradía de la Purificación de Nuestra Señora no es reciente, ni tampoco esta hermandad que lo sustenta y atiende.

²⁶ Debe de ser reciente en 1575, ya que se dice que “aun no hay ropa para reparar los pobres”.

		1510	1.Leg.6076,n.20 b,f.302. myo.
			R.1536*** jul.9 R.1537*** jul.22
		1537	1. Leg.6079,n.5,f.213. oct.20
	("H. de San Juan Bautista" - ¿Cofr.? ²⁷)	1575	10.Resp. 54, p. 421. dic.11
	H.de Sta.María- Concejo	1502	1. Leg.6110,n.10,f.70v. mzo.10
	(H.de Sta. María La Mayor- Concejo)	1510	1. Leg.6076,n.20 b,f.308. myo.
		1537	1. Leg.6079,n.5,f.2241. oct.20
	(H. de Nuestra Señora)	1575	10.Resp. 54, p. 421. dic.11
Sacereuela	Hospital	1575	10.Resp. 54, p. 453. dic.2
Santa Cruz de Mudela	H.- Cofr.Sta.M ^a Agosto	R.1499** ag.4 R.1501*** ag.16	1502 1.Leg.6075,n.23,f.39. en.4

²⁷ Aunque no se mencione, es lógico pensar que subsistía la cofradía de San Juan atendiendo este hospital; la casa ha conservado la advocación del cabildo, y además, en las "Relaciones" se señala que el centro tiene sus bienes (hasta diez o doce fanegas de tierra), lo que parece indicar que la gestión de los cofrades ha tenido continuidad. Por otra parte, hay que tener en cuenta que uno de los redactores de este informe es el rector de la parroquia de Puertollano, bien informado en lo que respecta a mandas de años anteriores; como se hace en otros casos, normalmente habría dejado constancia de una situación anterior (la cofradía que antes se ocupaba del hospital) que hubiera sufrido un cambio.

		R.1502* en.4 R.1505** dic.12 R.1509* ag.15 1509 1. Leg.6076,n.6,f.66. nov.8
	(H.- Cofr. Nra.Sra. Sta.M ^a La Mayor) ²⁸	1576 10.Resp. 54, p. 463. en.21
Tirteafuera (Lugar de Almodóvar)	H.- Concejo Proyecto de ctrción del nuevo en 1502, en substituc. del vjo.	1502 1. Leg.6110,n.10,f.63. mzo.8 1510 1. Leg.6076,n.25,f.72. myo. ²⁹
	¿Nuevo emplazamiento desde 1513? ³⁰	R.1513 10.Resp. 54, p. 509. 1575 dic.5
Torralba	H. de S.Pedro.-Concejo	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.10,f.208. abr.20 1493 1. Leg.6075,n.20,f.329. mzo.16
	H. de San Pedro -Cofr. del Hospital de S.Pedro	R.1493* mzo.16

²⁸ Sobre la identificación de este hospital con el documentado en 1499-1509, *vid.* la cofradía de Santa María La Mayor de Santa Cruz de Mudela en 1576.

²⁹ Se trata ya del hospital nuevo construido por el concejo de Tirteafuera por mandato de los visitadores de 1502.

³⁰ Las “Relaciones” de Tirteafuera documentan en 1575 la existencia de un único hospital en la aldea, muy pobre, cuya casa “se dice” que fue donada por cierta persona en 1513. Resulta extraña la donación, puesto que según los datos de 1510, en este año se encuentra ya construido el hospital nuevo que anteriormente (1502) se había proyectado en sustitución del viejo. Es poco probable que coexistieran dos hospitales en esta aldea; en cambio, es posible que la fecha de 1513 transmitida en la tradición oral sea errónea, y que la donación se hubiera producido entre 1502 y 1510.

		1495	1. Leg.6109,n.38,f.173.
		jun.3	
		1496	4. Carp.469, núm.372 bis.
		jul.19	
	H. de S.Pedro.-Concejo	R.1495*	
		jun.3	
		R.1501***	
		jun.21	
		1502	1. Leg.6075,n.30,f.206.
		feb.3	
		R.1534*	
		dic.24	
		R.1536**	
		dic.12	
		R.1537***	
		oct.23	
		R.1539***	
		en.2	
		1539	1. Leg.6079,n.23,f.147.
		en.4 ³¹	
		1549	1. Leg.6080,n.9,f.3bis.
		oct.10 ³²	
Valdepeñas	H.- Cofr. S. Bartolomé	R.1493*	
		mzo.5	
		1495	1.Leg.6109,n.37,f.119v
		myo.21	
		R.1495*	
		myo.21	
		R.1501***	
		oct.10	
		1502	1. Leg.6075,n.24,f.71.
		en.14	

³¹ En el inventario se indica que las casas del hospital lindan con la ermita de la Concepción, valorada por su localización céntrica para acoger posible traslado de la iglesia mayor.

³² La noticia sobre el hospital en este año es una referencia indirecta contenida en la visita al concejo; de ella se desprende que el hospital está en un lugar céntrico de la villa, y junto a la casa del boticario.

	R.1502* en.14 R.1509*** ag.24 1509 1. Leg.6076,n.7,f.119v nov.23
(H. de San Bartolomé	R.1534* ag.24 R.1536** ag.24 R.1537*** ag.26 1537 1. Leg.6079,n.9,f.139. ag.29 ³³
H.desaparece, donado por la cofradía	R.1537* ag.29 R.1549** mzo.28 R.1549*** ag.25 1549 1. Leg.6080,n.5,f.1. nov.4 ³⁴
H.- Cofr. S. Juan	R.1500* jul.22 R.1501*** jun.27 1502 1.Leg.6075,n.24,f.61v.

³³ En 1537 los visitantes encuentran el hospital en desuso: el cabildo lo había alquilado a un “morador” argumentando que la casa estaba en tan mal estado que no podía acoger pobres si no era reparada; ante la falta de efectivos para hacerlo --que no es tal, según los visitantes--, habían optado por explotarla de ese modo como medio de obtener recursos para poner en uso el hospital.

³⁴ Al revisar el inventario de la cofradía de San Bartolomé, los visitantes mandan quitar de él las **casas del hospital** y la mitad de cierta tierra: “hallamos que se avian dado por vos el dicho cabildo para ayuda a dorar el Retablo de la yglesia mayor desta villa por breve de su santidad que para ello se avia traido, e ansi las mandamos quitar del dicho yntentario...” (fol.2). No se dice cuándo se había producido esta donación; quizá con posterioridad a la última visita hecha en marzo del mismo año por el teniente del gobernador de la provincia, aunque es posible que, aún estando ya enajenada la casa del hospital, el visitador hubiera omitido la puesta al día del inventario. En todo caso, el centro asistencial estaría en desuso en el momento en que los cofrades se desprenden de él.

	en.15
	R.1534*
	oct.9
	R.1535***
	R.1536***
	R.1537***
	jun.24
	1537 1. Leg.6079,n.9,f.153v.
	sep.1
H.- Cofr. Nra. Sra. de La Asunción o de Sta.M ^a de Agosto ³⁵ ("H.de Santa María")	R.1534-35* R.1536** ag.15 R.1537*** ag.19 1537 1. Leg.6079,n.9,f.113. ag.30
H.- Cofr. Santiago -E	R.1493* mzo.2 1495 1. Leg.6109,n.37,f.121 myo.22
H.- Cofr. S.Sebastián-E	R.1493* mzo.3 R.1494*** 1495 1.Leg.6109,n.37,f.123v myo.22
	R.1495* myo.22 R.1501*** en.25 1502 1.Leg.6075,n.24,f.69v. en.14
	R.1502* en.14 R.1509*** en.20 1509 1. Leg.6076,n.7,f.115.

³⁵ Aunque la cofradía de Santa María de Agosto es visitada ya en 1500 (véanse las referencias cronológicas para este cabildo), no consta en ese año ni en los dos siguientes que tuviera un hospital a su cargo. La visita de 1537 sí hace referencia al mandamiento que los cofrades recibieron acerca del hospital durante la visita anterior, realizada en los últimos meses de 1534 ó en los primeros de 1535.

		nov.23	
Valenzuela	H.- Concejo	1502	1. Leg.6075,n.31,f.312v. mzo.22
	Proyecto de traslado del hospital viejo a cierta casa donada ³⁶	1510	1. Leg.6076,n.19,f.335v. mzo.
		R.1538-39*	
		1549	1. Leg.6080.n.4,f.31v.
		1575- 1579 ³⁷	10.Resp. 54, p. 554. feb.10
Villamayor	H.- Concejo	R.1495*	
		1502	1. Leg.6110,n.12,f.95. mzo.20
Villarrubia	H.de Sta.M ^a La Mayor.- Concejo	1491	1. Leg.6075,n.10,f.200. abr.
	(H.- Cofr. Santa María La Mayor)	R.1493*	
		mzo.13	
		1495	1. Leg.6109,n.38,f.168. jun.1
	(H.y Santuario ³⁸)	1502	1.Leg.6075,n.29,f.179.

³⁶ Quizás se trate de la manda que hizo una mujer, “la platera vieja”, que reseñan los autores de las “Relaciones” de 1575-1579 (resp. 54, p. 554).

³⁷ Comenzaron a redactarse las respuestas el 20 de diciembre de 1575, pero fueron terminadas el 10 de febrero de 1579 porque había muerto uno de los dos redactores.

³⁸ La denominación de “santuario y hospital de Santa María La Mayor” es confusa; coincide la advocación con la de la iglesia parroquial de Villarrubia en el mismo año de 1502 (véase la referencia en “iglesias mayores” o “parroquiales”). Una explicación posible sería la de la ermita que funciona como parroquia, con su propio mayordomo, en la que otro mayordomo es responsable del “bacin del santuario e ospital” (de hecho, los visitantes se hacen eco de la duplicidad de mayordomías), un modo de canalizar los ingresos del centro asistencial que se localiza en el mismo espacio físico del templo parroquial. La asociación del hospital con el último es, quizá, reminiscencia de la existencia de una cofradía de Santa María La Mayor, indudablemente vinculada a la parroquia y a la que encontramos atendiendo el hospital en 1495.

Sta.Mª La Mayor.- Concejo)	en.28	
	1510 jul.	1. Leg.6076,n.26,f.287.
	1510 ag. ³⁹	1. Leg.6076,n.29,f.300.
	R.1538-39* R.1548** mzo.5	
	1549 oct.25	1. Leg.6080,n.3,f.10.
H.San Sebastián.- Concejo ⁴⁰	1491 abr. ⁴¹	1. Leg.6075,n.10,f.200.
	1493 mzo.12	1. Leg.6075,n.19,f.304.
Hospital ⁴²	1575 dic.12	10.Resp.54, p. 611.

³⁹ En el examen de las cuentas de la iglesia de Santa María de Villarrubia del periodo 1509-1510 figuran en el “cargo” hecho al mayordomo, entre otros ingresos, ciertos maravedís procedentes de las “bulas del hospital”. Así, aunque sean los oficiales concejiles quienes deban cuidar de la buena administración de los bienes del centro, en este caso interviene también la iglesia como receptora del importe de las bulas que favorecían a los benefactores del hospital (una prueba indirecta, por otra parte, de que este hospital no disponía de un centro de culto anejo donde existieran servicios de carácter religioso). Es de suponer que se trata del hospital que comparte advocación --Santa María-- con la propia iglesia mayor, pero no hay que descartar que fuera el de San Sebastián el poseedor de las bulas.

⁴⁰ La casa del hospital es propiedad de la ermita de San Sebastián, también a cargo del concejo de Villarrubia.- 1493, marzo 12. Leg.6075,n.19,f.304.

⁴¹ El hospital de San Sebastián de Villarrubia está totalmente derruido en 1491; el propósito de los oficiales concejiles había sido venderlo para contribuir a la reparación del de Santa María La Mayor, pero ante la oposición de los familiares de los que dejaron el primero, los visitadores ordenan reconstruirlo con la participación del pueblo y del concejo.

⁴² Es el único existente en 1575, “muy pobre” aunque con alguna renta, y de cuyo fundador y benefactor no ha quedado memoria. No se dice que esté asociado a iglesia ni cofradía alguna, aunque sin duda tiene que ser alguno de los dos documentados anteriormente, quizás el de Santa María La Mayor que al parecer se encontraba en mejores condiciones que el de San Sebastián.

El Viso	H.de Sta. María- Ccjo. [-->Cofr.Sta.M ^{la} Mayor]	1501	8. Fol.82.
		1502 en.2	1. Leg.6075,n.22,f.6.
	H.- Cofr. Santa María de Gracia	R.1505** dic.17	
		1509	1. Leg.6075,n.5,f.31. oct.9
	H.- Cofr. Santa María La Mayor	R.1499** feb.30	
		R.1501*** ag.16	
		1502	1. Leg.6075,n.22,f.17. en.1
		1537	1. Leg.6079,n.6,f.2.
		ag.14 ⁴³	

⁴³ En esta visita es cuando se constata el traspaso de la titularidad del hospital, antes del concejo, a los cofrades de Santa María La Mayor: “el hospital que en la visytacion pasada se visyto por del conçejo halle que lo tienen a cargo de proveer los cofadres e cofadria de santa maria la mayor desta villa...”. Sin embargo, ya la visita de 1502 lo consideraba a cargo de este cabildo. Es posible que entre ambas fechas hubiera pasado de nuevo al concejo, tiempo en que pudo recaer en el centro la visita general de 1534-1535.

Campo de Calatrava: Ermitas

LOCALIDAD	ERMITA / ORATORIO	AÑO	REFERENCIA DOCUMENTAL
Abenójar	S. Sebastián - Cofr.	R.1501*** en.20	
		1502 abr.3	1. Leg.6110,n.14,f.141.
		1510 jul.	1. Leg.6076,n.31,f.170.
Agudo	Santa María -Concejo Función de apoyo espacial a la iglesia parroquial de San Benito	1510 jun. ⁴⁴	1. Leg.6076,n.24,f.109.
		1538 nov.16	1. Leg.6079,n.16,f.351v.
Alcolea	San Antón - Concejo	R.1491*	

⁴⁴ *Vid.* esta misma iglesia en el apartado de “iglesias mayores”, Agudo, 1510.

		jun.27 1493 en.15	1. Leg.6075,n.13,f.63.
		R.1499** myo.9 1502 abr.17	1. Leg.6110,n.17,f.212.
	(S.Antón -Concejo / Cofradía)[-H] ⁴⁵	1538 nov.16	1. Leg.6079,n.14,f.224v.
	(San Bartolomé y San Antón) - Cofr.- H	1575 nov.30	10.Resp. 51°, pp. 22-23.
	San Sebastián - Ccjo ⁴⁶	1575	10.Resp. 51°,p.23.
Aldea del Rey	Santa María - Cofradía	R.1486* 1491 mzo.11	1. Leg.6075,n.6,f.109.
	(Santa María - Concejo)	R.1491* mzo.11 1493 en.7	1. Leg.6075,n.12,f.38.
	Sta.M ^a del Valle - Concejo	1510 abr. ⁴⁷	1. Leg.6076,n.18,f.397.
	(Sta.M ^a de Valdepa-	1537	1. Leg.6079,n.3,f.116.

⁴⁵ Véase la nota en “cofradías”: Alcolea, San Antón.

⁴⁶ Por contraposición a la ermita de San Bartolomé y San Antón, atendida por una cofradía que gestiona sus rentas, la ermita de San Sebastián “no tiene ninguna renta, sino que se hace de limosna”: en este caso, es de suponer que el cuidado de la ermita esté a cargo del concejo, que delegará en un mayordomo para recoger, custodiar e invertir la limosna en la reparación del santuario.

⁴⁷ La ermita es utilizada en esta ocasión como lugar de reunión institucional para los oficiales concejiles --quienes otorgan una carta de poder a favor de cierto procurador síndico-- en un momento de enfrentamiento con el mayordomo del clavero, quien ha infligido una serie de agravios a los habitantes de Aldea del Rey que los oficiales concejiles presentan a los visitantes de la Orden durante la visita. La iglesia mayor de San Jorge había sido el escenario, poco antes, para que dicho mayordomo del clavero instara públicamente a los agraviados a presentar sus quejas.

	dilla - Concejo)	oct.15	
	(Sta.Mª del Valle de Padilla - Concejo)	R.1548** mzo.21 R.1537* oct.15 1549 1. Leg.6080,n.11,f.1. dic.13	
	S. Sebastián- Concejo Aún no terminada en 1537	R.1534-35* 1537 1. Leg.6079,n.2,f.85v. oct.15 ⁴⁸	
Almadén	Sta. Brígida - Concejo	R.1499** feb.22 R.1502*** en.31 1502 1. Leg.6110,n.15,f.163. abr.7 1510 1. Leg.6076,n.24,f.104v. jun.	
	Santa María, en Gargantiel - Ccjo. Almadén	Probablemente ermita antes de fin s. XV	
	(Como iglesia de Gargantiel) <i>Vid.</i> Iglesias -Gargantiel	1493-1502	
	(Santa María de Gargantiel - Ccjo. Almadén)	1510 1. Leg.6076,n.24,f.98. jun.	
	San Sebastián -Concejo	1502 1. Leg.6110,n.15,f.165. abr.6 1510 1. Leg.6076,n.24,f.102. jun.	

⁴⁸ Se indica que la ermita está “junto de la dicha villa” de Aldea del Rey; hace muchos años que se comenzó a hacer, y aunque ya los visitadores pasados ordenaron que se terminara de “enamaderar e tejar” para que las tapias que estaban hechas no se perdieran, la única obra que se encuentra ahora consiste en unas puertas nuevas con su cerradura.

Almagro	Ermitas de Almagro en general	1534 ag.14	1. Leg.6078,n.1,f.41.
	San Andrés	1578 dic.10 ⁴⁹	10.Resp. 56, p. 135.
	San Benito	1401 myo.5 ⁵⁰	4. Carp.466, núm.283.
	Capilla de S.Benito en los palacios maestres de la Orden	1434 jun.11	4. Carp.467,n.313 bis.
		1469 abr.3 ⁵¹	4. Carp.469, núm.358.
		1491 mzo. ⁵²	1. Leg.6075,n.6,f.105.
	San Lázaro	1401 myo.5	4. Carp.466, núm.283.
	1446 myo.23	1. Leg.6252,n.9.	
(S.Lázaro - Concejo)	1491 abr.3 ⁵³	1. Leg.6075,n.7,f.116v.	

⁴⁹ En las “Relaciones” de Bolaños, al referirse a los despoblados en una zona (a lo largo del arroyo Pellejero, desde la “Torrobilla” siguiendo la línea del arroyo hacia el oeste hasta los dos cerros que lo encajan, de las Gollerías y Cañadillas (Mapa Esc. 1/50.000, Instituto Geográfico y Catastral, hoja 785). Entre vestigios de hábitats antiguos y caseríos existentes entonces, son señaladas las tres ermitas de San Andrés, Santa María La Blanca y Santiago.

⁵⁰ En realidad, esta iglesia de San Benito, una de las cinco “iglesias” beneficiarias de las mandas testamentarias de cierto vecino de la villa en 1401, pudiera ser la misma capilla de igual advocación adscrita a los palacios del Maestre; de hecho, de los demás templos tres de ellos (San Salvador, San Lázaro y Santa María de Los Llanos) no son tampoco “iglesias” parroquiales, sino ermitas.

⁵¹ Se trata de la reunión de un Capítulo de la Orden, celebrada en esta capilla el día 3 de abril (domingo de Ramos) y los siguientes, en el transcurso del cual el nuevo maestre don Rodrigo Téllez Girón hizo profesión regular como calatravo en manos del comendador mayor.

⁵² Se celebra en esta capilla un capítulo para otorgar ciertas tierras a censo.

(San Lázaro - H)	1511	6. Cód. 813 B,f.77v. mzo.8
Santa María La Blanca	1578	10.Resp. 56, p. 135. dic.10 ⁵⁴
Santa María de los Llanos ⁵⁵	1395	4. Carp.466, núm.275. jun.6
	1401	4. Carp.466, núm.283. myo.5
	1417	4. Carp.467, núm.298. dic.21
(Santa María de los Llanos -Cofr. ⁵⁶)	R.1493*	mzo.29
	1495	1. Leg.6109,n.35,f.59. myo.13
	1501	8. F.84.
[Ref. a su cesión para “monasterio de beatas” en fecha indeterminada.]	1800	1. Leg.3652(1),n.6. jul.22
[Ref. a su cesión posterior a “religiosas”]	1800	1. Leg.3652(1),n.6. jul.22

⁵³ Se trata únicamente aquí de la mención de las iglesias de San Lázaro y San Salvador, a propósito de ciertas reparaciones ordenadas en la villa a los oficiales concejiles.

⁵⁴ En las “Relaciones” de Bolaños. Véase la nota correspondiente a la ermita de San Andrés de Almagro.

⁵⁵ Véase la nota correspondiente en “iglesias parroquiales.- Almagro”.

⁵⁶ Aquí, como en la referencia siguiente, la noticia identifica únicamente la *cofradía* de Santa María de los Llanos, y no la ermita (véase la nota correspondiente a este cabildo de Almagro bajo el epígrafe “cofradías”). Sin embargo, el santuario pervivió a lo largo de la Edad Moderna con diferentes usos: como casa de una congregación de beatas y después como convento de religiosas “franciscas”, aunque ambas comunidades recibieron la ermita en precario y se seguía considerando propiedad de la parroquia de San Bartolomé.- Ref. del expediente terminado en el año 1800, relativo a la agregación de los bienes de cofradías extinguidas en Almagro a distintas iglesias parroquiales.

franciscas” en fecha
indeterm.]

Santa María del Monte Posteriormente bajo jdcción. de Bolaños	1446 myo.23	1. Leg.6252,n.9.
	1496 jul.19	4. Carp.469, núm.372 bis.
(Santa María del Monte -Cofradía)	R.1502* 1510 feb.2	1. Leg.6076,n.1,f.167.
Nuestra Señora de La Sierra [-Cofr.] (¿en El Moral ⁵⁷ ?)	1534 ag.14	1. Leg.6078,n.1,f.40v.
San Salvador	1401 myo.5	4. Carp.466, núm.283.
(S.Salvador - Concejo)	1491 abr.3 ⁵⁸	1. Leg.6075,n.7,f.116v.
Santiago	1578 dic.10 ⁵⁹	10.Resp. 56, p. 135.
Almodóvar del Campo	San Antón - Cofradía	R.1500* mzo.2

⁵⁷ Para el final del siglo XVIII se acredita la memoria de la existencia de una cofradía de “Nuestra Señora de la Sierra Alta y del Santísimo Cristo del Sagrario”, entre aquéllas que se han extinguido ya pero cuyos bienes permanecen y son transferidos a las parroquias almagreñas a comienzos del siglo siguiente.- Véase la nota referida a “Cofradías, Almagro”. Sin embargo, pensamos que en este caso se trata de la ermita de Nuestra Señora de La Sierra sometida jurisdiccionalmente a otra población, probablemente El Moral (un santuario con el mismo nombre se documenta para Villarrubia --*vid.* las “ermitas” en ambos casos). El contexto en el que se cita es el de la visita realizada a la iglesia de San Bartolomé de Almagro, en 1534, donde se prohíbe que en este templo pidan limosna para iglesias que no sean las de la villa almagreña; aunque la redacción es confusa, Nuestra Señora de la Sierra se alinea con Nuestra Señora de Guadalupe y con Santa María de Toledo. Por lo tanto, son iglesias foráneas para las que se acostumbraba a pedir limosna en la parroquia de Almagro, por la devoción de las gentes.

⁵⁸ Véase la nota relativa a la ermita de San Lázaro para esta misma fecha.

⁵⁹ En las “Relaciones” de Bolaños. Véanse las ermitas de San Andrés y de Santa María La Blanca de Almagro.

	R.1502*** en.18 1502 1. Leg.6110,n.9,f.55. mzo.23
	R.1502* 1510 1. Leg.6076,n.25,f.65v. myo.
(San Antón)	1576 10.Resp. 51, p. 76. feb.24
S. Bartolomé - Cofradía	R.1502* 1510 1. Leg.6076,n.25,f.53. myo.
(San Bartolomé)	1575 10.Resp. 52, p. 509. dic.5 ⁶⁰ Relaciones de Tirteafuera
	1576 10.Resp. 51, p. 76. feb.24
S.Benito -Cofr. ⁶¹ En la villa de Almodóvar, en la plaza	R.1502* 1510 1. Leg.6076,n.25,f.47. myo.

⁶⁰ Los vecinos de Tirteafuera tienen el voto de ir a San Bartolomé en procesión el día de la Ascensión del Señor. No existe ninguna ermita bajo esta advocación en la aldea, y no se dice dónde se encuentra este santuario, pero sí hay una ermita de San Bartolomé en Almodóvar, villa de la que depende jurisdiccionalmente Tirteafuera, y que se encuentra sólo a poco más de una legua de distancia hacia el sur. Parece lógico suponer que se trate de esta ermita.

⁶¹ La mención de la “*iglesia y cofradía de San Benito*”, en lugar del término habitual de *ermita*, puede llevar a identificar este templo con la iglesia de la aldea homónima (del término de Almodóvar) que en la práctica desempeñaría una función de parroquia, al menos esporádicamente, función que en 1575 aparece ya consolidada, con cura propio; según esta interpretación, en 1510 dicha iglesia no sería todavía parroquial y estaría atendida por una cofradía. Sin embargo, creemos que en este caso se trata de la ermita localizada “en medio de la cerca de la plaza” de Almodóvar que mencionan las Relaciones Topográficas. La aldea de San Benito está demasiado alejada de Almodóvar (ya en el sur de la Sierra de Alcudia casi en el linde del término cordobés) como para que su iglesia sea atendida por cofrades de la villa. Su céntrico emplazamiento y su advocación, que la Orden de Calatrava quiso siempre promocionar, sugieren la posibilidad de que se tratara de una primitiva iglesia parroquial, o quizá se pretendió que lo fuese (su denominación como *iglesia* avalaría esta hipótesis), sin que sea óbice el hecho de que en 1510 los visitantes exhorten a los cofrades a acabar la obra de la iglesia, puesto que puede tratarse de labores de reparación o ampliación.

(San Benito)	1576 10.Resp. 51, p. 76. feb.24
Sta. Brígida - Cofradía ¿en la Sierra de Santa Brígida?	R.1498** nov.7 1502 1. Leg.6110,n,9,f.59. mzo.16 1510 1. Leg.6076,n.25,f.71. myo. R.1502*
(Santa Brígida)	1576 10.Resp. 51, p. 76. feb.24
Espíritu Santo “muy antigua”; extramuros	1576 10.Resp. 51, p. 76. feb.24
San Francisco -Concejo	R.1502* 1510 1. Leg.6076,n.25,f.49. myo. 1576 10.Resp. 51, p. 76. feb.24
Santa María de la Bienvenida - Cofradía En la dehesa de Alcudia	R.1498** dic.3 R.1501 abr.19*** 1502 1. Leg.6110,n,9,f.57. mzo.13 R.1502* 1510 1.Leg.6076,n.25,f.69. jun.3 ⁶²
(Santa María de la Bienvenida)	1576 10.Resp. 51, p. 76. feb.24 ⁶³
Sta.M ^a de la Cabeza En la sierra al sur,	1576 10.Resp. 14, p. 66. feb.24

⁶² Citada como “ermita y venta”.

⁶³ En la respuesta 51 se dice que la ermita tiene adosada una venta cuya renta sirve para reparar la ermita; la respuesta 55 cifra su valor en unos 300 ducados y especifica que la venta es propiedad de la iglesia de la Bienvenida.

	hacia Andújar		
	Nra.Sra. de Gracia Jurisdicción de Almodóvar / pertenencia a Puertollano ⁶⁴	1576 feb.24	10. Resp. 51, p. 76.
	Santiago	1576 feb.24	10.Resp. 51, p. 76.
	S. Sebastián - Cofradía	R.1500* mzo.3 R.1502*** en.21 1502 mzo.13	1. Leg.6110,n.9,f.47.
		R.1502* 1510 myo.	1. Leg.6076,n.25,f.59.
	(S. Sebastián y S. Fabián ⁶⁵)	1576 feb.24	10.Resp. 51, p. 76.
Argamasilla	Capilla -Casa Encomda.	1537 nov.14	1. Leg.6079,n.12,f.194.
	San Carito y Sta. Julita ⁶⁶	1576 mzo.13	10.Resp. 51, p. 113.
	Corpus Christi -Cofr.	1510 mzo.	1. Leg.6076,n.12,f.238.
	San Cristóbal - Concejo	R.1491* myo.5	

⁶⁴ "... y una legua desta villa *en esta jurisdicion* esta una iglesia y ermita de Nuestra Señora de Gracia ... de mucha debocion y concurso de gente, *es de la villa de Puertollano*.

⁶⁵ Se menciona la fiesta de ambos santos, día en que el pueblo va en procesión a "su ermita".

⁶⁶ La respuesta 51 de las "Relaciones" de Argamasilla dice que hay cuatro ermitas: Nuestra Señora del Rosario, San Sebastián, San Carito y Julita; por lo tanto, existirían separadas las ermitas de San Carito y de [Santa] Julita. Sin embargo, la respuesta 52 señala entre las fiestas de voto de la población la de "San Carito y Julita", conjuntamente. Parece que la ermita tendría esa advocación.

		1493	1. Leg.6075,n.15,f.193. feb.17 ⁶⁷
		1510	1. Leg.6076,n.12,f.249. nov.
	Santa María del Espino - Cofradía	1510	1. Leg.6076,n.12,f.238. mzo.
	Santa M ^a La Rosada - Concejo - H.	R.1491* myo.1 1493	1. Leg.6075,n.21,f.185. feb.18
		1510	1. Leg.6076,n.12,f.247. nov.
		R.1534* nov.1 R.1536** nov.11 R.1537 nov.1	
		1537	1. Leg.6079,n.1,f.122. nov.6
	Nra.Sra. del Rosario	1576	10.Resp. 51, p. 113. mzo.13
	San Sebastián	1576	10.Resp. 51, p. 113. mzo.13
Ballesteros	S.Bartolomé ⁶⁸ -Cofr.	1566	5.Fols.12v,53,57v. nov.2

⁶⁷ En realidad, la referencia de 1493 a la ermita de San Cristóbal consiste en testimoniar su destrucción por causa de un incendio provocado; los visitadores instan a los oficiales concejiles a identificar a los culpables y hacer reconstruir la ermita a costa de los mismos.

⁶⁸ Véase abajo la equivalencia de 5. Habíamos documentado la cofradía de San Bartolomé para 1510 sin ermita homónima; sin embargo, a tenor de la información suministrada por los testigos que intervienen en 1568 en el pleito de 1566-1571, que cuando mencionan santuarios recientes advierten que lo son, probablemente a comienzos del siglo XVI existía ya la ermita de San Bartolomé en Ballesteros. Incluso en este contexto algunos testigos no citan sino la ermita, sin aludir a la cofradía adscrita (fols. 53, 57v, 61v y 66).

(S. Bartolomé)	1575	10.Resp. 51, p. 122. dic.11
Calvario Hecho hacia 1565-1566	1568	5. Fols.53,57v,66. jul.19
Santa María de Roldín - Cofradía	R.1491* abr.29	1493 1. Leg.6075,n.12,f.44. en.9
(Santa María de Roldín -Comend./Cjo.)	R.1499** en.	1502 1. Leg.6110,n.12,f.107. mzo.21
	1502	1. Leg.6110,n.3,f.143v. mzo.22
	1510	1. Leg.6110,n.23,f.93v. mzo.5 ⁶⁹
	1510	1. Leg.6076,n.11,f.273. mzo.20
	1511	6. Cód.813B,f.41. mzo.8 ⁷⁰
	1566	4. Fols.12v,53,57v,66. nov.2
(Nra.Sra. de la Paz) En la dehesa de Roldín o Roldán (Cambio de advocación de Sta. M ^a de Roldín)	1575	10.Resp. 51, p. 122. dic.11
San Gregorio ⁷¹	1510	1.Leg.6110,n.23,f.93v.

⁶⁹ Datos de 22 de marzo de 1502 y 5 de marzo de 1510: Proceden de la visita a la encomienda de Ballesteros. En el primer caso, se trata del derecho del comendador a dar licencia tasada para sacar leña de la dehesa de Roldín. En el segundo caso, la mención es de una casa que tiene Santa María de Roldín, que debe pagar de censo una gallina.

⁷⁰ Capítulo General de la Orden celebrado en Sevilla. En estos momentos la ermita está caída, y el comendador de Ballesteros solicita del monarca alguna merced para reedificarla, aunque no obtiene respuesta inmediata.

		mzo.5	
	San Sebastián ⁷² - Cofradía	1566 nov.2	5.Fols.12v,53,57v...
	(San Sebastián)	1575 dic.11	10.Resp. 51, p. 122.
Bolaños	Santa María del Monte “antigua” Pertenece antes a Almagro ⁷³	1578 dic.10	10.Resp. 51, p. 135.
	Santos Cosme y Damián	1578 dic.10	10.Resp. 51, p. 135.
Cabezarados	Nra. Sra. de Finibus Terrae (<i>Filimusterra</i>) -Cjo. En creación.1537 ⁷⁴	R.1534-35* R.1535** dic.12 R.1537*** sep.23 1537 dic.8	1. Leg.6079,n.1,f.378.
		R.1554 mzo.26 ⁷⁵ 1575 dic.21	10.Resp. 51, p. 143.

⁷¹ En el inventario de las posesiones de la encomienda de Ballesteros en 1510 se cita, entre los linderos reseñados, la “casa santa” de San Gregorio.

⁷² Se puede aplicar a la ermita de San Sebastián de Ballesteros lo mismo que se ha advertido a propósito de la ermita de San Bartolomé para la misma fecha de 2 de noviembre de 1566.

⁷³ Se ha documentado en 1502 y en 1510, con una cofradía adscrita. Véase bajo el epígrafe de “ermitas”, “Almagro”. Existe también un priorazgo de Santa María del Monte.

⁷⁴ Los visitadores encargan a los oficiales concejiles de Cabezarados que procuren acabar de hacer la ermita, una vez pasado el invierno, durante el verano próximo.

⁷⁵ El 26 de marzo de 1554 ocurrió una curación milagrosa en la ermita.

Calatrava La Vieja (tno. de Carrión)	Nra. Sra. La Blanca	1575	10.Resp. 51, p. 188.
	En la fortaleza	dic.10	
	Nuestra Señora de Los Mártires	1212	3. F. 20v.
	Fuera de la fortaleza	1575	10.Resp. 51, p. 188.
		dic.10	
Calatrava La Nueva, Convento	Capilla de Sta.M ^a de Los Mártires ⁷⁶	1217	3. F.33v.
		R.1504	
		1511	6. Cód. 813 B,fs.13,19, mzo.8 35,53,62,68v,73 ⁷⁷ .
		1518	1. Leg.6108,n.4,f.90.
		mzo.30 ⁷⁸	
	1538	1. Leg.6079,n.16,f.381v.	
	dic.10 ⁷⁹		

⁷⁶ Capilla exenta, separada de la iglesia del Convento y adosada al lienzo del poniente del castillo; se comenzó a construir --separada de la iglesia por el Campo de Los Mártires o cementerio-- a partir de 1217, cuando se llevaron de Calatrava La Vieja a Calatrava La Nueva los restos de los calatravos que perecieron en 1195 durante la derrota a manos musulmanas y la imagen de Santa María de Los Mártires, la cual había sido objeto de culto en la ermita del mismo nombre erigida sobre tales restos junto a la antigua sede.- M. CORCHADO SORIANO: *Ob. cit.*, II, pp. 457-458. Fueron también trasladados a la misma pequeña capilla los cuerpos de los seis maestros enterrados en la iglesia de los Mártires de Calatrava La Vieja, según F. de Rades.

⁷⁷ Capítulo General de la Orden celebrado en Sevilla.

⁷⁸ Un mandamiento de los visitadores generales al concejo de Auñón, en el partido de Zorita, aplica la pena en que incurrirán los oficiales al incumplirlo a las “obras e Reparos de los martires del convento de la horden e cavalleria de calatrava”, saliendo así de la aplicación habitual que suele beneficiar a las obras públicas de la villa y también a sus hospitales y ermitas en las visitas a los concejos. La excepción puede obedecer al hecho de que en este caso se trata de una infracción de mandamientos expresos de maestros, reyes como administradores y otras instancias calatravas (se incluye la referencia a cierto mandamiento del Consejo de Órdenes emitido en 1490), y que además se refiere a una obligación del concejo de carácter señorial militar, la construcción y reparación de los muros y adarves de la villa.

⁷⁹ En esta fecha se continúa aplicando penas potencialmente impuestas a miembros de la Orden “para la obra de los martires del Convento”. En este caso concreto, se trata de los 50 florines que el alcaide de la fortaleza de Almadén deberá pagar si dentro de cierto término no realiza las obras mandadas en la visita.

Convento, comunidad		1401	4. Carp.466, núm.283. myo.5
		1401	4. Carp.466, núm.283. oct.21
		1407	1. Leg.6064, núm.33.
		1438	4. Carp.467, núm.316. jun.4
		1446	1. Leg.6252,n.9. myo.23
		1474	4. Carp.469, núm. 362. jun.28
		1478	4. Carp. 469, núm. 366. myo.16
		1496	4. Carp.469, núm.372 bis. jul.19
Convento	Iglesia conventual	1401	4. Carp. 466, núm. 283. oct.21
		1443	4. Carp. 467, núm.321. mzo.2
		1489	4. Carp. 469, núm. 370. en.1
		1489	4. Carp. 469, núm. 370. sep.11
La Calzada	San Andrés		¿1482? ⁸⁰

⁸⁰ Actualmente en término de El Viso, al pie de la sierra de San Andrés, M. Corchado supone que se construyó en la época de la conquista cristiana de la zona. El Diccionario de Madoz recoge la creencia de que formó parte de un convento de templarios.- M. CORCHADO SORIANO: *Estudio... del Campo de Calatrava*, Parte III: *Los pueblos y sus términos*, pp. 552 y 560. Aparte de estas conjeturas, en el acuerdo sobre reparto de diezmos habido entre la Orden y el arzobispo de Toledo don Alfonso Carrillo en Almagro el 13 de enero de 1482, cuando se deslinda la montaracía antigua de El Viso (cuyos diezmos serán percibidos íntegramente por el comendador, exenta dicha montaracía de pagar la tercia al prelado), se cita una “iglesilla”

En “La Paloma”, Sierra Morena	R.1575 1579 10.Resp. 51, p. 161. mzo.21
San Bartolomé	1491 1. Leg.6075,n.5,f.84v. feb.22 ⁸¹
San Blas	R.1575 1579 10.Resp. 51, p. 161. mzo.21
San Gregorio Nacienceno	R.1547 1579 10.Resp. 51, p. 161; mzo.21 Resp. 52, p. 161.
San Juan, ermita en la encomienda y dehesa de Castellanos	Desde despoblación Castellanos, a comienzos del s. XIV ⁸²
Proyecto de reparación	R.últ.vta.* 1502 1. Leg.6110,n.2,f.60v. feb.29
Comienzo de la reparación de la ermita	1551- 1552 R.1550 ⁸³

asociada a “La Paloma”: “... e dende a la Cañada el encina, e dende a la Paloma, y dende a la Iglesiasilla, sefun la tierra de cada una Huerta de estas”.- *Bullarium*, p. 280.

⁸¹ Referencia indirecta: en el inventario de las posesiones de la capellanía de la iglesia de Santa María de La Calzada figuran ocho pedazos de tierra en término de San Bartolomé.

⁸² Fue entonces cuando los comendadores trasladaron su residencia a Calzada, aunque eran obligados a residir durante dos meses en las casas de la encomienda.

⁸³ Los visitadores de 1550 ordenaron al comendador de Castellanos reparar las casas primitivas de la encomienda, y le embargaron para ello la suma de 21.180 mrs. Pero ante la inmediata protesta del titular de la encomienda ante el Capítulo General siguiente, alegando resultar demasiado gravoso mantener esta residencia además de la habitual en La Calzada, se decretó allí que sólo reparara la ermita de San Juan.- I. HERVÁS Y BUENDÍA: *Diccionario histórico-geográfico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1890, p. 146. Este Capítulo General se celebró en Sevilla en 1551 y 1552.- M. CORCHADO: *Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava*. Parte I: *La Orden de Calatrava y su Campo*,. Ciudad Real, 1984, p. 177. Todo hace pensar que la ruina de la ermita fue paralela a la de la población de Castellanos; sin embargo, fue efectivamente reparada y en la época de la redacción de las “Relaciones” de La Calzada se encuentra en uso.

(San Juan, en la dehesa de Castellanos, antigua ⁸⁴)	R.1575 1579 10.Resp. 25, p. 156; mzo.21 Resp.51, p. 161.
San Juan Bautista Comenzada a edificar	R.1575 1579 10.Resp. 51, p. 161. mzo.21
Nra.Sra. de La Alameda En la dehesa de Belvís	¿1406? ⁸⁵ R.1575 1579 10.Resp. 51, p. 161. mzo.21
Santa María de Valdeleón - Cofradía	1491 1. Leg.6075,n.6,f.96v. mzo.14
Nª Sra. de Valverde En la dehesa de la Sacristanía (Antigua) ⁸⁶	R.1575 1579 10.Resp. 25, p. 156; mzo.21 Resp. 51, p. 161.
Nª Sra. de La Yunquera	R.1526

⁸⁴ La respuesta 25 de las “Relaciones” identifica como un conjunto las antiguas casas del comendador de Castellanos (quedan paredes “a manera de haber habido buen edificio”) y la ermita de San Juan, “donde se dice que antiguamente habitaba el comendador de Castellanos, que ahora reside en La Calzada.

⁸⁵ En este año la dehesa de Belvís fue cedida desde la mesa maestral al Convento de Calatrava; incluía diversos caseríos, uno de los cuales era La Alameda.- I. HERVÁS: *Ob. cit.*, p. 145. No se puede asegurar que existiera ya para entonces la iglesia dedicada a la Virgen bajo la advocación de La Alameda, aunque M. Corchado opina que esta aldea o quinto, donde tenía el Convento la huerta principal, debió de tener su origen precisamente en el santuario mariano. Este lugar era al parecer especialmente apto para el descanso: junto a la ermita y la huerta, en el prado favorecido con agua abundante, construyó el Sacro Convento en el siglo XVII una casa de recreo para sus religiosos.- M. CORCHADO: *Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava*, Parte III: *Los pueblos y sus términos*. Ciudad Real, 1982. pp. 166 y 522. Por lo mismo debía de resultar idóneo para acudir al santuario.

⁸⁶ Asociada a la antigua casa de la Sacristanía, ahora situada en La Calzada. En la visita de 1459 aún se mencionan sus casas de asiento y la huerta (existente en 1579) en dicha dehesa de Valverde, aunque la residencia habitual del Sacristán Mayor era el Convento de Calatrava.- E. SOLANO: *Ob. cit.*m, p. 228. Desconocemos si la existencia de la ermita de Nuestra Señora de Valverde data de la época en que esta jerarquía calatrava residía en su morada en la dehesa, aunque es lógico suponer que las casas, la huerta y el santuario constituyeran un conjunto. Tampoco es posible establecer una vinculación fidedigna entre Santa María de Valdeleón y Santa María de Valverde.

abr.29⁸⁷

R.1575

1579 10.Resp. 52, p. 161.

mzo.21

San Salvador

Antigua; tenuta por
primitiva parroquia

R.1575

1579 10.Resp. 51, p. 161.

mzo.21

S. Sebastián - Cofr.

1510 1. Leg.6076,n.13,f.218.

mzo.

R.1575

1579 10.Resp. 51, p. 161.

mzo.21

Cañada El Moral Véase Corral de Caracuel (s. XV)⁸⁸

Caracuel Véase Corral de Caracuel (s. XV)⁸⁹

San Benito - Concejo
de Corral de Caracuel

1471 1. Leg.6075,n.1,f.64.

oct.24

1493 1. Leg.6075,n.13,f.58.

en.13

⁸⁷ En esta última fecha se votó en el pueblo acudir en procesión todos los años a esta ermita, situada a una legua de La Calzada en la dehesa de La Yunquera.

⁸⁸ Los términos del lugar de Cañada, El Moral (Cañada-El Moral, desde 1511 al parecer) y las villas de Caracuel y Corral de Caracuel son comunes, según las “Relaciones Topográficas”; la cabecera de la encomienda se traslada a Corral a expensas de Caracuel, que acusa es trasvase de población a la sede principal. La fecha del traslado de la residencia del comendador a Corral es desconocida (E. SOLANO: *Ob. cit.*, p. 204); cuando ocurre, Corral era “una pequeña casería”.- “Relaciones” de Caracuel, 1575, dic. 15, resp. 39, p. 181. Según sus vecinos, la fundación de Corral tuvo lugar en 1395 (“de ciento y ochenta años a esta parte”).- “Relaciones” de Corral de Caracuel, 1575, dic.1, resp. 2, p. 210. Por lo tanto, se desconoce cuándo Corral se erige en núcleo principal de este conjunto de poblaciones, pero parece lógico admitir que en el siglo XV las ermitas adscritas a Corral son centros de culto frecuentados también por los vecinos de Cañada y de Caracuel. Y de hecho, varios votos y advocaciones como San Benito (ermita y voto) se han documentado coincidentemente en Corral y en Caracuel: debían de ser cultos compartidos.

⁸⁹ *Vid.* nota anterior.

		R.1499** jul.7	
		1502 mzo.30	1. Leg.6110,n.13,f.119.
	(S. Benito-Com.Mayor)	1510 jul.	1. Leg.6076,n.27,f.226.
	Santuarios en general	1575 dic.15	10.Resp. 22, p. 180.
Carrión	<i>Vid.</i> Calatrava La Vieja		
	Calvario	1575 dic.10	10.Resp. 51, p. 188.
	Nra. Sra. La Blanca En la fortaleza de Calatrava La Vieja	1575 dic.10	10.Resp. 51, p. 188.
	Nuestra Señora de Los Mártires En Calatrava La Vieja, fuera de la fortaleza	1575 dic.10	10.Resp. 51, p. 188.
	Santa Quiteria El voto de su fiesta es antiguo	1575 dic.10	10.Resp. 51, p. 188.
	San Sebastián -Cofradía Erm. en construcción 1493	1493 mzo.17	1. Leg.6075,n.19,f.317.
	(San Sebastián) El voto de su fiesta es antiguo	1575 dic.10	10.Resp. 51, p. 188.
	Vera Cruz - Cofradía	1575 dic.10	10.Resp. 51, p. 188.
Castellanos	S.Juan ⁹⁰ -Encomda.	1502	1.Leg.6110,n.2,f.60v.

⁹⁰ Parece ser que en esta época los comendadores de Castellanos residían con mayor frecuencia en sus casas de La Calzada, población a la que se unió dicha encomienda --y donde poseía diversas heredades y derechos--, una vez despoblada la villa de Castellanos a comienzos del siglo XIV, en calidad de dehesa. Sin embargo, se siguió conservando las casas de residencia primitivas en Castellanos.- E. SOLANO: *Ob. cit.*, pp. 204-205. La iglesia de San Juan es

		feb.29	
		R.1534* ⁹¹	
		1535	1. Leg.6079,n.10,f.77.
		feb.25	
		1537	1. Leg.6079,n.10,f.79v.
		oct.4 ⁹²	
Corral de Caracuel	Santuarios en general	1575	10.Resp. 23, p. 210.
		dic.1	
	S. Benito - Concejo	1471	1. Leg.6075,n.1,f.65.
		oct.24	
		R.1491*	
		jun.20	
		1493	1. Leg.6075,n.13,f.57.
		en.13	
		R.1537*	
		nov.30	
		1549	1. Leg.6080,n.12,f.1.
		myo.5	
	Sta.M ^a de La Paz	1510	1. Leg.6076,n.31,f.178v.
	Antigua iglesia parroquial	jul.	
	Sta.M ^a Magdalena -Cofr.	R.1501***	

descrita en la visita de 1502 realizada a la encomienda como situada “junto e par” de la casa del comendador; precisamente los anteriores visitadores le habían encargado la reparación tanto de su casa de residencia como de esta iglesia, lo cual no había hecho frey Francisco de Bobadilla. El estado del oratorio y la envergadura de las obras que requería confirma que se trata de un centro de culto localizado en la propia dehesa de Castellanos junto a las también semiderruidas casas de la encomienda, y no en la villa de La Calzada donde en la práctica moraban los comendadores.

⁹¹ Se trata de una provisión de los Señores del Capítulo de la Orden dirigida al comendador de Castellanos; se hacen eco del mandato de los últimos visitadores (1534) sobre la obligación del comendador de acometer la reparación tanto de la casa que la encomienda tiene en la dehesa de Castellanos como de la ermita de San Juan aneja, pero resuelven que la obligación se traslade a la casa de La Calzada, aunque la ermita debe ser reparada y sostenida.

⁹² En esta fecha, los visitadores caltravos describen pormenorizadamente todas las necesidades de la ermita, que se encuentra caída.

		jul.26 1502 1. Leg.6110,n.14,f.127. mzo.29
	Sta.Mª Magdalena -Cofr. de S. Antón ⁹³	R.1501 R.1502*** en.18 1502 1. Leg.6110,n.14,f.130. mzo.29
		1510 1. Leg.6076,n.32,f.183. jul.
Daimiel	Capilla- casa encomda.	R.1534* 1539 1. Leg.6080,n.1,f.206. feb.15
	Santa Ana Sta.Magdalena -Cofr. conjunta “de los Santuarios”	1491 1. Leg.6075,n.9,f.184. abr.11 R.1491* abr.11 ⁹⁴ 1493 1.Leg.6085,n.18,f.284. mzo.9
		R.1499** ag.17 1502 1. Leg.6075,n.27,f.146. en.23
	(Limosna de los Santuarios Sta.Ana y La Magdalena - Concejo)	R.1502* en.23 R.1509*** dic.15 1509 1. Leg.6076,n.3,f.56. dic.15
	(Santa Ana - Cofr.)	1576 10.Resp. 51, p. 237. en.20

⁹³ La vinculación de los cofrades de San Antón con esta ermita dedicada a Santa Magdalena viene dada por ser este santuario el lugar “donde fassen la vocación”, al menos en 1502.

⁹⁴ La cofradía de Los Santuarios de Daimiel administra la limosna destinada a estas ermitas.

(Sta. María Magdalena - Cofr.)	1576 10. Resp. 51, p. 237. en.20
San Antón - Cofradía	R.1500*** feb.25 1502 1. Leg.6075,n.28,f.162. en.22 R.1502* en.22 R.1509*** en.18 1509 1. Leg.6076,n.2,f.27v. dic.12 1576 10.Resp. 51, p. 244. en.20
S.Bartolomé de Barajas - Cofradía En el ejido de Barajas, construida nueva	1491 1. Leg.6075,n.8,f.174 abr.11 R.1491* abr.11 1493 1. Leg.6075,n.18,f.276. mzo.9
Iglesia del <i>Beaterio</i>	1491 1.Leg.6075,n.9,f.182. abr.8 ⁹⁵ 1502 1. Leg.6075,n.27,f.142. en.20
Iglesia del <i>Monasterio de beatas franciscanas</i> Nueva iglesia en ctrcción. en 1576	1576 10.Resp. 53, p. 244. en.20
Ermita o capilla del hosp. de la Caridad - Cofradía	1576 10.Resp. 54, p. 245. en.20

⁹⁵ Dentro de la jurisdicción de la parroquia de Santa María, sin embargo estas beatas poseen una iglesia o capilla propia, “tan pequeña que cabe muy poca gente en ella”, al menos la que corresponde a las casas que dotó para ellas el comendador de Daimiel frey Alonso Calvillo (entre los últimos años del siglo XV y la primera década del XVI).- “Relaciones” de Daimiel, 1576, resp. 53, p. 244. Antes de contar con este edificio adquirido para ellas por su benefactor, probablemente seguirían el culto religioso en la iglesia parroquial.

San Juan - Cofradía Antigua mezquita	1576 10.Resp. 51, p. 237. en.20
Santa M ^a de Barajas - Cofr. San Marcos En el ejido de Barajas, despoblado	R.1499** ag.18 R.1501 sep.5 1502 1. Leg.6075,n.27,f.152. en.23 R.1502* en.23 R.1509*** abr.25 1509 1. Leg.6076,n.2,f.25v. dic.12
(San Marcos - Cofr. San Marcos) Iglesia antigua, reparada	1576 10.Resp. 25, p. 226. en.20
Santa María de Las Cruces - Cofradía Fundación ermita: s. XIV (¿1335?) ⁹⁶	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.8,f.172. abr.11

⁹⁶ El relato versificado de la aparición de la Virgen de las Cruces que un devoto escribió en 1560 contiene una referencia cronológica relativa al suceso y la consecuente edificación de la ermita, pero es difícil de interpretar: “En el año del Señor / de cuatrocientos y mil / a, según oi decir, / cinco y sesenta / si yo no yerro la cuenta / de aquellos que lo contaron, / o escribiendolo lo herraron / en su memoria” (“Relaciones” de Daimiel, 1576, resp. 51, p. 239). W.A. CHRISTIAN lee **1465** (*Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 103). Pero existe también la posibilidad de interpretar el texto como sigue: “en el año de cuatrocientos y mil *hace* (*hacía*) sesenta y cinco años; es decir: **1335**. En todo caso, a tenor de la talla de la imagen, descrita por I. Hervás y Buendía al final del siglo XIX, el mismo autor la sitúa inequívocamente en el siglo XIV, apoyándose en otros datos (*Diccionario histórico-geográfico de la provincia de Ciudad Real*, pp. 278-279). I. Hervás concluye que la existencia de la ermita de las Cruces es anterior en un siglo a la época de fundación que le señala el relato de las “Relaciones”; también ha interpretado la fecha propuesta por el devoto como 1465. La importancia del dato cronológico en esta narración tardía puede ponerse en tela de juicio, evidentemente: hay ciertas contradicciones concretas en el texto (son las autoridades de la Chancillería de Ciudad Real las que castigan al vidente al creer que miente, cuando esta institución sólo tuvo allí su sede entre 1494 y 1505); y, en general, este tipo de relatos recogen leyendas parecidas transmitidas oralmente cuyos elementos de detalle no pueden tomarse literalmente. El autor de los versos dice que lo oyó contar y también que hubo quien escribió el suceso anteriormente. Se refiera el devoto a 1465 ó a 1335, parece admitirse que el culto a Santa María de las Cruces en este santuario de Daimiel data del siglo XIV. *Vid.* Andrés J. MORENO: *Milagros y exvotos de un pueblo manchego*. Diputación Provincial de Ciudad Real, 1989, pp. 169-170. Este autor aduce

R.1491*
abr.11
1493 1. Leg.6075,n.18,f.282.
mzo.9

1496 4. Carp.469, núm.372 bis.
jul.19⁹⁷

R.1499**
ag.14
R.1500***
dic.14
1502 1. Leg.6075,n.27,f.148.
en.21

1509 1. Leg.6076,n.3,f.54.
dic.13

R.1465
1576 10.Resp. 51, p. 237.
en.20

Santa María
de la Paz - Cofradía
Erm. en construcción 1502.
Terminada en 1507 ⁹⁸

1502 1. Leg.6075,n.28,f.168.
en.22

R.1502*
en.22
R.1509
feb.18
1509 1.Leg.6076,n.21,f.23.
dic.15

R.1507
1576 10. Resp. 51, p. 237.
en.20

que en los litigios habidos al final del siglo XV entre Daimiel y Torralba, y entre Daimiel y Carrión, no se alude a una aparición reciente.

⁹⁷ Se trata del testamento de una vecina de Torralba, quien al dejar cierta manda a esta ermita ilustra el hecho de que el santuario se encontraba en un término común entre Daimiel y Torralba y era espacio de devoción también común a ambas localidades. Los conflictos por los derechos sobre la ermita, prolongados hasta el siglo XVII, son una consecuencia de esta situación.

⁹⁸ El dato de que la ermita estaba ya hecha en 1507 lo proporciona la respuesta 51 de las “Relaciones” de 1576.

Santa María de Urueña - Cofradía En el ejido de Ureña o Urueña, despoblado	R.1495* jun.25 R.1501*** myo.9 1502 1. Leg.6075,n.27,f.154 en.23
	R.1502* en.23 R.1509*** myo.9 1509 1. Leg.6076,n.2,f.31. dic.12
(Nra.Sra. de Ureña - Cofradía) Erm. antigua	1576 10.Resp. 51, p. 244. en.20
Santa Quiteria -Cofr.	1576 10.Resp. 51, p. 237. en.20
San Roque - Cofradía Edificada hacia 1535-1536	R.1535/ 1536 1576 10.Resp. 51, p. 244.
San Sebastián - Cofr.	R.1486* ⁹⁹ 1491 1. Leg.6075,n.9,f.188. abr.11.
	R.1499** ag.17 R.1500*** abr.23 1502 1. Leg.6075,n.28,f.160. en.22
	R.1502* en.22 R.1509*** en.20 1509 1. Leg.6076,m.2,f.29. dic.12

⁹⁹ Debió de ser por entonces, o poco antes, cuando se erigió la ermita a raíz de una epidemia de peste, tal como se reseña en la visita posterior. Vid. E. Solano: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 316.

		1576 en.20	10.Resp. 51, p. 244.
	Vera Cruz - Cofradía Erm. nueva, en ctrcción en 1575 ó 1576	1576 en.20	10. Resp. 51, p. 244.
Fernán Caballero	S. Sebastián -Concejo	1510 jul.	1. Leg.6076,n.28,f.273.
(Fuencaliente) Lugar en Sierra Morena	Sta.Mª de los Baños o de la Fuencalda (después, iglesia parroquial)	1349 abr.23	4. Carp. 465, núm. 259.
		Antes de 1369 (carta de población del tno. de la ermita)	9. Fol. 61.
		1575	R.¿1315? 10.Resp. 51, pp. 256-257. sep.20 ¹⁰⁰
		dic.20	
Fuencaliente	San Benito	1575 dic.20	10. Resp. 48, p. 253.
	San Bernardo	1575 dic.20	10. Resp. 48, p. 253.
	Nuestra Señora de La Merced - Cofr.	1575 dic.20	10.Resp. 51, p. 254.
	San Sebastián	1575	10. Resp. 48, p. 253.

¹⁰⁰ Las “Relaciones” de Fuencaliente incluyen la transcripción y traducción de un documento muy dudoso: una bula de indulgencias de Clemente V para los cofrades de la iglesia de Santa María de Fuencaliente y para aquéllos que acudieran en romería el 8 de septiembre. Existen muchas contradicciones en el texto y su datación no es clara: relaciona la bula, dada en la era de 1353 (año 1315) con el maestrazgo de don Juan Núñez de Prado (1322, por cisma; maestre legítimo de 1329 a 1355); su autor sería Clemente V, “papa Clemente quinto vicesimo [sic]”, y el privilegio es de su primer año de pontificado. Sin embargo, éste comienza en 1305, y el papa Clemente V y el maestre don Juan Núñez no fueron coetáneos. Por otro lado, resultan sospechosas las referencias de la bula a otras indulgencias anteriores concedidas al santuario y sus cofrades por seis pontífices anteriores, desde el propio Gregorio VIII (1187).

	El voto de la fiesta del santo es muy antiguo	dic.20
Fuente El Fresno (aldea de Malagón)	Santa Quiteria -Conc. de Malagón	R.1533*** myo.6 ¹⁰¹ R.1533 sep.21 1538 1. Leg.6079,n.18,f.43. oct.28
	(Igl.parroquial de Fuente El Fresno, aldea de Malagón)	1575 10.Resp. 57, p. 291. dic.20
Fuente El Emperador	Sta.M ^a Magdalena Fdación: entre 1487 y 1516	1540 1. Leg.6080,n.2,f.301v. nov.12 ¹⁰²
Gargantiel (en Almadén) <i>Vid.</i> Almadén- ermitas	Santa María - Cofr./ Concejo Almadén	Antes de fin s.XV, probablemente ermita.
	Santa María - Ccjo.Almadén	1510 1. Leg.6076,n.24,f.98. jun.
Granátula	San Juan - Cofradía	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.5,f.95. mzo.13
		R.1491* mzo.13 1493 1. Leg.6075,f.15,f.206. feb.26

¹⁰¹ La referencia hace retroceder al menos varios años la existencia del santuario: este día, dos alcaldes ordinarios de Malagón y el rector de la iglesia habían tomado cuenta a los herederos del mayordomo anterior de la ermita; la segunda fecha, 21 de septiembre de 1533, es la de cambio de mayordomo, cuando es provisto como tal por el concejo el mismo que en 1538 resulta inspeccionado por los visitadores.

¹⁰² Durante la visita que en esta fecha tiene lugar a la encomienda se inspecciona esta ermita “que hizo frey Juan Vazquez de Guzman, comendador que fue desta encomienda”. Según Frey Francisco de RADES Y ANDRADA, en tiempo del maestrazgo de los Reyes Católicos: *Chronica de las tres Ordenes...*, fol.84. En 1540 la ermita se encuentra en muy buen estado.

	Santa María de Valdeleón - Cofradía	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.5,f.94. mzo.13
		1539 1. Leg.6079,n.24,f.171v. en.29
Herrera	Igl.- Encomienda Véase “iglesias”-Herrera	1471 1. Leg.6075,n.1,f.65v. oct.24 ¹⁰³
Luciana (tno. Piedrabuena)	Sta. María - Concejo de Piedrabuena / Comend. Piedrabuena Posterior igl.parroquial de Luciana	R.años pdos. ¹⁰⁴ 1471 1. Leg. 6075,n.1,f.73. oct.26
Luciana Población d. 1495 Villa d. 1500	Santa Ana (en dehesa de Chigro)	1575 10.Resp. 51 y 52, p.283. dic.1
	San Andrés	¿s.XIV? ¹⁰⁵
	Jurisdicción de Piedrabuena ¹⁰⁶ Vid. Piedrabuena	1575 10.Resp.21,p.279; 23, dic.1 p.280; 51,p.283.

¹⁰³ Una iglesia pequeña “un poco desviado del castillo” de la casa de la encomienda, en buen estado.

¹⁰⁴ Por ejemplo: “el pan de los años pasados que rescibio desde ques mayordomo”, sin que se pueda saber cuántos años son.

¹⁰⁵ El *Libro de la Montería* de Alfonso XI menciona la sierra de San Andrés y también San Andrés como lugar o paraje, dentro del posterior término de Luciana, tal como recoge M. Corchado: *Estudio ... del Campo de Calatrava*, Parte III: *Los pueblos y sus términos*, pp. 278-279. El topónimo (que después se aplica también a un arroyo) parece indicar la existencia de una iglesia dedicada al santo. Por otra parte, las “Relaciones” de Luciana describen la “parte que dicen Santo Andres” con restos de haber estado poblada: cimientos de edificios cerca de la ermita, restos de lo que parecen ser baños, etc. (resp. 23 y 36, pp. 280 y 281. De haber sido así, la ermita de San Andrés, como la propia iglesia de Santa María Egipcíaca (después, iglesia parroquial) habría tenido una existencia anterior a la constitución de la población de Luciana, aglutinando cierto poblamiento disperso en esta zona montuosa.

¹⁰⁶ Es así al menos en 1575, tal como anota la respuesta 51 de las “Relaciones” de Piedrabuena.

Malagón

Espíritu Santo (<i>Sancti Spiritus</i>) Atención religiosa a las caserías de FUENCALIENTE, PERALOSA y otras quinterías, con clérigo estable.	1575 10.Resp. 25, p. 288; dic.20 Resp. 51, p. 290.
Santa Quiteria (<i>Vid.</i> Fuente El Fresno, aldea de Malagón)	1533 1538
S. Sebastián - Concejo Dentro de la población	R.1500* feb.6 R.1501*** nov.30 1502 1. Leg.6075,n.30,f.195. feb.1 R.1538** sep.4 1538 1. Leg.6079,n.18,f.51. oct.28 ¹⁰⁷ 1575 10.Resp. 51, p. 290. dic.20
San Simón - Concejo	1538 1. Leg.6079,n.18,f.37v. oct.28 ¹⁰⁸ R.últ.vta. gral* R.1538** sep.4 1538 1. Leg.6079,n.18,f.55. oct.28 1575 10.Resp. 51, p. 290. dic.20

¹⁰⁷ Se indica que esta ermita se encuentra fuera de la villa.

¹⁰⁸ Se trata de una referencia muy indirecta: en esta fecha es visitada una capellanía dotada en la iglesia de Malagón: entre sus bienes se encuentran unas eras situadas junto a San Simón.

Manzanares	San Antón Dentro de la villa	1579 10.Resp. 51, p. 300. mzo.17
	San Cristóbal Fuera de la villa	1579 10.Resp. 51, p. 300. mzo.17
	San Juan - Cofr. - H. Dentro de la villa	1579 10.Resp. 51, p. 300. mzo.17
	San León En el despoblado de Moratalaz, término común de Manzanares y Daimiel	1579 10.Resp. 56, p. 301. mzo.17
	San Marcos Fuera de la villa	1579 10.Resp. 51, p. 300. mzo.17
	Nra.Sra. de Las Aberturas (“Aventuras”) En el despoblado de Aberturas, término común de Manzanares, Valdepeñas y El Moral	<i>Vid.</i> 1534-1537, en Valdepeñas ¹⁰⁹ 1579 10.Resp. 56, p. 301. mzo.17
	Nuestra Señora de Gracia Antigua iglesia parroquial. Ermita desde 1520 aprox. ¹¹⁰	1579 10.Resp. 51, p. 300. mzo.17
	Santa Quiteria Dentro de la villa	1579 10.Resp. 51, p. 300. mzo.17
	S. Sebastián - Cofradía Dentro de la villa	R.1493* R.1494*** 1495 1. Leg.6109,n.37,f.129v. myo.25

¹⁰⁹ El contencioso entre los concejos de Manzanares, Valdepeñas y El Moral por la jurisdicción sobre esta ermita y, en general, el término de Aberturas, abarca los siglos XVI y XVII. Al final de la última centuria el santuario (y por entonces, también venta) de *Nuestra Señora de Consolación o de Aberturas* pertenecía claramente a Valdepeñas; esta advocación ejercía además el patronazgo de la villa. Parece que a mediados del siglo XVI (1549) se había decretado que todos los años se sortease la preeminencia de estos pueblos en la celebración de la fiesta de la ermita (8 de septiembre).- M. CORCHADO SORIANO: *Estudio ... del Campo de Calatrava*, Parte III: *Los pueblos y sus términos*, pp. 487-489; I. HERVÁS Y BUENDÍA: *Diccionario histórico-geográfico de la provincia de Ciudad Real*, Ciudad Real, 1890, p. 473.

¹¹⁰ Véase Manzanares, “iglesia mayor”.

		1509 nov. ¹¹¹	1. Leg.6076,n.7,f.124.
	(San Sebastián)	1579 mzo.17	10.Resp. 51, p. 300.
Mestanza	San Alfonso	R.1491* myo.5 1493 feb.23	1. Leg.6075,n.15,f.196v.
	San Cristóbal	R.1491* myo.5 1493 feb.23	1. Leg.6075,n.15,f.196v.
	Sta.M ^a de La Antigua, E. del Convento Ctva.- Cofr.	R.1535* en.9 R.1536*** ag.16 R.1537*** ag.16 1537 nov.2	1. Leg.6079,n.4,f.291.
Miguelturra	Ermitas en general	R.1538** 1539 en.1	1. Leg.6079,n.21,f.4v.
	Calvario	1579 mzo.18	10.Resp. 51, p. 328.
	Santa M ^a La Blanca En Peralbillo, aldea de Miguelturra	1579 mzo.18	10.Resp. 51, p. 328.
	Santa M ^a de La Estrella - Concejo	1502 abr.21.	1. Leg.6075,n.33,f.376.

¹¹¹ La referencia no permite precisar si la cofradía homónima se encuentra todavía en 1509 vinculada a esta ermita: únicamente se trata de una mención inserta en el mandamiento al concejo, en el sentido de que se deben reunir todos los viernes los alcaldes y regidores de Manzanares en la ermita de San Sebastián para tratar los asuntos de la villa.

		1510	1. Leg.6076,n.15,f.250. mzo.
		1538	1. Leg.6079,n.21,f.21v. dic.29
		R.1537*	
		1539	1. Leg.6079,n.21,f.5. en.1
	(Nra. Sra. de La Estrella)	1579	10.Resp. 51, p. 328. mzo.18
	San Sebastián	1538	1. Leg.6079,n.21,f.35v. dic.31
	(todavía en construcción ¹¹²)	1539	1. Leg.6079,n.21,f.6v. en.1
		1579	10.Resp. 51, p. 328. mzo.18
Montanchuelos	S.Juan ¹¹³ - Encomda.	1510	1. Leg.6110,n.23,f.78. feb.4
El Moral	San Antón - Cofradía	R.1495* ¹¹⁴ myo.18 R.1501*** en.18	
	Santa Catalina - Cofr. Erm. en construcción 1502	1502	1. Leg.6075,n.26,f.90. en.8
		R.1495* myo.18 R.1501***	

¹¹² En enero de 1539 se dice que está hecha en gran medida, pero queda otra parte por hacer “e a muchos tiempos que esta ansy”; sin embargo, este estado no impide su utilización: las gentes acuden allí en procesión el día de la fiesta del santo, y para que puedan oír misa el visitador ordena levantar un altar en la parte que está cubierta.

¹¹³ Es una iglesia pequeña u oratorio existente junto a la casa del comendador, quien debe proceder a su mantenimiento y cuidado.

¹¹⁴ La visita de 1495 a la cofradía de San Antón no contiene referencias a la ermita.- A.H.N., OO.MM., Cjo., Ctva., Leg.6109, n.36, f.97.

		nov.27	
		1502	1. Leg.6075,n.26,f.98. en.8
		1510	1. Leg.6076,n.22,f.14. feb.
	Sta.M ^a de La Sierra-Ccjo (ermita y lumbraria)	1510	1. Leg.6076,n.21,f.197. feb.
		1537	1. Leg.6079,n.8,f.302v. sep.21
	Santiago - Cofradía	R.1500** feb.4 R.1501*** jul.26	
		1502	1. Leg.6075,n.26,f.102. en.9
		1510	1. Leg.6076,n.22,f.8. feb.
Peralvillo	E. -Concejo Miguelturra (S.Marcos: advocación asignada en 1539) En construcción al menos desde 1509	1539 en.1 ¹¹⁵	1. Leg.6079,n.21,f.16.
Picón	San Salvador Antigua igl. parroquial	d.1539 aprox. ¹¹⁶	
		1576 mzo.26 ¹¹⁷	10.P. 368.

¹¹⁵ Véase la nota correspondiente a la cofradía de San Marcos de Miguelturra en esta misma fecha. Además de la utilización para cumplir el voto de San Marcos que se pretende, la ermita de Peralvillo es concebida en estos momentos como una futura parroquia rural para cubrir las necesidades religiosas de los muchos vecinos de Miguelturra que residen allí en el tiempo de sembrar y recoger el cereal, especialmente “en el tiempo de la sembrera e del agosto”, y que habrá de ser atendida por el capellán del concejo de Miguelturra.

¹¹⁶ *Vid.* nota a la iglesia parroquial de San Sebastián, de Picón, comenzada a construir desde el final del año de 1538, y que sustituyó en esta función a la de San Salvador.

Piedrabuena	S. Andrés -Concejo/ Comendador (Tno. de Luciana, jdcción. Piedrabuena) <i>Vid.</i> Luciana	1471 oct.26	1. Leg.6075,n.1,f.73v.
		R.1500* feb.18	
		1502 abr.15	1. Leg.6110,n.16,f.199.
	S. Antón - Concejo/ Comendador	1471 oct.26	1. Leg.6075,n.1,f.73v.
		R.1500* feb.18 R.1501 sep.29	
		1502 abr.15	1. Leg.6110,n.16,f.201.
	(S. Antón -Concejo/ Comendador)	R.1502* abr.15	
(San Antón)	1510 jul.26	1. Leg.6076,n.33,f.206.	
	1575 dic.4	10.Resp. 51, p. 376.	
S. Bartolomé- Concejo/ Comendador	R.1499** 1502 abr.16	1. Leg.6110,n.16,f.203.	
	1575 dic.4	10.Resp. 51, p. 376.	
De Cabrera	1491 jun.28 ¹¹⁸	1. Leg.6075,n.2,f.163v.	
Santa María	R.años		

¹¹⁷ Precisamente por el dato aportado en las “Relaciones” sabemos que esta iglesia continuó en uso como ermita, cuando dejó de ser parroquia. En 1576 parece estar bastante abandonada, descrita como “destechado” y en las afueras del pueblo; sin duda la nueva de San Sebastián ocupó un emplazamiento más adecuado.

¹¹⁸ Se trata de una única referencia indirecta: los visitantes ordenan a los oficiales concejiles de Piedrabuena adobar y limpiar el pilar situado al este de la villa donde abrevan los animales, que “esta junto con la ermita de Cabrera”.

	(Tno. de Luciana) - Ccjo. Piedrabuena / Comend. Piedrabuena Posterior igl.parroquial de Luciana	pdos. 1471 1. Leg. 6075,n.1,f.73. oct.26
	Santa María de La Antigua - Concejo	R.1470 1471 1. Leg.6075,n.1,f.71. oct.26
	(Santa María de La Antigua - Cofradía)	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.2,f.157. jun.26
	Santa María de La Antigua - Concejo	1510 1. Leg.6076,n.27,f.214. jul.
	(Santa María de La Antigua)	1575 10.Resp. 51, p. 376. dic.4
	San Sebastián	R.1555 ¹¹⁹ 1575 10.Resp. 51, p. 376. dic.4
Pozuelo	S. Blas -Conc./Comend.	R.1500 sep.14 R.1501*** ag.16 1502 1. Leg.6075,n.32,f.356. mzo.25
	(S. Blas - Cofradía)	1550 1. Leg.6080,n.16,f.1. myo.18
	San Marcos de la Membrilla - Concejo	1539 1. Leg.6079,n.21,f.16. en.1 ¹²⁰
	Sta. M ^a La Cabeza de Los Santos - Cofradía	R.1486* 1491 1.Leg.6075,n.11,f.247. abr.25

¹¹⁹ Según se reseña en 1575, la fiesta de San Sebastián se había votado hacía unos veinte años a causa de cierta pestilencia que hubo en Piedrabuena.

¹²⁰ Véase la referencia a esta ermita para 1538 y 1534 en Miguelturra.

(Sta. M ^a Cabeza de los Santos - Concejo)	R.1493* mzo.24 1495 1. Leg.6109,n.39,f.196. jun.5
(Sta.M ^a Cabeza de los Santos -Conc./Comend.)	R.1499** jul.13 R.1501*** sep.13 1502 1. Leg.6075,n.32,f.362. mzo.24 1510 1. Leg.6076,n.10,f.309v. mzo.
Sta.M ^a del Cementerio - Concejo / Comendador	R.1499** jul.17 R.1501*** ag.16 1502 1. Leg.6075,n.32,f.360. mzo.23
Sta. M ^a de La Membrilla del Campo - Cofradía	R.1486* 1491 1. Leg.6075,n.11,f.244. abr.25 1495 1. Leg.6109,n.39,f.194. jun.5
(Sta.M ^a de La Membrilla del Campo - Concejo ¹²¹)	R.1493* mzo.24 R.1494*** 1495 1. Leg.6109,n.39,f.194. jun.5
(Sta.M ^a de la Membrilla del Campo-Conc./Comnd.)	R.1499** jul.18 R.1500*** sep.15 1502 1. Leg.6075,n.32,f.354. mzo.24

¹²¹ Al no contar con el texto de la visita de 1493, ignoramos si en este año la ermita de Santa María de Membrilla del Campo, o del Campo de la Membrilla, estaba a cargo de la cofradía homónima o bien del concejo del Pozuelo; en esta última situación se hallaba ya en 1494, cuando le fue tomada cuenta al mayordomo del santuario por parte de los oficiales concejiles y el cura de la iglesia mayor.

Puebla de Don Rodrigo	San Sebastián	1575 dic.7	10.Resp. 52, p. 409.
Puertollano	Santa Ana - Cofradía	R.1491 myo.10 1493 feb.19	1. Leg.6075,n.21,f.178.
	(Santa Ana - Concejo)	R.1500* mzo.9 1502 mzo.9	1. Leg.6110,n.11,f.88.
		1510 myo. ¹²²	1. Leg.6076,n.20a,f.299.
		R.1536** oct.25 R.1537*** feb.2 1537 oct.17	1. Leg.6079,n.5,f.229.
		1575 dic.11 ¹²³	10.Resp. 51, p. 418.
	San Andrés - Concejo	1510 myo.	1. Leg.6076,n.20a,f.296.
		R.1536** oct.26 R.1537*** oct.5	

¹²² Al calor de la devoción a Santa Ana en Puertollano, en 1510 se documenta el recuerdo reciente de la aparición de la santa sobre ciertas peñas donde el concejo debe procurar que se construya una pequeña capilla, que vendría a duplicar el espacio físico encuadrador de dicha devoción al añadirse a la ermita ya existente, cuyo mismo mayordomo recibe el encargo directo de la erección de aquella “capillica”, probablemente cercano al santuario (fol.299); el encargo fue cumplido (*vid.* 1575).

¹²³ Las “Relaciones” describen un “humilladero nuevo” debajo del cual está la cueva donde se dice que fue hallada la imagen de Santa Ana; ha sido construido junto a la ermita, y había sido proyectado en 1510.

	1537 oct.20	1. Leg.6079,n.5,f.235.
	1575 dic.11	10.Resp. 41, p. 420.
San Bernardo, en la <u>quintería de</u> <u>Las Hinojosas</u> ¹²⁴	1575 dic.11	10.Resp. 51, p. 420.
Calvario - Cofradía Vera Cruz	1575 dic.11	10.Resp. 51, p. 420.
San Gabriel - Cofr. En la <u>quintería de</u> <u>Cabezarrubias</u> ¹²⁵	R.1491* myo.10 1493 feb.19	1. Leg.6075,n.21,f.180.
	R.1495* R.1502** mzo.9 1502 mzo.9	1. Leg.6110,n.11,f.92.
	1510 myo.	1. Leg.6076,n.20b,f.310.
	R.1536*** oct.25 R.1537*** myo. 1537 oct.20	1. Leg.6079,n.5,f.209.
(Iglesia parroquial de Cabezarrubias	R.1570 1575	10.Resp. 57, p. 421.

¹²⁴ Situada a legua y media de la villa, hacia el sur, y al este de Cabezarrubias, otra quintería bajo jurisdicción de Puertollano, ambas poblaciones en las estribaciones de Sierra Morena.

¹²⁵ Así se señala en la visita de octubre de 1537: la ermita está en Cabezarrubia, término de Puertollano, a una distancia de legua y media; son los oficiales concejiles de Puertollano quienes eventualmente supervisan las cuentas de la ermita. En las “Relaciones” de 1575 se explica que esta “iglesia” de San Gabriel tiene cura, pila y sagrario desde hace cinco años (resp. 57, p. 421); por entonces, la quintería de “Cabezas Rubias” tiene unos 50 vecinos y continúa como lugar anejo a Puertollano, sin concejo propio.

	desde 1570)	dic.11	
	Humilladero (con una cruz)	1575 dic.11	10.Resp. 51, p. 420.
	Santa María de Gracia - Concejo	R.1498** nov.15 1502 mzo.9	1. Leg.6110,n.11,f.82.
		1510 myo.	1. Leg.6076,n.20b,f.312.
		R.1536*** oct.25 R.1536*** nov.30 R.1537* oct.17	
		1537 oct.20	1. Leg.6079,n.5,f.199.
	(Nra.Sra. de Gracia Jurisdicción de Almodóvar / pertenencia a Puertollano ¹²⁶)	1576 feb.24	10.Resp. 51, p. 76. “Relaciones” de Almodóvar
	(Nra.Sra. de Gracia, advocación de la	1575 dic.11	10.Resp. 51, p. 419. “Relaciones” de Puerto-
llano	Visitación de Nra.Sra., no reciente ¹²⁷ San Mateo - Concejo	1510 myo.	1. Leg.6076,n.20b,f.306.
		R.1536*** sep.23 1537	1. Leg.6079,n.5,f.217.

¹²⁶ “... y una legua desta villa *en esta jurisdicion* esta una iglesia y ermita de Nuestra Señora de Gracia ... de mucha debocion y concurso de gente, *es de la villa de Puertollano*”.

¹²⁷ Esta advocación no es reciente. Se relata en las “Relaciones” cómo un labrador que no guardó la fiesta de la Visitación se vio impedido para utilizar su hoz (quedó como exvoto en la ermita), y se dice que así lo afirman personas ancianas que lo oyeron contar a sus padres, lo cual remonta el suceso al último cuarto del siglo XV al menos. La fiesta y devoción por la Visitación de la Virgen a Santa Isabel parece estar íntimamente vinculada a la ermita de Santa María de Gracia, si no desde el inicio de la existencia de la última, sí desde hace un siglo.

		oct.20 ¹²⁸
		1575 10.Resp. 51, p. 420. dic.11
	<i>Santiago: proyecto - Cofr. Sta. Caridad</i> ¹²⁹	1537 1. Leg.6079,n.5,f.242. oct.25
	S. Sebastián -Concejo	1510 1. Leg.6076,n.20b,f.301. myo.
		R.1536*** jul.5 R.1536** oct.24 1537 1. Leg.6079,n.5,f.247. oct.20
		1537 1. Leg.6079,n.11,f.174v. nov.4 ¹³⁰ 1575 10.Resp. 51, p. 418. dic.11
Saceruela	Iglesia en Valdemanco, aldea de Saceruela ¿Ermita antes de 1565? ¹³¹	R.1565 1575 10.Resp. 21, p. 449.

¹²⁸ Se señala que la ermita de San Mateo está dentro de la villa de Puertollano.

¹²⁹ El inventario de los bienes raíces de la cofradía de la Santa Caridad de Puertollano, recogido en la visita de 1537, incluye unas casas dentro de la villa que tiene donadas cierta mujer (mientras está viva, mora en ellas) con la condición de que en ellas se haga una ermita dedicada a Santiago, donde los hermanos del cabildo le dirán oficios y misa de réquiem cada año. No parece que la ermita se construyera: las “Relaciones” de Puertollano de 1575 no citan ninguna ermita dedicada al apóstol y, en cambio, informan de que la única capilla existente en la iglesia parroquial es “de la cofradía de la Caridad y de la vocacion de señor Santiago” (resp. 48, p. 418); el cabildo siguió ejerciendo su culto en torno al altar de Santiago en la iglesia mayor, o bien a raíz de aquella donación pudo preparar una capilla específica para una imagen preexistente.

¹³⁰ Se trata de una referencia indirecta incluida en la visita al priorazgo de Santa María de Fuencaliente: entre sus posesiones figuran viñas en Puertollano, y una de ellas “la tiene la fabrica de Sant Sebastian”.

¹³¹ Se dice en las “Relaciones” de Saceruela que en esta aldea “no solia haber iglesia y de diez años a esta parte la hay, se dice misa todos los domingos e fiestas de guardar”. No queda claro si lo que hay a partir de 1565 son funciones parroquiales asumidas por ermita anterior (como ocurre en tantos otros casos) o bien desde esa fecha existe un templo de nueva creación.

	Calvario - Cofradía Vera Cruz	1575 dic.2	10.Resp. 51, p. 453.
	En proyecto: San Gregorio Nacianceno	1575	10.Resp. 51, p. 449.
	Santa Lucía	1575 dic.2	10.Resp. 51, p. 452.
	San Sebastián	1575 dic.2	10.Resp. 51, p. 452.
Santa Cruz de Mudela	San Marcos - Cofradía Dentro de la villa	1576 en.21	10.Resp. 52, p. 463.
	Santa María de Las Virtudes - Cofradía A 1 legua de la villa	R.1499** ag.4 R.1501*** sep.9 1502 en.5	1. Leg.6075,n.23,f.37.
		R.1502* en.5 R.1505** dic.15 R.1509*** sep.8 1509 nov.8	1. Leg.6076,n.6,f.60.
		1576 en.21	10.Resp. 51, p. 463.
	San Nicasio - Concejo Dentro de la villa	1509 nov.8	1. Leg.6076,n.6,f.62.
		1537 ag.23	1. Leg.6079,n.7,f.72.
	1576 en.21	10.Resp. 52, p. 463.	
	San Sebastián - Cofr.	R.1499**	

	Dentro de la villa	ag.4 R.1501*** feb.15 1502 1. Leg.6075,n.23,f.32. en.5 R.1502* en.5 R.1504** nov.17 R.1505** dic.11 R.1509*** en.20 1509 1. Leg.6076,n.6,f.56. nov.8 R.1535** R.1536** R.1537*** en.23 1537 1. Leg.6079,n.7,f.82v. ag.20 1576 10.Resp. 52, p. 463. en.21
Tirteafuera (Lugar de Almodóvar)	Calvario Junto a la aldea	1575 10.Resp. 51, p. 509. dic.5
	S. Sebastián - Concejo En las afueras de la aldea (a 1/6 de legua)	R.1501*** ag.2 1502 1. Leg.6110,n.9,f.61. mzo.8 1510 1. Leg.6076,n.25,f.80v. myo. 1575 10.Resp. 51, p. 509. dic.5
Torralba	S. Bartolomé - Cofradía	1496 4. Carp.469, núm.372 bis. jul.19 ¹³²

¹³² *Vid.* la nota correspondiente a la misma fecha a propósito de la cofradía de San Bartolomé de Torralba.

	R.1500	
	R.1501***	
	sep.26	
	1502	1. Leg.6075,n.30,f.210.
	feb.3	
	1510	1. Leg.6076,n.14,f.209v.
	feb.	
	1539	1. Leg.6079,n.23,f.122.
	en.4	
Sta. María La Blanca	d.1541	
Erm. desde la pérdida de su carácter parroquial ¹³³		
Santa María de La Concepción - Cofradía	R.1493*	
Erm. en construcción 1502	mzo.16	
	R.1500***	
	dic.20	
	1502	1. Leg.6075,n.30,f.204
	feb.4	
	1510	1. Leg.6076,n.14,f.203.
	feb.	
	R.1534*	
	1539	1. Leg.6079,n.23,f.121v.
	en.4 ¹³⁴	
S. Sebastián - Cofradía	1502	1. Leg.6075,n.30,f.211.
Erm.: proyecto inmediato de la cofradía en 1502	feb.3	
Todavía en construcción en 1534 y 1539	R.1534*	
	1539	1. Leg.6079,n.23,f.120v.
	en.	
	1549	1. Leg.6080,n.9,f.9.

¹³³ I. Hervás y Buendía: *Ob. cit.*, pp. 442-443.

¹³⁴ Véase la nota correspondiente a la iglesia mayor de Torralba para este año, cuando se está planteando trasladarla a la ermita de la Concepción, “ques dentro de la villa” y que debe de estar situada en un lugar muy céntrico, a tenor del debate suscitado en el pueblo, y a juzgar por el dato de que linda con las casas del hospital de San Pedro.

		oct.10	
		1549	1. Leg.6080,n.9,f.9.
		oct.10 ¹³⁵	
Valdepeñas	¿San Andrés? - Cofradía ¹³⁶	1501	8. F.85.
	San Andrés - Cofradía	R.1534* oct.9	
		1537	1. Leg.6079,n.9,f.145.
		ag.29 ¹³⁷	
	San Marcos - Cofradía	R.1534* R.1535*** abr.25	
		R.1536*** abr.25	
		R.1537*** abr.25	
		1537	1. Leg.6079,n.9,f.118
		sep.2 ¹³⁸	
	Sta.Mª Magdalena -Cofr.	R.1534* R.1536*** jul.22	
		R.1537 jul.22	
		1537	1. Leg.6079,n.9,f.149.

¹³⁵ En este momento la ermita no ha sido cubierta todavía; se señala que hace mucho que está “tapiada y por cubrir”.

¹³⁶ Véase la nota relativa a la cofradía de San Andrés en Valdepeñas en 1501.

¹³⁷ La ermita se encuentra bien guarnecida en ornamentos y objetos de culto, y también el edificio presenta un estado satisfactorio; los visitantes de 1534 habían mandado a los cofrades poner un brocal en el pozo, y los de 1537 sólo ordenan enlucir cierta parte del interior porque la pared se ha descostrado. Así, es presumible la existencia del santuario con bastante anterioridad a 1534, cuando había dado tiempo ya a completar la construcción.

¹³⁸ En esta visita se hace referencia al mandamiento que los cofrades recibieron de los anteriores visitantes (1534) acerca de la ermita, una obra importante ya que se trata de cubrir gran parte del santuario, así como enlucirlo por dentro con yeso, etc. Por lo tanto, en 1534 ya existe esta ermita que no aparece como levantada hace poco tiempo, sino como deteriorada para entonces.

	sep.6 ¹³⁹
S. Nicasio - Cofradía	R.1495* myo.22 R.1501*** oct.12 1502 1. Leg.6075,n.24,f.65. en.14
	R.1502* en.14 R.1509*** oct.12 1509 1. Leg.6076,n.7,117v. nov.23
Nra. Sra. de Las Aberturas - Cofradía	R.1534* oct.11 R.1537*** ag.29 1537 1. Leg.6079,n.9,f.121. sep.1 ¹⁴⁰
Santiago - Cofradía	R.1493* mzo.2 1495 1. Leg.6109,n.37,f.121. myo.22
S.Sebastián - Cofr.	R.1493* mzo.3 R.1494*** 1495 1. Leg.6109,n.37,f.123v myo.22
	R.1495* myo.22 R.1501*** en.25 1502 1. Leg.6075,n.24,f.69v. en.14

¹³⁹ Situada “junto a” la villa.

¹⁴⁰ En 1537, la ermita está “toda deshecha”; sólo sus paredes se mantienen en pie porque los cofrades le quitaron tejado y maderas con el fin de hacerla de nuevo. Por lo tanto, la existencia del santuario no es reciente ahora y tampoco debía de serlo cuando fue visitado en 1534.

		R.1502* en.14 R.1509*** en.20 1509 1. Leg.6076,n.7,f.115. nov.23
Valenzuela	San Agustín - Cofr.	1524 1. Leg.6080,n.4,f.46. sep.3 ¹⁴¹
		R.1538-39* R.1549** 1549 1. Leg.6080,n.4,f.11. nov.29
		1575- 1579 ¹⁴² 10.Resp. 51, p. 554. feb.10
	Sta.Mª Cabeza de los Santos -Concejo	R.vta.ant. 1549 1. Leg.6080,n.4,f.28. dic.1
	Santa María de La Nava - Cofradía	R.1500*** feb.13 R.1502*** feb.3 1502 1. Leg.6075,n.31,f.319. mzo.22
		1510 1. Leg.6076,n.23,f.330. mzo.
		1539 1. Leg.6079,n.22,f.85. en.20
		R.1538-39* R.1549*** nov.3

¹⁴¹ Véanse las notas correspondientes a la misma fecha para la cofradía de San Agustín y para la iglesia de San Bartolomé de Valenzuela.

¹⁴² Comenzaron a redactarse las respuestas el 20 de diciembre de 1575, pero fueron terminadas el 10 de febrero de 1579 porque había muerto uno de los dos redactores.

		1549 1. Leg.6080,n.4,f.89. nov.29 ¹⁴³
	(Nra.Sra.de la Nava)	1575- 1579 10.Resp. 51, p. 554. feb.10
	Santiago de Marciel - Cofradía En la dehesa de Valdelope, tmo. Aldea del Rey, a 1 legua de Valenzuela	1510 1. Leg.6076,n.23,f.331v. mzo.
	(Santiago de Villamar - Cofr.) Desaparecidas cofr. y erm. en 1575-1579	R.aa.pp. ¹⁴⁴ 1575- 1579 10.Resp. 51, p. 554. feb.10
Villamayor	San Benito	1537 1. Leg.6079,n.1,f.63v. nov.12 ¹⁴⁵
	San Miguel - Concejo	R.1534-35* 1537 1. Leg.6079,n.1,f.35v. nov.8 ¹⁴⁶
	S.Sebastián -Concejo	R.1535** en.15 1537 1. Leg.6079,n.1,f.73. nov.8 ¹⁴⁷

¹⁴³ En esta ocasión se anota que la ermita está junto a la villa.

¹⁴⁴ R.aa.pp.: referencia a años pasados, fecha indeterminada. Se indica en las “Relaciones” que los de Valenzuela tenían preeminencia en esta ermita, iban a ella en procesión, celebraban misa y vísperas y existía una cofradía, pero cuando esto se escribe todo ello pertenece al pasado y de la derruida ermita no quedan sino las paredes.

¹⁴⁵ Una de las tierras que integran las posesiones del curazgo de la iglesia de Villamayor está en el “camino de sant benito”.

¹⁴⁶ Situada esta ermita dentro de la villa.

¹⁴⁷ Aparte de la referencia a la visita anterior de 1535, la mayor antigüedad de esta ermita se deduce del hecho de que en 1537 está “muy mal Reparada e cayda”, aunque en este tiempo el concejo ha comenzado ya las obras necesarias.

Villarrubia ¹⁴⁸	S. Antón - Cofradía	R.1495* 1502 1.Leg.6075,n.28,f.173. en.27
		1510 1. Leg.6076,n.26,f.291. ag.
	San Cristóbal Fuera de la villa, en un cerro	1575 10.Resp. 51, p. 610. dic.12
	San Juan - Cofr. Dentro de la villa	R.1538-39* R.1549*** jul.1 1549 1. Leg.6080,n.3,f.53. oct.26
		1575 10.Resp. 51, p. 610. dic.12
	San Marcos - Concejo	1549 1. Leg.6080,n.3,f.37v. oct.26
	Santa María La Mayor - Concejo-H	1510 1. Leg.6076,n.26,f.286. jul.
	Sta.María del Monte -1549 Concejo	1. Leg.6080,n.3,f.37v. oct.26
	Sta.M ^a del Pilar - Comendador Fdación. muy reciente en 1539 ¹⁴⁹	1539 1. Leg.6080,n.1,f.234v. feb.20
		R.1539* feb.20 1549 1. Leg.6080,n.3,f.19v. oct.25
Derruida en la década	1575 10.Resp. 51, p. 610.	

¹⁴⁸ Véase lo referente a las ermitas de San Antón, Santa María de La Vega y San Sebastián de Villarrubia en las notas añadidas a la reseña de las cofradías homónimas.

¹⁴⁹ Se trataba de una antigua mezquita (“que solía ser jeme de los moros”); frey don Sancho Cabrero, el actual comendador, la convirtió en ermita bajo la advocación de Santa María del Pilar. Se encuentra dentro de la villa, en la calle de la Corredera. El comendador hace cantar la Salve en ella todos los sábados.

de 1550 ¹⁵⁰	dic.12	
Nra.Sra.del Rosario Dentro de la villa	1575 dic.12	10.Resp. 51, p. 610.
Santa María de La Sierra - Concejo	1510 ag.	1. Leg.6076,n.29,f.296.
(Santa M ^a de La Sierra- Rector igl.Villarrubia) (freile calatravo)	R.1534* sep.6 1539 feb.19	1. Leg.6079,n.26,f.429.
(Sta.M ^a de La Sierra- Comendador)	1549 oct.26 ¹⁵¹	1. Leg.6080,n.3,f.37v.
(Nra.Sra.de La Sierra- Señor ¹⁵²)	1575 dic.12	10.Resp. 51, p. 610.
Santa María de La Vega - Cofradía	R.1495* 1502 en.27	1. Leg.6075,n.28,f.173.
(Santa María de La Vega - Concejo)	1510 ag.	1. Leg.6076,n.29,f.304v.
	1549 oct.25	1. Leg.6080,n.3,f.3.
S. Sebastián-H-Concejo	R.1491*	

¹⁵⁰ La mandó derribar don Diego de Sarmiento, primer conde de Salinas que fue señor de Villarrubia; había comprado la villa al monarca en 1551, y para el momento de escribirse las “Relaciones”, 1575, ya es su nieto el actual señor, y ya están enterrados en la iglesia mayor don Diego y su hijo. Si se trata de una tercera generación hacia atrás, entre 1575 y 1551, es lógico pensar que aquella acción de derribar la ermita de Nuestra Señora del Pilar se inscriba en la década de 1550, durante los primeros años del nuevo señorío.

¹⁵¹ Los visitantes de 1549 reseñan que desde que el comendador tiene la administración de la ermita, la ha reparado y arreglado muy bien a su costa; la relación de las nuevas dependencias añadidas a la ermita es tan amplia que hay que pensar que la nueva situación de la ermita bajo la tutela del titular de la encomienda de Villarrubia se ha producido hace ya varios años.

¹⁵² Al menos, en el momento de redactarse las “Relaciones” un “don Francisco” tiene la preeminencia de elegir el mayordomo de la ermita y tomarle cuenta, si es que no posee el propio santuario (resp. 46, p. 609). Debe de tratarse de don Francisco de Benavides, quien tiene también entonces la casa y las tierras de Xetar, cerca de la ermita (resp. 25, p. 601).

	Dentro de la villa	1493 1. Leg.6075,n.19,f.304. mzo.12
	(S. Sebastián -Cofr.)	R.1495* 1502 1. Leg.6075,n.28,f.173. en.27
		1510 1. Leg.6076,n.26,f.293. ag.
		1539 1. Leg.6079,n.26,f.436. feb.20
	(S.Sebastián -Cofr. S.Sebastián y S.Antón)	R.últ.vta.* 1549 1. Leg.6080,n.3,f.5. oct.25
	(S. Sebastián)	1575 10.Resp. 51, p. 610. Dic.12
	S. Servante (Sernante, Selvante,¿Servando?) - Concejo (Sierra de San Servante, a 1 legua de Villarrubia)	R.1499** feb.1 1502 1. Leg.6075,n.29,f.178. en.27
		1510 1. Leg.6076,n.26,f.289. ag.
		1575 10.Resp. 51, p. 610. dic.12
El Viso	San Andrés - Cofradía	R.1499** ag.31 R.1501*** dic.1 1502 1. Leg.6075,n.22,f.22. en.1
		R.1505** dic.1 R.1508*** nov.30 1509 1. Leg.6075,n.5,f.30. oct.29
	S.Sebastián - Cofradía	R.1499** ag.1 R.1501***

en.21
1502 1. Leg.6075,n.22,f.15.
en.1

1537 1. Leg.6079,n.6,f.7v.
ag.14

2. TIERRAS SEPTENTRIONALES

Tierras septentrionales: Iglesias parroquiales o mayores

LOCALIDAD	IGLESIA MAYOR ¹	AÑO	REFERENCIA DOCUMENTAL
-----------	----------------------------	-----	-----------------------

2.1. *Arcedianato de Guadalajara* *Arciprestazgo de Zorita*

Albalate	Santa María de Cubillas ²	1ª ½ s.XIII	13.Pp. 39, 52, 66-68, 135 ss.
----------	--------------------------------------	-------------	-------------------------------

¹Puesto que las iglesias parroquiales del partido de Zorita en general quedan fuera del terreno jurisdiccional de la Orden de Calatrava, las referencias que la documentación generada por dicha institución ofrece sobre aquéllas son siempre indirectas. El *Libro de Beneficios* del arzobispado de Toledo de 1501 sí las recoge. Las “iglesias” de lugares despoblados se han de entender como *testigos* de antiguos templos parroquiales; sus respectivos beneficios (excepcionalmente, incluso más de uno) todavía aparecen nominalmente adscritos a los mismos centros pero cuya renta se ha anejado a los de parroquias de villas cercanas. Al no poder especificar si funcionan todavía como ermitas (como parece ocurrir en ciertos casos) o simplemente se encuentran en desuso, se ha optado por integrar la referencia bajo este epígrafe, como memoria de una red parroquial anterior a 1501 (cuando el *Libro de Beneficios* del arzobispado de Toledo ofrece la relación completa de los mismos en los arciprestazgos que siguen). En realidad, el proceso de despoblamiento de los alfoques de Zorita y Almoguera se había iniciado ya en la segunda mitad del siglo XIV para continuar en el siglo siguiente hasta llegar a afectar a 25 lugares.- P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, pp.123-124; “La despoblación de La Golosa...”, pp.27-35.

² Localizados aproximadamente a un Kilómetro al oeste de Albalate, los restos de la iglesia de Santa María de Cubillas --partes del actual cementerio de Albalate-- se identifican como románicos, entre los más antiguos conservados en la comarca bajoalcarreña con relación a las primitivas iglesias.- P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p.139; J.R. LÓPEZ DE LOS MOZOS y T. NIETO TABERNÉ: “La iglesia románica de

	Iglesia mayor	1501	8. F.127v.
		1510	1. Leg.6108,n.2,f.208. dic.11
		1534	1. Leg.6108,n.5,f.154. sep.18
Aldovera	Iglesia mayor	1501	8. F.128.
Almonacid	Santo Domingo	1308	11.Doc.4 (Leg.1,Per-4), myo.27 pág.104. ³
		1481	1. Leg.6111,n.3,f.228v. feb.16 ⁴
		1501	8. F.127v.
Alocén	Iglesia mayor	1501	1. F.130.
Anguix	Iglesia mayor		Antes de la despoblación.
Despoblado: segunda mitad s.XV ⁶	¿San Vicente? ⁵	1501	8. F.131. (anejados su benef. curado y su medio préstamo al arciprestazgo)

Santa María de La Golosa”. *Tres estudios sobre La Golosa (1391-1991)*. Berninches, 1991, p. 69. Lo cierto es que en 1534 aparece documentada como ermita; si fue la primitiva iglesia parroquial de Albalate, desconocemos cuándo perdió esa condición. Cfr. *Relaciones Topográficas* de Zorita.- M.H.E., tomo XLII, pp. 114 y 124. La ermita es estudiada en *El románico en Guadalajara* como la antigua iglesia de Albalate de Zorita, y datado su estilo como románico de transición del siglo XIII; al parecer, aún antes de su conclusión se añadió una segunda nave a la primitiva nave única.

³ Se trata de un cambio de tierras *pro anima* entre un hombre bueno de la localidad y la iglesia parroquial. Véase la referencia en P. Ballesteros: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, pp. 151-152, n. 12.

⁴ Se trata del traslado del testamento de Juan Fernández de Almonacid, racionero de la iglesia mayor de Sevilla, firmado por el escribano en Almonacid el 1 de agosto de 1487.

⁵ Es la advocación de una ermita localizada en Anguix en 1518. Vid. Auñón, “ermita”.

⁶ Auñón consiguió en censo perpetuo el término de Anguix.- P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, pp. 112 y 123-124.

		de Zorita)
Auñón	Iglesia mayor	c.1488 ⁷ 1501 8. F.130v. 1518 1. Leg.6108,n.4,f.129. abr.3
Berninches	Santa María	1393 ⁸ 1453 ⁹ 1501 1. F.130. 1518 1. Leg.6108,n.4,f.136. abr.10 1518 1. Leg.6113,n.10. abr.10
La Bujeda Despoblado: décadas centrales s.XV ¹⁰	Iglesia mayor	Ss.XII 13. P.52. -XIII Antes de meds. del s. XV. ¿1462 (dependiente de Almonacid) ¹¹ ?

⁷ En torno a este año se concedían indulgencias a quienes acudieran a la iglesia parroquial en ciertos días.- W.A. CHRISTIAN: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1991, p. 178.

⁸ En este año se dio solución al pleito que mantenía la iglesia de Berninches contra los racioneros de la catedral de Toledo a propósito de los diezmos del despoblado de La Golosa, que dos años antes se había integrado en el concejo de Berninches; efectivamente, en 1393 se decidió que la iglesia de La Golosa fuera “adegaña” de la de Berninches.- P. BALLESTEROS: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, pp. 208-209. A pesar de que el mismo litigio rebrotó en 1453 y en el siglo XVI, el curato de la iglesia de La Golosa aparece como anexo al de Berninches en la relación de beneficios del arzobispado de Toledo de 1501.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ IDEM: “La despoblación de La Golosa...”, p.32.

¹¹ De 1462 es la sentencia maestral que atribuyó al concejo de Almonacid el aprovechamiento de La Bujeda, frente a las pretensiones de Illana.- P. BALLESTEROS: “La despoblación de La Golosa...”, p.32. El pleito no se refiere, como en otras ocasiones, a los diezmos del lugar despoblado, pero se debate en general la dependencia de la antigua localidad y de sus tierras, que incluiría la renta eclesiástica. Sin embargo, en el *Libro de Beneficios* de 1501 el curato de La Bujeda está anejado al de Yebra.

		1501 8. F.128. (Anejo su benef. curado al de Yebra)
Cabanillas (Tnos. Almonacid y Albalate) Despoblado: 3er 1/4 s. XIV ¹²	¿Iglesia?	Antes de 1369.
El Collado (Tno. Berninches) Despoblado: décadas centrales s.XV ¹⁴	Iglesia mayor ¿Santa María?	Ss.XII 13. P. 52. -XIII ¹³ Antes de 1450 ¹⁵ .
La Común (Tno. Pastrana) Despoblado: antes de 1425 ¹⁶	¿Iglesia? (¿advocación de un santo?)	Antes de 1425.
Conchuela (de Zorita) Despoblado: en torno	Iglesia	Antes de 1371 1384 ¹⁷

¹² En septiembre de 1369 el maestre don Pedro Muñiz cedió al concejo de Almonacid la “casería” y tierras de Cabanillas, que antes de ese momento fue un núcleo de población con cierta entidad, a cambio de un censo anual de 300 fanegas de pan. Sólo dos meses más tarde el concejo de Albalate conseguía ver reconocidos derechos de explotación de la mitad de aquellas tierras. En 1494 tenían derechos sobre sus montes tanto Almonacid como Albalate. Se ignora si la iglesia que debió de tener el lugar perduró después como ermita.- Ibidem, p. 30; F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO; M^a T. SANTOS CARRASCOSA; M^a A. YUSTE MARTÍNEZ: “Catálogo del Archivo Municipal de Almonacid de Zorita (Guadalajara), siglos XIII-XIX”. *Wad Al-Hayara* (1981), núm. 8, p. 107, docs. 13 y 14. Según la relación de beneficios de 1501, no se conservó el beneficio curado como anejado a otra iglesia.

¹³ Esta iglesia es citada en *El románico en Guadalajara* entre los restos de edificios románicos arruinados, localizados en despoblados actuales.

¹⁴ En 1450 el maestre don Pedro Girón vendió el término de El Collado al concejo de Berninches.- P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: “La despoblación de La Golosa...”, p. 32.

¹⁵ Vid. la nota correspondiente a esta misma iglesia citada como ermita.

¹⁶ Ibidem, pp. 31-32.

¹⁷ De esta fecha es la resolución de un pleito entre las dos iglesias de Valdeconcha y Fuentelencina motivado por la exigencia de los diezmos del despoblado de Conchuela, que se resolvió a favor de Fuentelencina.- P. BALLESTEROS: *Aproximación histórica a La Alcarria*

a 1371 ¹⁸		(dependiente; disputada)
		1501 8. F.131. (anejo su benef. curado al de Valdeconcha)
Escariche	Iglesia mayor	1501 8. F.128v. 1510 1. Leg.6108,n.2,f.107v. nov.6
Escopete	Iglesia mayor (Asunción de Nuestra Señora ¹⁹)	Ss.XII 13. Pp. 95, 506. -XIII 1501 8. F.128v.
Fuentelencina	Iglesia mayor	1384 ²⁰ 1501 8. F.129v. 1518 1. Leg.6108,n.4,f.193. myo.1 1552 ²¹
La Golosa	Santa María ²²	¿D. fin s. XII ²³ ?

Baja, p. 208. De hecho, en el *Libro de Beneficios* del arzobispado de Toledo de 1501 el curato de Conchuela de Zorita aparece anejado al de Valdeconcha.

¹⁸ En 1371 el término de Conchuela fue cedido al concejo de Fuentelencina por el maestro don Pedro Muñiz.- IDEM: “La despoblación de La Golosa...”, p. 30.

¹⁹ La advocación es la indicada en la reseña realizada en *El románico en Guadalajara*. Es la actual titulación de esta iglesia románica.

²⁰ Vid. iglesia de Conchuela de Zorita en el mismo año.

²¹ Durante la visita parroquial de este año a la iglesia de Fuentelencina fue ordenado retirar del culto ciertas reliquias guardadas en el templo.- W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 208.

²² Para la identificación de la dedicación de esta iglesia nos basamos en la que actualmente conserva. El despoblado de La Golosa se localiza, según P. Ballesteros, <<en el actual término de Berninches, en la parte alta del arroyo de La Golosa, en el paraje denominado “Ermita de Santa María de La Golosa”>>.- “La despoblación de La Golosa ...”, p. 29. Se acepta que la advocación que ha pervivido hasta la actualidad en esta ermita de la que quedan hoy sólo sus dos terceras partes en el despoblado es la que tuvo como iglesia parroquial inicialmente.-

Despoblado: última
década s.XIV²⁴

Antes de 1391

1393²⁵
(anejada a Berninches; disputada)

1453²⁶
(anejada a Berninches; disputada)

1501 8. F.130.
(anejo su benef. curado al de
Berninches)

Hontoba

Iglesia mayor
(San Pedro²⁷)

S.XIII 13. Pp. 38 ss., 319 ss.

J.R. LÓPEZ DE LOS MOZOS y T. NIETO TABERNÉ: “La iglesia románica de Santa María de La Golosa”. *Tres estudios sobre La Golosa (1391-1991)*. Berninches, 1991, pp. 69-85.

²³ Tanto los restos actuales de la iglesia como los descritos en 1906 por Juan Catalina García revelan que todos sus elementos son románicos, sin mezcla alguna de los ojivales. Es cierto que no existe constancia expresa de la existencia de La Golosa como aldea de Almoguera cuando esta villa y su término pasaron a manos calatravas en 1175 (no se menciona en la relación de los doce lugares que presumiblemente integraban ya el alfoz de Almoguera: E. Rodríguez Picavea: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana*, p. 137). A pesar de ello, J.R. López de los Mozos y T. Nieto Taberné rechazan la posibilidad de que se trate de una obra románica arcaizante (como en el caso del la iglesia del castillo de Zorita, fechada por L. Olmo Enciso en los primeros años del siglo XIII), por lo que habría sido construida en la segunda mitad o el final del siglo XII.- “La iglesia románica de Santa María de La Golosa”, p. 70.

Por otra parte, el estudio de los materiales cerámicos encontrados en el lugar, producto de un primera aproximación arqueológica, también parece apuntar a la existencia de la población desde el siglo XII.- A. M^a DÍAZ LEÓN; M. GÓMEZ BRAVO; M^a I. MARTÍNEZ MARÍN: “Aproximación al estudio arqueológico del yacimiento de La Golosa (Berninches, Guadalajara)”, en *Tres estudios sobre La Golosa (1391-1991)*. Berninches, 1991, p. 62. En *El románico en Guadalajara* únicamente es citada la iglesia entre los restos de edificios románicos arruinados situados en despoblados y descampados actuales.

²⁴ En 1391 los últimos moradores de la aldea pasaron a pertenecer al concejo de Berninches.- P. BALLESTEROS: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p. 123; “La despoblación de La Golosa...”, p.9 ss.

²⁵ Vid. la iglesia de Berninches en 1393.

²⁶ Idem.

²⁷ La advocación es la actual de esta iglesia parroquial románica, tipificada como exponente de un románico rural del siglo XIII.- *El románico en Guadalajara*, p. 319.

	Ampliación	F.XIV 13. Pp. 55, 319. -pr.XV ²⁸
		1501 1. F.129.
		1510 1. Leg.6108,n.2,f.99. nov.3
		1518 1. Leg.6108,n.4,f.274v. myo.20
Hueva	Iglesia mayor	1501 8. F.129.
		R.pr. 2. Pleito 1588, f.168. s.XVI 1819 ag.17
Illana	Santa María	1428 4. Carp.467,n.307.Illana. myo.10
		1501 8. F.127v.
		R.pr. 2. Pleito 1588, f.168. s.XVI 1819 ag.17
		1510 1. Leg.6108,n.2,f.219v. dic.16
Moratilla	Iglesia mayor	ss.XII 13.Pp. 55, 508 ss. -XIII
		1501 8. F.129.
		R.pr. 2. Pleito 1588, f.168. s.XVI 1819 ag.17

²⁸ Según el estudio citado, la iglesia fue por entonces ampliada en planta por el sistema de adosar dos naves laterales a la primitiva nave única; además, fue elevada la cubierta buscando una mayor iluminación y nuevos espacios para decorar (artesonado mudéjar) y se adosó una capilla en el muro sur, al lado de la epístola. Todo ello resulta indicativo del incremento demográfico experimentado en la población.

Olivar	Iglesia mayor	1501	8. F.1130.
Pastrana	Iglesia mayor	1401	4. Carp. 466, núm.282. oct.18 ²⁹
		1501	8. F.131v.
		1510	1. Leg.6108,n.2,f.18. oct.11
	Santa María	1536	11.Doc.55 (Per MOD-5), jul.3 p.122.
El Quadrón (Tno. Auñón) Despoblado: al menos en últ.década s.XV ³¹	¿Santa Ana? ³⁰	Antes de la últ. década s. XV.	
Sayatón	Iglesia mayor	1501	8. F.131.
Seber Despoblado: segunda mitad s.XV	Iglesia mayor	Antes de 1471 ³² (1471: dependiente de Pastrana)	
		1501	8. F.129. (anejos su benef. curado y un préstamo al benef. curado de Escopete)
Valdeconcha	Iglesia mayor	1384 ³³	

²⁹ Reunión capitular del maestro y una serie de freiles en esta iglesia.

³⁰ En el término de Auñón existió el lugar de El Quadrón, sobre el arroyo Valdelagua; es localizado en el paraje llamado “Torre de *Santa Ana*”, según P. Ballesteros (“La despoblación de La Golosa...”, p. 29). La advocación de la santa, madre de la Virgen María, tan frecuente en la Edad Media, sugiere la existencia de una ermita a ella dedicada en dicho lugar, quizá antigua iglesia parroquial, si bien carecemos de datos que confirmen esta hipótesis.

³¹ En 1493 El Quadrón estaba reducido ya a un término que aprovechaban los vecinos de Pastrana a cambio de un censo.- P. BALLESTEROS: “La despoblación de La Golosa...”, p. 32.

³² Es la fecha en que el concejo de Pastrana compra el caserío de Seber.- *Ibidem*, p. 32. En fechas posteriores debió de transferirse a Escopete o bien quedar sólo unida a la iglesia de Escopete la renta de la de Seber por acuerdo con Pastrana.

³³ Vid. iglesia de Conchuela de Zorita en 1384.

		1501	8. F.131.
			R.f.XV 2. Pleito 1588, f.167. -pr.XVI (antes de 1508) ³⁴ 1819 ag.17
		1518	1. Leg.6108,n.4,f.77v. mzo.28
(Vállaga de Pozuelo)	Iglesia mayor	1245	3. Concr. 1245, p.79. myo.7
Vállaga Despoblado: décadas centrales s.XV ³⁵	Iglesia mayor	Hasta 1456 (1456:depend.de Illana)	
		1501	8. F.128. (anejado su benef. curado al de Illana)
Villamayor Despoblado: décadas centrales s.XV ³⁶	Iglesia mayor	Hasta mediados del s.XV.	
		1501	8. F.128v. (anejado su benef. curado al de Yebra)
Yebra	Iglesia mayor	1501	8. F.128.
		1510	1. Leg.6108,n.2,f.117v. nov.15
		1518	1. Leg.6108,n.4,f.346v.

³⁴ Se trata de la referencia al testimonio de un clérigo de Valdeconcha, presentado por el arzobispado de Toledo contra la Orden durante el pleito que concluyó en 1588. No aparece la fecha en que el prelado litigante adujo éste y otros testimonios, pero el testigo alude a que todavía la Orden de Calatrava no había obtenido de Julio II la bula que permitía a aquélla la institución de freiles como párrocos sin intervención alguna de los prelados. Esta bula fue dada en 1508. Por otro lado, puesto que el testigo se está refiriendo a cierto hecho ocurrido hace unos 60 años, según dice, su testimonio debe de datar de 1567 al menos, algo que no es extraño aunque el litigio concluyera en 1588, dado el alargamiento de los pleitos jurisdiccionales.

³⁵ En 1456 el maestre vendió el término de Vállaga al concejo de Illana.- P. BALLESTEROS: "La despoblación de La Golosa ...", p.32.

³⁶ *Ibidem*, p.32.

		myo.27	
Zorita	Iglesia mayor	1148 abr.16	Bula de Eugenio III ³⁷
		1161 feb.25	Bula Alejandro III ³⁸
		1187 myo.16	Bula de Urbano III ³⁹ .
		1192 jun.6	Bula Celestino III ⁴⁰
	San Juan y San Miguel ⁴¹	1238	3. Concr.1245, p.80.
		1455 jul.6	11.Doc.32 (Leg.1,Per-30), p.113. ⁴²
	San Pedro	1 ^a ½ s. XIII ⁴³ .	

³⁷ Confirmación de la inclusión de esta iglesia en la jurisdicción eclesiástica de Toledo.- J.F. RIVERA RECIO: *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, vol. I. Roma, 1966, p. 81.

³⁸ Confirmación de la concesión anterior a la iglesia de Toledo.- J.F. RIVERA RECIO: *Ob. cit.*, p. 81.

³⁹ Confirmación de las concesiones papales anteriores (Eugenio III, 1148; Alejandro III, 1161) a la iglesia de Toledo.- J.F. RIVERA RECIO: *Ob. cit.*, p. 81; Publ. D. MANSILLA: *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*. Roma, 1955, doc. n° 126, p. 153.

⁴⁰ Confirmación de las concesiones papales anteriores (Eugenio III, 1148; Alejandro III, 1161; Urbano III, 1187) a la iglesia de Toledo.- J.F. RIVERA RECIO: *Ob. cit.*, p. 81; publ. D. MANSILLA: *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*. Roma, 1955, doc. n° 127, p. 156.

⁴¹ En "Relaciones" de Zorita.- M.H.E., tomo XLIII, p. 162: descripción completa de elementos románicos: arco de medio punto de entrada, columna de capitel románico.- P. Ballesteros: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p. 140.

⁴² *Vid.* P. Ballesteros: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p. 153, n. 18.

⁴³ En consonancia con el desarrollo de toda la comarca o alfoques de Zorita y Almoguera desde los años finales del siglo XII y sobre todo desde el comienzo del XIII, la propia villa de Zorita (constreñida inicialmente entre las murallas del castillo y el río) también experimentó un auge que se tradujo en el crecimiento de un primitivo arrabal fuera del perímetro amurallado, que P. Ballesteros San José parece situar en las primeras décadas del siglo XIII. En el atrio de su iglesia de San Pedro se reunían durante todo este siglo y los dos siguientes el concejo de Zorita

del Arrabal	1400	11.Doc.20(Leg.1, Per-20), mzo.25 p.109.
Sta. M ^a del Campo ⁴⁴	1317 ⁴⁵	
Iglesia mayor (¿San Juan y San Miguel? ¿San Pedro?)	1501	8. F.127v.

y su Común.- *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, pp. 118-119; “La despoblación de La Golosa...”, pp. 22-23. Este último dato y la opinión de J. Catalina García de que el arrabal debió de albergar un contingente de población superior al de la propia villa hacen concebir la hipótesis de que dicha iglesia de San Pedro rivalizara pronto con el anterior templo del núcleo inicial y desempeñara también el papel de iglesia parroquial de la localidad.

⁴⁴ Esta iglesia corresponde a un segundo arrabal, posterior al de San Pedro, que se desarrolló al otro lado del Tajo gracias a la concentración de la actividad comercial en el lugar, en torno al puente que, según el privilegio confirmado por Fernando III en 1223, debían atravesar obligadamente todos los ganados y mercancías que atravesaran dicho río, junto con los puentes de Toledo y Alharilla. P. Ballesteros cifra su momento de auge en los primeros años del siglo XIV.- “La despoblación de La Golosa...”, p. 23.

El *Libro de Beneficios del arzobispado de Toledo* de 1501 no reseña sino la existencia de una parroquia; si la de Santa María del Campo y la de San Pedro llegaron a serlo, debieron de perder tal condición al compás de la decadencia de Zorita ocurrida durante los siglos XIV y XV.

Únicamente como hipótesis, quizá pueda relacionarse este terreno, el Campo de Santa María, con un topónimo hagiográfico documentado muy tempranamente, el “llano de Santa María” (*plana de sancta maria*) cuya mitad es entregada a los mozárabes aragoneses venidos a poblar Zorita, junto con el propio castillo, la mitad de su arrabal y otros términos. La concesión la realizó Alfonso VIII el 4 de marzo de 1156 en Toledo, al tiempo que otorgaba un fuero especial a los nuevos pobladores.- *Vid.* las referencias a este documento en Juan Catalina GARCÍA LÓPEZ: *La Alcarria en los dos primeros siglos de su Reconquista* (Discurso de ingreso en la R.A.H. leído el 27 de mayo de 1894). Guadalajara, 1973, pp. 42-43, n. 67; J. GONZÁLEZ: *Repoblación de Castilla La Nueva*, I, pp. 182-183; P. BALLESTEROS: *Aproximación histórica a la Alcarria Baja*, pp. 91-92.

⁴⁵ P. Ballesteros recoge el testimonio de J. Catalina García según el cual en 1317 se leyó en la iglesia de este arrabal de Santa María del Campo un mandamiento del arzobispo de Toledo.- *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p. 119.

2.2. *Arcedianato de Guadalajara*
Arciprestazgo de Almoguera

Albares	Iglesia mayor	1501	8. F.134.
		1510	1. Leg.6108,n.2,f.139. nov.19
		1518	1. Leg.6108,n.4,f.380v. jun.30
Almoguera	Iglesia mayor (¿Santa Cecilia? ⁴⁷)	1192	Bula Celestino III ⁴⁶ jun.6
		1238	3. Concr. 1245, p.80.
	Sta. Cecilia ⁴⁸	1346	12.Doc.21(D.M.-XXI) mzo.10 p. 238. ⁴⁹

⁴⁶ 1192, junio 6, San Pedro, Roma. Confirmación de la inclusión de esta iglesia en la jurisdicción de la iglesia de Toledo.- J.F. RIVERA RECIO: *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, vol. I. Roma, 1966, p. 81. Publ. D. MANSILLA: *La documentación pontificia hasta Inocencio III (925-1216)*. Roma, 1955, doc. n° 127, p. 156.

⁴⁷ La mayor antigüedad de la iglesia parroquial de Santa Cecilia podría deducirse de su precedencia y superior importancia con relación a la de San Juan, tal como aparecen descritas en el *Libro de Beneficios* de 1501 (fols. 132-132v). Sin embargo, en el siglo XIV al menos, el concejo se reunía tanto en una como en otra iglesia (vid. la referencias correspondientes a 1345 para San Juan y a 1346 para Santa Cecilia). Por otra parte, la preexistencia de Santa Cecilia parece verse avalada por el hecho de que esta iglesia estaba asociada al castillo de Almoguera, destruido a mediados del siglo XV.- P. BALLESTEROS: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p. 142. El binomio iglesia-castillo en los primeros tiempos de la repoblación se repite en otras ocasiones, dentro y fuera de la misma zona.

⁴⁸ Vid. curaciones en Almoguera: uso de agua en que se habían sumergido los huesos de San Cristóbal; tenuta por remedio de heridas y enfermedades de los ojos, u otras partes del cuerpo; también se bebe.- W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local*, p. 127. Hueso de San Cristóbal: una de las reliquias existentes en la iglesia de SANTA CECILIA: se encontraron bajo el altar mayor de la iglesia por revelación hecha a cierto sacerdote en torno a 1460. A ellas se recurría para impetrar la lluvia: procesiones de rogativas, y muy eficaces.- *Ibidem*, pp. 160-161.

		c.1460 ⁵⁰
		1501 8. F.132.
		1518 1. Leg.6108,n.4,f.459. jun.12
	San Juan	1322 12.Doc.13 (D.M.-XIII), sep.23 p.236. ⁵¹
		1345 myo.7 ⁵²
		1501 8. F.132.
Anos	Iglesia mayor	Antes de la despoblación.
Despoblado: segunda mitad s. XIV ⁵³		1501 8. F.133. (anejados sus benefs. curado, préstamo y medio préstamo al benef. curado de Brea)
Araduéniga	Iglesia mayor	Antes de la despoblación.
Despoblado: segunda		

⁴⁹ Vid. también R. MURILLO Y MURILLO: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, Apéndice documental, p.252, doc. núm. 39. El documento refleja la resolución de un pleito sostenido entre los pastores de la Mesta y el concejo de Almoguera, reunido a campana repicada en la iglesia de Santa Cecilia.

⁵⁰ En torno a este año fueron halladas una serie de reliquias --por revelación a un sacerdote-- bajo el altar mayor de la iglesia de Santa Cecilia.- W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 160; vid. pp. 127.

⁵¹ Vid. R. MURILLO Y MURILLO: *Ibidem*, Apéndice documental, p. 249, doc. núm. 26. En la iglesia de San Juan, Mondéjar reconoce ser aldea de Almoguera ante el alcalde del rey.

⁵² *Ibidem*, Apéndice documental, p. 251, doc. núm. 36. Reunido el concejo en la iglesia de San Juan, recibe la notificación de que Alfonso XI ha hecho entrega de Almoguera a la Orden de Calatrava el 4 de octubre de 1344.

⁵³ Su despoblación tendría relación con las primeras oleadas epidémicas subsiguientes a la crisis de 1348, al igual que la del resto de los pueblos del alfoz de Almoguera abandonados --salvo Valdeolmeña, despoblado en el siglo XVI-- según P. Ballesteros San José: "La despoblación de La Golosa...", p.33.

mitad s. XIV ⁵⁴		1501 8. F.134. (anejado su benef. curado al arciprestazgo de Almoguera)
Brea	Iglesia mayor	1501 8. F.133.
Conchuela (de Almoguera) Despoblado: segunda mitad s.XIV ⁵⁵	Iglesia mayor	Antes de la despoblación 1501 8. F.133v. (anejados el benef. curado y un préstamo al curato de Fuentenovilla)
Driebes (Lugar de la villa de Almoguera)	Iglesia mayor	1501 8. F.133. 1534 1. Leg.6108,n.5,f.73v. sep.5
Fuembellida Despoblado: segunda mitad s.XIV ⁵⁶	Iglesia mayor	Antes de la despoblación. 1501 8. F.133v. (anejado su benef. curado al de El Villar, arciprestazgo de Alcalá ⁵⁷)
Fuentelespino Despoblado: segunda mitad s.XIV ⁵⁸	Iglesia mayor	Antes de la despoblación. 1501 8. F.133v. (anejado su benef. curado al de El Villar, arciprestazgo de Alcalá)
Fuentenovilla	Iglesia mayor	R.1486*

⁵⁴ Aunque el *Libro de Beneficios* omite la indicación del despoblado para Araduéniga, creemos que ha de entenderse como tal: su beneficio está anejado al propio arciprestazgo de Almoguera; además, se dice expresamente que dicho beneficio corresponde a una ermita. Por su parte, P. Ballesteros incluye el abandono del lugar en el proceso que asoló la tierra de Almoguera durante las décadas de epidemia de la segunda mitad del siglo XIV.- *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p. 33.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ M^a L. GUADALUPE BERAZA: *Diezmos de la sede toledana y rentas de la mesa arzobispal (siglo XV)*. Salamanca, 1972, p. 102.

⁵⁸ P. BALLESTEROS: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p. 33.

		R.vta.ant.*
		1491 1. Leg.6108,n.1,f.23. ag.5 ⁵⁹
		1501 8. F.133v.
		1510 1. Leg.6108,n.2,f.131. nov.10
	San Blas	1510 1. Leg.6108,n.1,f.129. nov.10
Mazuecos	Iglesia mayor	1501 8. 132v.
		1510 1. Leg.6108,n.2,f.144v. nov.20 ⁶⁰
		1518 1. Leg.6108,n.4,f.452v. jun.6
El Pozo	Iglesia mayor (San Mateo ⁶²)	F.XIII 13. Pp.289 ss. ⁶¹
		1501 8. F.134.
		1518 1. Leg.6108,n.4,f.366v. myo.29
Santa Cruz	Santa Cruz,	Antes de la despoblación ⁶³ .

⁵⁹ Inserta en el mandamiento al concejo, la referencia a la iglesia mayor se limita a recordar la orden de los visitadores anteriores --incumplida, como todas las demás-- de pintar en la iglesia las imágenes de San Benito y San Bernardo.

⁶⁰ No se expresa la advocación de la iglesia, pero lo cierto es que el concejo celebra el día de San Juan (los oficiales concejiles se reúnen y “tienen bebidas”), aunque puede tratarse también de un voto ajeno a la titularidad parroquial o simplemente el modo de vivir esta fiesta que era muy popular y de obligatorio cumplimiento en la Iglesia (fol. 144v).

⁶¹ El estilo de esta iglesia es clasificado como románico-mudéjar del final del siglo XIII, con reformas y ampliaciones a partir del siglo XVI. Aunque algunos rasgos la adscriben al románico rural, modesto o popular, la construcción de su atrio porticado sigue la variante “culto” (*El románico en Guadalajara*, pp. 46-47).

⁶² Advocación actual según el estudio citado.

⁶³ P. Ballesteros San José sostiene que el surgimiento de la aldea de la Santa Cruz, como también Santa María de Cortes (cerca de Illana) tiene lugar “durante los siglos XII y XIII” a raíz

(Tno.Almoguera) Despoblado: 2ª mitad s. XIV ó princ. s.XV	¿El Cristo? ⁶⁴		
Valdaracete	Iglesia mayor	1501	8. F.133v.
Valdeolmeña Despoblado: desde 1501 al menos ⁶⁵	Iglesia mayor	Antes de la despoblación. 1501	8. F.133v. (anejados el benef. curado y el préstamo al curato de El Villar, arciprestazgo de Alcalá)
Vililla (Santiago de Vilillas ⁶⁶) Despoblado: segunda mitad s.XIV ⁶⁷	Iglesia mayor (¿Santiago?)	Antes de la despoblación. 1501	8. F.133. (anejado su benef. curado al arciprestazgo de Zorita)

de la existencia previa de sus respectivas iglesias.- *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p. 135.

⁶⁴ Vid. Santa Cruz en “ermitas”.

⁶⁵ P. Ballesteros acepta que su despoblación tuvo lugar más adelante, en la segunda mitad del siglo XVI (*Ibidem*, p.33). Sin embargo, el *Libro de Beneficios* de 1501 lo identifica ya entonces como despoblado. Hay que admitir que en este caso el texto puede resultar ambiguo, al citar Valdeolmeña conjuntamente con otras aldeas abandonadas del modo siguiente: “Valdeolmeña [epígrafe]. Ay un beneficio e un préstamo, e en fuenvellida otro beneficio, e en fuentelespino otro beneficio. Son despoblados todos” (¿podría referirse la última afirmación sólo a los dos últimos lugares?). Sin embargo, la frase que sigue, identificando la totalidad de estos beneficios como anejados a cierto curato --salvo el préstamo de Valdeolmeña-- y valorando su renta conjuntamente, indudablemente incluye a Valdeolmeña en la condición de despoblado: “... e poseelos [espacio en blanco] cura del villar e son a el anexos, valen todos syn el préstamo de Valdeolmeña 2.300”. La perduración de un préstamo en Valdeolmeña, fuera de lo habitual en los despoblados, a los que únicamente se suele vincular un beneficio, y su desmarcación como propiedad de otro personaje (“... vale el dicho préstamo que es del señor don ynigo 700”) puede indicar que el abandono del lugar ha ocurrido en fechas próximas a 1501.

⁶⁶ La aldea con este nombre debió de pasar a manos calatravas a la vez que Almoguera, en 1175, junto con otros once lugares.- E. RODRÍGUEZ-PICAVEA: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana*, p. 137.

⁶⁷ P. Ballesteros San José: “La despoblación de La Golosa...”, p.33.

2.3. *Arcedianato de Guadalajara*
Arciprestazgo de Hita

Cogolludo	Iglesia mayor (¿Santa María? ⁶⁸)	1238	3. Concr. 1245, p.80.
------------------	---	------	-----------------------

2.4. *Arcedianato de Toledo*
Arciprestazgo de Illescas

Alhóndiga	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
(Halgondiga)		1501	8. F.47
Borox	Santa María	1501	8. F.45v.
		1510	1. Leg.6108,n.2,f.9. ag.20

⁶⁸ En 1501 hay dos parroquias en Cogolludo, Santa María y San Pedro. La de Santa María parece ser más importante y más antigua: en ambas no existe sino un beneficio curado, pero su valor es más alto en la primera (supera los 12.000 mrs. en dinero) que en la segunda (10.000 mrs) y la iglesia de Santa María alberga cuatro importantes capellanías, frente a la única existente en San Pedro (*Libro de Beneficios*, fols. 122-122v).

		1534	1. Leg.6108,n.5,f.12. ag.17
Moratalaz Despoblado ¿s. XIV? ⁶⁹	Iglesia mayor		Antes de la despoblación. 1501 8. F.44-44v. (su benef. curado está anejado al de Esquivias; otros beneficios, en manos de diversas personas)
Pantoja	Iglesia mayor	1501	8. F. 45v.

2.5. *Arcedianato de Toledo* *Arciprestazgo de La Guardia*

Aceca ⁷⁰	Iglesia mayor	1238	3. Concr. 1245, p.80.
Bel ⁷¹	Iglesia mayor	1245	3. Concr. 1245, p.79.

⁶⁹ Aldea en un actual despoblado de Toledo, al noreste en el término de Illescas; durante todo el siglo XIII constituyó un núcleo de población (incluso es citada como *villa* en 1252), que no prosperó como tal. En el siglo XV la dehesa de Moratalaz sigue siendo la cabeza de la encomienda homónima a pesar de haber incorporado otras heredades; los comendadores tienen su casa en ella y algunas de sus rentas consisten en diezmos sobre el ganado y las labores, al final de la centuria.- E. RODRÍGUEZ-PICAVEA: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana*, pp. 107-108; E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, pp. 257-260.

⁷⁰ Pertenece al arciprestazgo de la Guardia según el *Libro de Beneficios* del arzobispado de Toledo de 1501 (fol. 36); sin embargo, el *Libro Becerro* de 1571 incluye Aceca en el arciprestazgo de Illescas.- M^a L. Guadalupe Beraza: *Ob. cit.*, p. 50.

⁷¹ Aldea cercana a Aceca, en la concordia de 1245 la iglesia de *Bel* queda asignada al arzobispo de Toledo, como también las de *Huerta* y *Nambroca* en el mismo arciprestazgo de La Guardia junto con la de *Vállaga de Pozuelo* en el arciprestazgo de Zorita. La iglesia de Bel no

Despoblado: ¿s. XIV? ⁷²		myo.7	
(Huerta)	Iglesia mayor	1245 myo.7	3. Concr. 1245, p.79.
Huerta de Valdecarábanos	San Nicolás	1501	8. F.36.
		1510 ag.17	1. Leg.6108,n.2,f.3v.
Nambroca	Iglesia mayor	1245 myo.7	3. Concr. 1245, p.79.
		1501	8. F.36v.

2.6. *Arcedianato de Toledo* *Arciprestazgo de Ocaña*

Ciruelos (Çeguiruelos)	Iglesia mayor Proyecto de ampliación	1499 ⁷³	
		1501	8. F.41.

aparece mencionada en el *Libro de Beneficios* de 1501; sí en el Libro *Becerro* de 1571 transcrito por M^a Luisa Guadalupe Beraza, donde las iglesias de Bel, La Torre y Villasequilla figuran como anejas al curato de Melgar.- *Ob. cit.*, p. 39. Sólo la de Villasequilla tiene este carácter respecto a Melgar en el *Libro de Beneficios*.

⁷² Sobre la evolución de la aldea de Bel, unida a la de Huerta de Valdecarábanos hasta 1288, momento a partir del cual debió de comenzar a decaer hasta quedar convertida en la dehesa (*Acecadebel*) integrada en la encomienda de Aceca, véase E. RODRÍGUEZ PICAVEA: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana*, pp. 113-114.

⁷³ E. SOLANO: *Ob. cit.*, p. 249.

2.7. *Arcedianato de Talavera* *Arciprestazgo de Maqueda*⁷⁴

El Carpio	Iglesia mayor	1501	8. F.78-78v.
Maqueda	San Pedro, parroquia	1098 ⁷⁵	

⁷⁴ En este arciprestazgo se incluyen lugares que pertenecieron a dos encomiendas de la Orden de Calatrava hasta las primeras décadas del siglo XIV.

En primer lugar, a la encomienda de Maqueda, constituida sobre posesiones que fueron adquiridas desde el final del siglo XII: Mendeño, 1183; **San Silvestre**, 1192; **Maqueda** y toda su tierra, 1201. Fueron completadas con otros lugares como Sotillo y Torrecilla. Rodríguez Picavea cita Maqueda como calatrava por última vez en 1316.- *La formación del feudalismo en la Meseta meridional castellana*, p. 126.

Y en segundo lugar a la encomienda del **hospital de Santa Olalla** o bailía de Carmena. El hospital fue donado a la Orden en 1205, y el maestre le cedió sus lugares en las zonas próximas: **Carmena** (la Orden compartía la heredad con el monasterio de San Vicente desde 1204), Ronda, **La Mata**, Salmanquilla.

Pero desde el segundo tercio del s. XIII hubo conflictos con otros poderes por las posesiones de la zona: contra el Temple, por **San Pedro de la Mata** y **El Carpio**, entre otros lugares (donados a los calatravos en 1201, como aldeas del alfoz de Maqueda). En 1275 la Orden obtuvo la villa de **Santa Olalla** de la mano de doña Leonor Ruiz de Castro, a medias con el monasterio femenino de San Felices de Amaya. Esto provocó conflictos con la familia de los Haro, en cuyas manos terminó el señorío de Santa Olalla, que ya es claro en el primer cuarto del siglo XIV. En suma, el dominio que la Orden tuvo allí (si en algún momento pudo hacerlo efectivo) fue pasajero.- E. Rodríguez Picavea, *Idem*, pp. 120-123.

En la fecha de 1501, del *Libro de Beneficios del arzobispado de Toledo*, ni la encomienda de Maqueda ni la del hospital de Santa Olalla están ya en poder de los calatravos. Sin embargo, hemos recogido las referencias de los lugares que en épocas anteriores sí pertenecieron a la Orden; las advocaciones conocidas de sus iglesias quizás fueron las existentes en su época calatrava.

⁷⁵ De este año consta la amplia donación efectuada por Sancho, el arcipreste de Maqueda, a favor de la iglesia toledana.- J.F. RIVERA RECIO: *La Iglesia de Toledo en el siglo*

arciprestal

Santa María de los Alcázares

f.s.XI⁷⁶

Iglesia mayor,
¿San Pedro?
¿Santa María de los Alcázares?
¿Sta. María?⁷⁸

1127 Bula Honorio II⁷⁷
mzo.12

1238 3. Concr.1245,p.80.

Santa María

1501 8. F.76-77v.
(Fuera del señorío calatravo)

San Juan

San Pedro

Santo Domingo

XII (1086-1208), vol. I. Roma, 1966, p. 101. El autor afirma a continuación que la parroquia arciprestal era San Pedro, sin aclarar si el dato de la advocación del templo está extraído del documento anterior.

⁷⁶ Tras la ocupación cristiana de Maqueda, la mezquita de la alcazaba se consagró como templo cristiano con esta advocación.- J. GONZÁLEZ: *Repoblación de Castilla La Nueva*. Madrid, 1975, II, pp. 228; 252.

⁷⁷ Confirmación de la inclusión de la iglesia de Maqueda en la jurisdicción de la archidiócesis de Toledo.-J.F. RIVERA RECIO: *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, vol. I. Roma, 1966, p. 80.

⁷⁸ Fuera la misma iglesia de Santa María de los Alcázares u otra nueva iglesia de Santa María situada fuera de la alcazaba o “villeta” (en denominación cristiana), en el siglo XIII debió de ser ésta la advocación de una de las iglesias parroquiales de Maqueda. En 1501 existen cuatro parroquias en la villa (*Libro de Beneficios del arzobispado de Toledo*, fols. 76-77v): Santa María, San Juan, San Pedro y Santo Domingo. Combinando los datos del número de beneficiados existentes en cada una, el valor de los beneficios y, por último, el orden seguido en las menciones, la iglesia de Santa María parece ser la que ha alcanzado más importancia y, confirmado por lo expuesto anteriormente, al menos una de las más antiguas (en este sentido, la propia advocación es significativa). Probablemente entre el final del siglo XI y el siglo XIII existieron dos iglesias parroquiales en Maqueda: San Pedro, arciprestal, y Santa María, incluida en el reducto del *oppidum* mismo mencionado en la bula de 1127, representativas de la fisonomía del hábitat de la población, en torno al núcleo fortificado por un lado, y fuera de él por otro. (Sin contar con la iglesia de San Andrés, documentada en 1174, cuando se instituyó en ella un monasterio femenino.- J.F. RIVERA RECIO: *Ob. cit.*, p. 101.) Posteriormente, al tiempo que se erigían nuevos templos, el de Santa María ocupó el puesto que inicialmente correspondió a San Pedro como cabecera del arciprestazgo.

San Silvestre	San Silvestre ⁷⁹	1238 3. Concr. 1245, p.80. 1501 8. F.77v. (Fuera del señorío calatravo)
Santa María de Carmena	¿Santa María?	1501 8. F.78-78v. (Fuera del señorío calatravo)
San Pedro de La Mata Despoblado	¿San Pedro?	1501 8. F.78v. Anejado a La Mata, en el arciprestazgo de Santa Olalla (Fuera del señorío calatravo)

2.8. *Arcedianato de Talavera* *Arciprestazgo de Santa Olalla*⁸⁰

Santa Olalla	Iglesia mayor	1127 Bula Honorio II ⁸¹ mzo.12
	San Pedro	1501 8. F.60-61. (Fuera del señorío calatravo)
	San Julián	
	San Miguel	

⁷⁹ Para la identificación de la advocación de la iglesia primitiva con el nombre del núcleo de población, quizás antecediendo la existencia de la primera a la del segundo, vid. J. GONZÁLEZ: *Repoblación de Castilla La Nueva*, II, p. 299.

⁸⁰ Vid. nota al arciprestazgo de Maqueda.

⁸¹ Confirmación de la inclusión de esta iglesia en la jurisdicción de la archidiócesis de Toledo.- J.F. RIVERA RECIO: *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, vol. I. Roma, 1966, p. 80.

(anejada al benef.curado
de San Pedro)

La Mata

Iglesia mayor

1501 8. F.62.
(Fuera del señorío calatravo)

Tierras septentrionales: Cofradías

LOCALIDAD	COFRADÍA	AÑO	REFERENCIA DOCUMENTAL
-----------	----------	-----	-----------------------

2.1. *Arcedianato de Guadalajara* *Arciprestazgo de Zorita*

Albalate	San Andrés - H	1510 dic.11	1. Leg.6108,n.2,f.208.
Almonacid	San Nicolás	1481 feb.16 ⁸²	1. Leg.6111,n.3,f.228v.
	Stsmo. Sacramento	1568 feb.19 ⁸³	
	Cinco cofradías	1568	

⁸² Véase la nota referente a la iglesia de Santo Domingo de Almonacid, 1481.

⁸³ Una de las cinco cofradías de Almonacid de Zorita que fueron representadas en la recepción procesional a las reliquias de los Santos Justo y Pastor que se hizo en la iglesia de Santiago de Guadalajara cuando fueron trasladadas desde Huesca hasta Alcalá de Henares.- M. ESCUDERO DE COBEÑA: *Relación de casos notables ocurridos en La Alcarria y otros lugares en el siglo XVI, escrita por el cronista de Almonacid de Zorita Matías Escudero de Cobeña*. Ed. y estudio de Francisco Fernández Izquierdo. Almonacid de Zorita, 1982, pp. 174-175.

		feb.19 ⁸⁴
Auñón	Corpus Christi o Stsmo. Sacramento -Concejo ("bulas de Corpus Cristi")	1518 1. Leg.6108,n.4,f.129. abr.2 ⁸⁵
Berninches	Corpus Christi	R.1517*** jun.14 1518 1. Leg.6108,n.4,f.141. abr.10
	San Juan	R.1517*** jun.4 1518 1. Leg.6108,n.4,f.143. abr.10
	San Nicolás	R.1517*** dic.7 1518 1. Leg.6108,n.4,f.134. abr.18
	Nra.Sra.de la Asunción	R.1517*** ag.17 1518 1. Leg.6108,n.4,f.132. abr.10
	Stsmo.Sacramento -Ccjo. ("bulas del Stsmo. Sacro.")	R.1517*** sep.29 1518 1. Leg.6108,n.4,f.139. abr.11
Fuentelencina	Santa Lucía	1518 1. Leg.6108,n.4,f.199. myo.1

⁸⁴ Para recibir las reliquias de los Santos Justo y Pastor en Guadalajara fueron convocados por el vicario de Alcalá todos los curas y beneficiados de las poblaciones de la comarca y sus cofradías. Acudieron gentes de Almoquera, Fuentelencina, Pastrana, Almonacid, Tendilla, Hita y Brihuega, entre otros lugares. Las cofradías de Almonacid formaron una procesión con *cinco* pendones; cada una llevaba sus oficiales y cuatro hombres principales. Contando con *más de una docena* de clérigos, superaban el número de cincuenta personas.- *Ibidem*. Cuando el 7 de marzo entraron los cuerpos de los mártires en Alcalá, hubo 234 pendones en la fiesta, representando cofradías sólo de los pueblos situados a 8 ó 9 leguas (de 44 a 49,5 Kms.) alrededor de Alcalá.- *Ibidem*, p. 176.

⁸⁵ El texto habla de las "bulas del santísimo sacramento" que se tomaron en la villa; al mismo tiempo, el texto se refiere a los cofrades, los suscriptores de la bula. Existe un mayordomo encargado de administrar el dinero así obtenido para el culto del Sacramento. Pero esta cofradía no es autónoma, sino dependiente del concejo.

	San Nicolás	1518	1. Leg.6108,n.4,f.195. myo.4
	Stsmo.Sacramento -Ccjo. ("bulas del Stsmo. Sacro.")	1518	1. Leg.6108,n.4,f.193. myo.1 ⁸⁶
Hontoba	San Nicolás	1518	1. Leg.6108,n.4,f.276. myo.18
	Stsmo.Sacramento -Ccjo. ("bulas del Stsmo. Sacro.")	1518	1. Leg.6108,n.4,f.274. myo.20
	San Sebastián	1518	1. Leg.6108,n.4,f.272. myo.18
Illana	San Juan	R.1518* jun.25 R.1534*** jun.24 1534	1. Leg.6108,n.5,f.144. sep.15
		R.1559 1819 ag.17	2. F.171 ⁸⁷ .
	Santa María - H	1510	1. Leg.6108,n.2,f.218. dic.16
	(Sta. María de Agosto - H)	R.1518* jun.27 R.1534*** ag.15 1534	1. Leg.6108,n.5,f.146. sep.13
	Nuestra Señora	R.1559	2. F.171. ⁸⁸

⁸⁶ En esta ocasión se especifica que los oficiales concejiles son patronos de la cofradía.

⁸⁷ Cédula real de 1559 dirigida al visitador del arzobispo en el Partido de Zorita a instancias del concejo de la villa de Illana y los hermanos de las tres cofradías de San Juan, San Nicolás y Nuestra Señora de la Asunción: conmina al visitador a levantar la amenaza de excomunión contra las cofradías, proferidas por la autoridad diocesana al ordenarles la confirmación de sus ordenanzas por el arzobispo.

⁸⁸ Cfr. notas a San Juan y a San Nicolás en 1559.

	de la Asunción	1819 ag.17
	San Nicolás	R.1529*** R.1533*** dic.7 1534 1. Leg.6108,n.5,f.140. sep.5
		R.1559 2. F.171. ⁸⁹ 1819 ag.17
Valdeconcha	Cofradías en general	R.f.XV 2. Pleito 1588, f.167. -pr.XVI (antes de 1508) ⁹⁰ 1819 ag.17
	San Pedro	R.1517*** jul.1 1518 1. Leg.6108,n.4,f.77. mzo.28
Yebra	Cofradías en general	1510 1. Leg.6108,n.2,f.116v. nov.15 ⁹¹
	San Andrés	1510 1. Leg.6108,n.2,f.121. nov.15
		1518 1. Leg.6108,n.4,f.342v. myo.27
	“Caridad” de Santa María	1491 1. Leg.6108,n.1,f.19v. ag.5 ⁹²

⁸⁹ Véase la nota correspondiente a la cofradía de San Juan en el mismo año.

⁹⁰ *Vid.* la misma referencia documental en Valdeconcha, “iglesias”.

⁹¹ Los visitadores, dirigiéndose a los oficiales concejiles, afirman haber encontrado que el concejo tiene “muchos cabildos e votos”, aunque quizá el énfasis en la cantidad de cofradías se deriva del hecho de que el concejo destina a tales cofradías parte de los propios del concejo sin llevar una cuenta exacta de sus “caridades”.

⁹² Puede tratarse de una cofradía bajo la advocación de Santa María a la cual ayuda el concejo con su limosna, o bien del voto del concejo que celebre el día de Santa María. El dato

	Corpus Christi	1518	1. Leg.6108,n.4,f.340. myo.27
	San Nicolás	1518	1. Leg.6108,n.4,f.350. myo.29
	Nuestra Señora	1510	1. Leg.6108,n.2,f.121v. nov.15 ⁹³
		1518	1. Leg.6108,n.4,f.342v. myo.27 ⁹⁴
	San Sebastián - E	1518	1. Leg.6108,n.4,f.346. myo.27
Zorita	S.Juan y S.Miguel	1455 jul.6	11.Doc.32 (Leg.1,Per-30), p.113.

2.2. *Arcedianato de Guadalajara* *Arciprestazgo de Almoguera*

Albares	San Antón (voto - concejo)	1510 nov.19	1. Leg.6108,n.2,f.134.
----------------	-------------------------------	----------------	------------------------

se encuentra en el inventario de bienes, rentas y posesiones del concejo: incluye una viña que rinde unos quince cántaros de vino al año, “lo qual es para la caridad de santa maria”.

⁹³ En realidad, puede tratarse tanto de la advocación de una cofradía como de la de la iglesia mayor; la referencia se encuentra en el inventario de los olivares de la ermita de San Bartolomé: dos de sus pies de olivas lindan con otros “de Nuestra Señora”, sin especificar si se trata de un cabildo. Por contraste, en el mismo inventario otros olivares tienen por aledaños “olivas del cabildo de san andres”.

⁹⁴ El contexto de esta referencia es el mismo que el de la fecha de 1510, la visita realizada a la ermita de San Bartolomé en 1518 con la recogida del inventario de sus bienes.

	Corpus Christi	1510 1. Leg.6108,n.2,f.136. nov.19 ⁹⁵
		1518 1. Leg.6108,n.4,f.379. jun.30 ⁹⁶
Almoguera	San Andrés	1518 1. Leg.6108,n.4,f.459. jun.12
	Santa Cecilia	1518 1. Leg.6108,n.4,f.482. jun.9
	San Juan	1518 1. Leg.6108,n.4,f.482. jun.9
	Santa María	1518 1. Leg.6108,n.4,f.458. jun.12
	San Nicolás	R.1517*** 1518 1. Leg.6108,n.4,f.480. jun.10
	Santiago Cofr. de hidalgos	R.1517 1518 1. Leg.6108,n.4,f.475. jun.12
		1566 ⁹⁷
Driebes (Lugar de la villa de Almoguera)	Sta.María de Agosto	R.1534*** ag.15 1534 1. Leg.6108,n.5,f.73. sep.5
Fuentenovilla	Caridad de San Agustín	1510 1. Leg.6108,n.2,f.125v. nov.10 ⁹⁸

⁹⁵ Conocemos la existencia de esta cofradía gracias al mandamiento dirigido al concejo acerca del acondicionamiento de la audiencia y de la casa de ayuntamiento: la reunión de los oficiales concejiles tiene lugar en la casa del cabildo del Corpus Christi, utilizada a tal efecto.

⁹⁶ También en este caso la noticia es indirecta: en el transcurso de la visitación a las “cosas publicas” de la villa, se constata que en Albares sólo existe un horno para cocer pan; y no es propiedad del concejo, sino del cabildo del Corpus Christi.

⁹⁷ J. C. GARCÍA LÓPEZ: *La Alcarria en los dos primeros siglos de su Reconquista*, p. 73, n. 138.

Mazuecos (Lugar de la villa de Almoguera)	Santa María de Agosto	R.1517*** 1518 1. Leg.6108,n.4,f.452. jun.6
		R.1518* jun.6 R.1534*** ag.24 1534 1. Leg.6108,n.5,f.83. sep.8
	Sancti Spiritus	R.1534*** Pascua. E. Santo 1534 1. Leg.6108,n.5,f.81. sep.8
El Pozo (Lugar de la villa de Almoguera)	Santa María de Agosto	R.1517*** 1518 1. Leg.6108,n.4,f.370. myo.26
	Stsmo.Sacramento -Ccjo. ("bulas del Stsmo.Sacrto.")	1518 1. Leg.6108,n.4,f.368. myo.28

2.3. *Arcedianato de Toledo* *Arciprestazgo de Illescas*

Borox	San Pedro	R.1520* R.1534***
--------------	-----------	----------------------

⁹⁸ Es posible que se trate de una cofradía de San Agustín a la que el concejo hace caridades esporádicamente, gastando ciertas cantidades de trigo de sus propios en este concepto de la "caridad de santo Agustín". También puede tratarse de un voto del pueblo de festejar al santo: entre lo librado al efecto por el concejo, se encuentra la partida de 5 cántaros y medio de vino para dicha caridad.

jun.29
1534 1. Leg.6108,n.5,f.15.
ag.23

2.4. *Arcedianato de Toledo*
Arciprestazgo de La Guardia

Huerta de Santa María
Valdecarábanos Magdalena - **H** 1510 1. Leg.6108,n.2,f.4v.
ag.17

Tierras septentrionales: Hospitales

LOCALIDAD	HOSPITAL	AÑO	REFERENCIA DOCUMENTAL
-----------	----------	-----	-----------------------

2.1. *Arcedianato de Guadalajara* *Arciprestazgo de Zorita*

Albalate	H.- Cofr. S. Andrés	1510 dic.11	1. Leg.6108,n.2,f.208.
Berninches	H.- Concejo	R.1510* 1518 abr.12 ⁹⁹	1. Leg.6108,n.4,f.151v.
El Collado de Berninches	H. para religiosos	1218 ¹⁰⁰	

⁹⁹ El hospital no es reciente: su necesidad de sábanas se debe a que las que tiene entonces están por completo desgastadas y rotas.

¹⁰⁰ E. SOLANO: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 239. E. RODRÍGUEZ-PICAVEA: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana*, p. 141.

		1255 ¹⁰¹
Hontoba	H.- Concejo	1510 1. Leg.6108,n.2,f.99. nov.3 ¹⁰²
	Hospitales en general	R.pr. s.XVI- -1520 1819 2. Pleito 1588, f.168. ag.17 ¹⁰³
Illana	H.- Cofr. Santa María	1510 1. Leg.6108,n.2,f.217v. dic.16
	(H.- Cofr. Sta. María Agosto - H)	R.1518* jun.27 R.1534*** ag.15 1534 1. Leg.6108,n.5,f.146. sep.13
Pastrana	Varios hospitales - Concejo	1510 1. Leg.6108,n.2,f.19v. oct.11
	Hospital de N.Sra. de La Soledad	¿2ª 1/2 s.XVI? ¹⁰⁴
Yebra	H.- Concejo	1510 1. Leg.6108,n.2,f.114. nov.15 ¹⁰⁵

¹⁰¹ E. RODRÍGUEZ PICAWEA: *Ob. cit.*, p. 141.

¹⁰² En estos momentos parece ser el único: se aplica parte de las penas por el quebrantamiento de las fiestas y en relación con su celebración para “reparo del hospital desta villa”.

¹⁰³ Pleito de 1588: se recuerda el testimonio de un vecino de Hontoba, que se remonta a unos 60 años atrás, acerca de la tradición de las visitas de los calatravos a los hospitales de la villa.

¹⁰⁴ Vid. W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, n. 6 del capít. 5. Esta advocación parece haber sido introducida en la década de 1560 (al menos, en Toledo) por los frailes mínimos; hacia 1575 era ya muy popular.

¹⁰⁵ Parece ser el único hospital

2.2. *Arcedianato de Guadalajara*
Arciprestazgo de Almoquera

Albares	H.- Concejo	1510	1. Leg.6108,n.2,f.136v.
	En construcción en 1510	nov.19	
		1518	1. Leg.6108,n.4,f.372.
		jun.29 ¹⁰⁶	
Almoquera	H.- Concejo	R.1510*	
		1518	1. Leg.6108,n.4,f.455v.
		jun.12	
Driebes (Lugar de la villa de Almoquera)	H.- Concejo	1518	1. Leg.6108,n.4,f.468.
		jun.12	
		R.1518*	
		1534	1. Leg.6108,n.5,f.71.
		sep.7	
Fuentenovilla	H.- Concejo	1510	1. Leg.6108,n.2,f.127v.
	Proyecto de rehacerlo en otro lugar en 1510	nov.10 ¹⁰⁷	
Mazuecos (Lugar de la villa	H.- Concejo	1510	1. Leg.6108,n.2,f.143.
	En desuso en 1510 ¹⁰⁸	nov.20	

¹⁰⁶ Aunque todavía en esta fecha ha de acabarse “la casa que esta comenzada”, el hospital se encuentra en funcionamiento.

¹⁰⁷ En 1510, los visitadores encuentran el hospital derruido y en desuso; ordenan vender la casa y comprar otra para utilizarla con el mismo fin.

de Almoguera)

Proyecto en 1518 y
en 1534 ¹⁰⁹

R.1518*
1534 1.Leg.6108,n.5,f.77.
sep.9

2.3. *Arcedianato de Toledo* *Arciprestazgo de Illescas*

Borox	H.- Concejo	1510 ag.20	1. Leg.6108,n.2,f.8,9v.
		1534 ag.17	1. Leg.6108,n.5,f.11.
Pantoja	Hospital	1502 ¹¹⁰	

¹⁰⁸ En realidad, la casa que para tal fin dejó cierta mujer de la localidad aún no ha sido acondicionada como hospital; al contrario, se ha ido deteriorando hasta el punto de que es necesario volver a hacerla, según el mandamiento de los visitadores.

¹⁰⁹ Durante la visita de 1534, se vuelve a mencionar lo que queda entonces del legado, un solar con unas tapias, Pero ahora los visitadores constatan su insuficiencia (pequeñez y pobreza) y encargan a los oficiales del lugar levantar una casa nueva para que sirva como hospital (aneja a la anterior o en otra parte), con ayuda de las limosnas de las gentes.

¹¹⁰ Ocupaba uno de los solares que la Orden poseía en Pantoja.- E. SOLANO: *ob. cit.*,p. 257.

2.4. *Arcedianato de Toledo*
Arciprestazgo de La Guardia

Huerta de Valdecarábanos	H.- Cofr.Sta.María Magdalena	1510 1. Leg.6108,n.2,f.4v. ag.17 ¹¹¹
-------------------------------------	---------------------------------	--

2.5. *Arcedianato de Talavera*
Arciprestazgo de Santa Olalla

Santa Olalla	H.- Orden de Calatrava	1205 ¹¹²
---------------------	------------------------	---------------------

¹¹¹ Mencionado en los mandamientos a los oficiales concejiles como “el hospital” de la villa.

¹¹² En construcción en 1205, cuando fue donado a la Orden por los señores de Santa Olalla, de la familia de Castro, junto con ciertas heredades para su sostenimiento. A ellas añadió la Orden sus posesiones próximas, y se configuró la encomienda del hospital de Santa Olalla o bailía de Carmena. Sobre las dificultades experimentadas por la Orden para mantener sus posesiones durante el siglo XIII, hasta perder el señorío sobre Santa Olalla, véase la nota correspondiente al arciprestazgo de Maqueda, “iglesias mayores”.

Tierras septentrionales: Ermitas

LOCALIDAD	ERMITA / ORATORIO	AÑO	REFERENCIA DOCUMENTAL
-----------	-------------------	-----	-----------------------

2.1. *Arcedianato de Guadalajara* *Arciprestazgo de Zorita*

Albalate	Santa Cruz Aparecida En tno. de Cabanillas, despobl.hacia 1369 ¹¹⁴	1514 sep.14 ¹¹³
----------	---	-------------------------------

¹¹³ El descubrimiento de la cruz enterrada en el término de Cabanillas, precisamente el día de la Santa Cruz de septiembre, fue hecho por un perro de caza, propiedad de uno de los dos labradores de Albalate que araban en el lugar.- F. FERNÁNDEZ IZQUIERDO: *Relación de casos notables ocurridos en La Alcarria y otros lugares en el siglo XVI, escrita por el cronista de Almonacid de Zorita Matías Escudero de Cobeña*. Almonacid de Zorita, 1982, pp. 120-121. El crucifijo fue venerado por Carlos I en 1528; veintisiete años más tarde se realizó una investigación diocesana acerca del asunto. Fue un hecho muy notorio y antes de pasado un año los propios vecinos de Albalate compraban las copias impresas que lo relataban, vendidas por los ciegos.- W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1991, pp. 114, 190 y 238. En función de su importancia, hay que suponer que la ermita se levantó en el lugar del hallazgo con bastante cercanía al suceso, en el contexto de la devoción por la Pasión propia del siglo XVI y la consiguiente prontitud con la que los crucifijos hallados o desenterrados se recogían para ser venerados en los santuarios (*Ibidem*, p. 234).

¹¹⁴ Cabanillas es uno de los dieciséis despoblados existentes en el alfoz de Zorita reseñados por P. Ballesteros San José, que identifica como cercano al Tajo, dentro del término actual de Albalate y próximo al de Almoguera, a unos centenares de metros de la ermita de la *Santa Cruz aparecida*. La “casería de Cabanillas” fue ya entregada por el maestro al concejo de

	Santa María de Cubillas - Concejo	1534 1. Leg.6108,n.5,f.153v. sep.18 ¹¹⁵
	Santiago - Concejo	R.1518* 1534 1. Leg.6108,n.5,f.153. sep.18
Almonacid	Capilla de Nra. Sra. sobre la Puerta de Zorita	1539 sep.7 ¹¹⁶
	Capilla de Nra. Sra. sobre la Puerta de Bolarque	1580 myo.7 ¹¹⁷
	Nuestra Señora de la Concepción - Concejo	1555 11.Doc.59 (Per MOD-9), jun.7 p.123. Doc.60 (Per MOD-10), p.124.

Almonacid en 1369. El mismo autor interpreta que la despoblación del lugar estuvo relacionada con las oleadas de peste de la década central del siglo XIV. El pleito sostenido en la segunda mitad del siglo XV entre los concejos de Almonacid, Albalate, Yebra y Fuentelencina a propósito de los derechos al aprovechamiento de los montes de Cabanillas se zanjó a favor de Almonacid y Albalate.- “La despoblación de La Golosa...”, pp. 28-31. Sin embargo, el lugar de aparición de la cruz a comienzos del siglo XVI se considera sin ninguna duda incluido en el término de Albalate.

¹¹⁵ Durante la visitación realizada en esta fecha, se constata que se está construyendo junto a la ermita una casa para uso del santero y los fieles devotos; este indicio, junto con el buen estado del santuario y las alusiones a un ajuar recientemente ultimado, así como la omisión de referencias a una visita anterior (que sí se insertan en la inspección de la otra ermita de Albalate documentada en 1534) indicarían que se trata de una iglesia relativamente nueva. Sin embargo, el último argumento no es válido: tanto la falta de realización sistemática de visitas como la posible pérdida de su registro bien pueden explicar su ausencia. En realidad, parece tratarse de una ermita bien atendida, y su existencia ha de remontarse al final del siglo XII o al siglo XIII a tenor de los restos conservados, que P. Ballesteros identifica con la primitiva iglesia parroquial de Albalate (vid. “iglesia mayor”).

¹¹⁶ Este día, víspera de la Virgen de septiembre, ocurrió por primera vez el “milagro del pajarito” que limpió de arañas la imagen, de gran antigüedad, y la pequeña capilla donde estaba, hecha en un hueco sobre las puertas de la villa. Al año siguiente y a la misma hora se repitió el fenómeno, a raíz del cual se extendió la devoción de las gentes por la imagen.- M. ESCUDERO DE COBEÑA: *Ob. cit.*, cap. 814, pp. 246-248.

¹¹⁷ Se repitió el milagro del pajarillo que limpió el lugar y la imagen, y la intensificación del fervor en el culto a la Virgen.- *Ibidem*, pp. 248-250.

	(Extramuros de la villa)	1556 dic.12	11.Doc.61 (Per MOD-11), p.124.
	(Dentro de la villa)	1576 ¹¹⁸ dic.1	
	Nuestra Señora de La Luz	1567 jul.7	11.Doc.64 8Per MOD-14), p. 125. ¹¹⁹
	Santa M ^a Magdalena	1572 sep.28 ¹²⁰	
	¿Iglesia del despoblado de La Bujeda, anejada?	1462 ¹²¹	
Auñón	¿Sta. Ana en despoblado de El Quadrón? ¹²²	Desde últ. década s. XV.	
	San Cristóbal - Concejo En construcción en 1518	1518 abr.2 ¹²³	1. Leg.6108,n.4,f.125.

¹¹⁸ Es la fecha del traslado del convento de religiosas calatravas de San Salvador de Pinilla a Almonacid de Zorita. En esta villa el concejo les hizo donación de la ermita de Nuestra Señora de la Concepción con sus bienes muebles y raíces, como iglesia conventual junto a la cual edificaron su convento. Desde fechas atrás el Consejo de Órdenes se había dirigido en este sentido al concejo de Almonacid, mencionando la ermita. Es descrita como “la mejor y más alegre y hermosa y bien obrada que hay en el arzobispo [sic] de Toledo”.- M. ESCUDERO DE COBEÑA: *Ob. cit.*, cap. 774, pp. 234-235.

¹¹⁹ En realidad, se trata de una representación gráfica de Nuestra Señora de La Luz, patrona de Almonacid, en la portada de este pergamino. La ermita de igual advocación no se documenta en el Archivo Municipal sino a partir de 1617, fecha del comienzo del Libro de cuentas del santuario (doc. 257, L- 58).

¹²⁰ *Ibidem*, p. 200.

¹²¹ Vid. la nota correspondiente a La Bujeda en “iglesia mayor”, 1462.

¹²² Vid. la nota correspondiente a El Quadrón en “iglesia mayor”.

¹²³ La construcción de la ermita debe de haber comenzado hace bastante tiempo; probablemente estaba iniciada durante la anterior visita de 1510. Los visitantes de 1518 señalan la dilación que ha habido en ello por ciertos motivos, y renuncian a ejecutar en los oficiales la pena en la que han incurrido; esto último alude implícitamente al mandato de visitantes generales anteriores.

	Nra.Sra. del Madroñal ¹²⁵	1524 ¹²⁴
	Nra.Sra. de la Sierra - Concejo	1518 1. Leg.6108,n.4,f.90v. mzo.30
	S.Vicente -Particular/ Concejo Auñón (en Anguix, despobl. 2ª 1/2 s.XV)	1518 1. Leg.6108,n.4,f.127. abr.2 ¹²⁶
Berninches	San Cristóbal -Concejo Recientemente. reconstruida en 1518	1518 1. Leg.6108,n.4,f.153. abr.12
	San Sebastián	1518 1. Leg.610,n.4,f.136v. abr.10 ¹²⁷
	Nuestra Señora de El Collado (lugar despoblado)	Después de 1450 ¹²⁸ .
	Santa María del	Desde 1391.

¹²⁴ En este año se produjo una curación milagrosa en el santuario.- W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 112.

¹²⁵ En las afueras de Auñón, en la sierra.

¹²⁶ Es un vecino de Auñón quien tiene a su cargo la ermita, localizada en el lugar despoblado de Anguix; sin embargo, falto el santuario de patrimonio, el concejo de la villa de Auñón contribuye a su mantenimiento. La referencia a la costumbre anual de acudir allí en procesión acredita la antigüedad del lugar de culto.

¹²⁷ Por la referencia indirecta contenida en el inventario de las posesiones de la cofradía de San Nicolás, se sabe que esta ermita está situada junto al cementerio; es de suponer que por lo tanto queda cerca de la iglesia de la villa.

¹²⁸ El despoblado de El Collado se localiza, según P. Ballesteros San José, en el paraje denominado "Ermita de Nuestra Señora de El Collado", en el actual término de Berninches, cerca de la confluencia del arroyo de La Golosa en el Arlés.- *Idem*, p. 29. Antes de despoblarse, en este lugar de El Collado, cabeza de encomienda y sede de un priorato calatravo, debía de existir una iglesia parroquial (la aldea se documenta desde 1187 (*vid.* E. Rodríguez Picavea: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana*, p.140), y a partir de 1189 allí se constituyó la población, mientras que la casa del comendador de El Collado de Berninches se fijaba en este último lugar.- E. Solano: *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, p. 239). Aquella iglesia debió de quedar como ermita después de la despoblación ocurrida hacia mediados del siglo XV, y ha dejado su huella en la toponimia actual.

	despoblado de La Golosa, anejada	1453 ¹²⁹	
		1501	8. F.130.
Escopete	Iglesia del despoblado de Seber, anejada ¹³⁰	1501	8. F.129.
Fuentelencina	San Gil (ermita o capilla) ¹³¹	1501	8. F.129v.
	San Valentín	1518	1. Leg.6108,n.4,f.199v. myo.1
	Iglesia del despoblado de Conchuela de Zorita, anejada	1384 ¹³²	
La Golosa	Santa María		Ermita desde 1391.
		1501	8. F.130.
S.L.	Eremitorio de Sta.	1468	Definiciones,n.30 ¹³³

¹²⁹ En esta fecha los habitantes de Berninches contribuían con sus limosnas a la reparación de la iglesia de La Golosa.- A.M^a DÍAZ LEÓN; M. GÓMEZ BRAVO; M^aI. MARTÍNEZ MARÍN: “Aproximación al estudio arqueológico del yacimiento de La Golosa (Berninches, Guadalajara), en *Tres estudios sobre La Golosa (1391-1991)*, p. 54, siguiendo a Juan Catalina GARCÍA LÓPEZ.

¹³⁰ Anteriormente esta iglesia debió de depender de la parroquial de Pastrana, concejo éste que compró el caserío de Seber en 1471 (vid. Seber, “iglesia mayor”).

¹³¹ En el texto: “ay una capellania que dizen de san gil fuera de la yglesia [parroquial] *en una capilla*”.

¹³² En esta año, la iglesia de Fuentelencina ganó el pleito contra Valdeconcha a propósito de los diezmos del despoblado de Conchuela (P. BALLESTEROS: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p. 208). En fechas posteriores sería el curato de Valdeconcha el que se beneficiaría con el valor del de Conchuela; esta es la situación de 1501.

¹³³ Publ. Joseph F. O'Callaghan: “‘Definiciones’ of the Order of Calatrava enacted by Abbot William II of Morimond, April 2, 1468”, *Traditio*, XIV (Univ. Fordham, N.York), 1958, p. 250.

No se indica el lugar al que pertenece el eremitorio. La definición ordena al maestre colocar en él a dos freiles de la Orden para que atiendan el servicio divino, considerada la ermita como un bien de la Orden que ésta debe administrar y del que también se debe beneficiar; debe ser recuperado para la milicia, puesto que en ese momento ha sido usurpado por personas ajenas

[¿Hontoba?]	M ^a de Los Llanos	abr.2 1511 6. Cód.813B,f.21v. mzo.8 ¹³⁴
Hontoba	Santa María de Los Llanos	R.pr. s.XVI- -1520 1819 2. Pleito 1588, f.168. ag.17 ¹³⁵
Hueva	Ermitas en general	R.pr. s.XVI 1819 2. Pleito 1588, f.168. ag.17
Illana	Ermitas en general	R.pr. s.XVI 1819 2. Pleito 1588, f.167.

a ella y por clérigos seculares. Lo último coincide plenamente con el problema que afronta la Orden en su Capítulo de 1511 a propósito de la misma ermita, cuando se hará intervenir al gobernador de Zorita en el asunto (vid. nota siguiente). Este dato ha sido decisivo para identificar el eremitorio de Santa María de los Llanos con el de Hontoba y no con su homónimo de Almagro, con mayor seguridad en 1511 y por analogía en la cita de 1468.

¹³⁴ En el Capítulo General de la Orden en Sevilla se encarga una información sobre este santuario (se indica que una definición pasada lo encargaba al gobernador de Zorita, pero no es así en el texto de la de 1468, aunque parece que son las últimas del siglo XV): cuánto tiempo hace que está “fuera de la horden y por que titulo se salio de ella, y que tiene y quien la posee, y si haze reconocimiento a la horden, y de que horden son los que al presente la tienen, y por que persona vino a manos de la dicha horden”; se encarga también mirar si en el archivo del Convento hay alguna escritura relativa al eremitorio. Puede ser adjudicado a Hontoba, villa para la que se documenta más tarde una ermita como el mismo nombre. Además, en la época de las “Relaciones” de Hontoba (1575) se trata claramente de un “santuario monástico”: Pertenece al monasterio jerónimo de Santa Ana de Tendilla, el cual fue edificado gracias al sobrante de la recaudación conseguida para construir el hospital de San Juan en Tendilla por iniciativa del conde de Tendilla en la época de Fernando el Católico (W.A. CHRISTIAN, Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, pp. 108; 178; 265). (Con anterioridad, a propósito de la usurpación referida en 1468, pudo encontrarse ya la ermita en la esfera de autoridad del mismo señorío.) En la misma época circulaba la leyenda sobre el origen del santuario, la aparición de la Virgen, quien incluso le dio el nombre, y podía encontrarse en aquél registros de milagros (*Ibidem*, pp. 103; 129).

¹³⁵ Pleito de 1588: se recuerda el testimonio de un vecino de Hontoba, que se remonta a unos 60 años atrás, acerca de la tradición de las visitas de los calatravos a la citada ermita y los hospitales de la villa.

		ag.17
	San Roque - Concejo En ampliación en 1534	R.1518* jun.28 R.1520*** 1534 1. Leg.6108,n.5,f.136. sep.15
	Los Santos -Concejo	R.1518* 1534 1. Leg.6108,n.5,f.131 sep.16
	Iglesia del despoblado de Vállaga, anejada	Desde 1456. 1501 8. F.128.
Moratilla	Ermitas en general	R.pr. s.XVI 1819 2. Pleito 1588, f.168. ag.17
Pastrana	Santa María de Leocadia -Concejo	1510 1.Leg.6108,n.2,f.19v. oct.11 ¹³⁶
	San Miguel -Concejo	1510 1. Leg.6108,n.2,f.19v. oct.11 ¹³⁷
	Nuevas ermitas en construcción -Concejo	1510 1. Leg.6108,n.2,f.19v. oct.11
	¿Ermita en el lugar despoblado de La Común (bajo la advocación de un santo)? ¹³⁸	Después de 1425.

¹³⁶ Calificada como antigua y en mal estado, como ocurre también con la de San Miguel en el mismo año de 1510.

¹³⁷ Véase la nota correspondiente a Santa María de Leocadia en la misma fecha.

¹³⁸ Existe un indicio en la toponimia actual que señala la existencia de una ermita más en el término de Pastrana, aunque quizá se trata de la de San Miguel que documentamos en 1510: uno de los numerosos despoblados de la comarca, *La Común*, es localizado en dicho término --hacia el de Sayatón, según P. Ballesteros-- en el lugar conocido como "El Santo".- A.M^a. DÍAZ LEÓN; M. GÓMEZ BRAVO; M^a I. MARTÍNEZ MARÍN: "Aproximación al estudio arqueológico del yacimiento de La Golosa (Berninches, Guadalajara)", en *Tres Estudios sobre La Golosa (1391-1991)*. Berninches, 1991, p.67. El nombre de este paraje bien podría aludir a la antigua iglesia propia de la aldea de La Común; despoblada al menos antes de 1425

	¿Iglesia del despoblado de Seber, anejada?	1471	
Valdeconcha	S. Sebastián - Concejo	1518	1. Leg.6108,n.4,f.79. mzo.29
	Iglesia de Conchuela anejada	1501	8. F.131.
Yebra	S.Bartolomé –Concejo En construcción en 1510	1510	1. Leg.6108,n.2,f.120. nov.15 ¹³⁹
			R.1510* ag.24 R.1517*** ag.24
		1518	1. Leg.6108,n.4,f.342. myo.27
		1575 ¹⁴⁰	
	S. Sebastián - Concejo	1510	1. Leg.6108,n.2,f.116v. nov.15
	S.Sebastián - Cofradía	1518	1. Leg.6108,n.4,f.346. myo.27
	Iglesia del despoblado de La Bujeda, anejada	1501	8. F.128.
	Iglesia del despoblado de Villamayor, anejada		Desde mediados del s. XV.
		1501	8. F.128v.
Zorita	Iglesia del		Princ. s.XIII ¹⁴¹

(P. BALLESTEROS: “La despoblación de La Golosa...”, pp. 31-32), su iglesia habría quedado como ermita rural, como en tantos otros casos ocurrió.

¹³⁹ Según la breve referencia incluida en el mandamiento al concejo, sus oficiales son “patrones” de la ermita; se les manda “acabar la ermita segund va començada”.

¹⁴⁰ W.A. CHRISTIAN (*Religiosidad local en la España de Felipe II*) la recoge copmo “de mucha devocion” en el cuadro de la p. 226.

¹⁴¹ La cronología indicada por los estudiosos de sus restos (vid. nota anterior) coincide con la de la erección del Convento de la Orden Calatrava, allí trasladado después de la pérdida de Calatrava La Vieja en 1195 y de Salvatierra en 1211; a partir de entonces Zorita fue la sede

castillo-convento
(¿Santa María de
La Soterraña?¹⁴²)

R.S.XIV 11.Doc. 1(Per-1),
p.103¹⁴³.

Nuestra Señora
de La Oliva
o de Rochafrida¹⁴⁵
o de Recapel

S. XII-princ.s.XIII¹⁴⁴

de la Orden hasta la recuperación de Calatrava en 1212, Pero incluso después quedaron en Zorita clérigos y caballeros. La iglesia del castillo es la iglesia conventual de la Orden, “a manera y forma de conventual”.- F. de RADES: *Crónica de la Orden de Calatrava, 1572*; ed. facs.: Ciudad Real, 1980, fols. 26-26v. La austeridad y simplicidad de su planta y elementos encaja, dice L. Olmo Enciso, con el espíritu monástico cisterciense y militar calatravo, que se refleja en edificaciones como ésta, de un románico rural arcaizante aunque con esquemas constructivos nuevos, propios de un estilo protogótico. Estos restos de la iglesia de la fortaleza de Zorita no son objeto de estudio en *El románico en Guadalajara*; únicamente son citados entre los edificios medievales de la provincia, más o menos conservados, para los que se apunta la necesidad de estudios pormenorizados (p. 52, n. 1).

¹⁴² Vid. L. OLMO ENCISO: “La iglesia del castillo de Zorita de los Canes (Guadalajara)”, *Wad al-Hayara*, 12 (1985), pp. 97-109. A tenor de sus elementos arquitectónicos, según este autor la iglesia románica del castillo debe fecharse en los primeros años del siglo XIII; otros estudios (Layna Serrano) adelantan su cronología al final del siglo XII. Respecto a su advocación, la única noticia (procedente de las Relaciones Topográficas de Zorita) se refiere a la cripta conocida como de Nuestra Señora de La Soterraña, que albergaba la imagen en madera del mismo nombre, datada --como la cripta-- como románica del siglo XIII.

¹⁴³ Se trata de un traslado simple de la carta puebla de La Bujeda (1190, enero 17, s.l.) realizado por el notario y *capellán del castillo de Zorita, Dominicus*. La copia, en latín medieval, tiene letra del siglo XIV.

¹⁴⁴ Los trabajos arqueológicos en el cerro de la Oliva, donde estuvo Recópolis, muestran que las ruinas de la ermita existente se asientan sobre una anterior iglesia visigoda. La arquitectura de la ermita es de tipo románico con ciertos elementos góticos; de aquí procedería la talla de madera de Nuestra Señora de la Oliva existente en la iglesia parroquial de San Juan de Zorita.- P. Ballesteros: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p. 140. Para Juan Catalina GARCÍA LÓPEZ, esta ermita de “Nuestra Señora de Rochafrida”, sobre el cerro que denomina con el mismo término, con sus ruinas empotradas en la construcción visigoda más antigua, se construyó inequívocamente en el siglo XII. El mismo autor describe minuciosamente la imagen de madera pintada, de la Virgen sosteniendo al Niño que bendice y muestra un libro abierto, llevada a la parroquia de Zorita.- *La Alcarria en los dos primeros siglos de su Reconquista*, pp. 32-33 y 88. En *El románico en Guadalajara*, los restos de la iglesia románica de Nuestra Señora de Recapel (Recópolis) son citados entre los edificios derruidos enclavados en descampados que deben ser objeto de un estudio en profundidad (p. 52).

¹⁴⁵ W.A. Christian cita esta ermita de Zorita (*Ob. cit.*, cuadro en p. 265); acuden a ella gentes de Almonacid.

2.2. *Arcedianato de Guadalajara* *Arciprestazgo de Almoguera*

Albares	Santa Ana - Concejo	1518 jun.30 ¹⁴⁶	1. Leg.6108,n.4,f.380.
		1576 ¹⁴⁷	
	San Cristóbal- Concejo	1510 nov.19	1. Leg.6108,n.2,f.140.
		1518 jun.30	1. Leg.6108,n.4,f.380v.
	San Sebastián En construcción en 1510	1510 nov.19	1. Leg.6108,n.2,f.140.
Almoguera	Nra.Sra. Santa María	Siglo XIII(?) ¹⁴⁸	

¹⁴⁶ Se indica que está junto a la villa.

¹⁴⁷ W.A. Christian: *Ob. cit.*, p. 112 y cuadro 265. La respuesta de las “Relaciones” dice que acudían a este santuario gentes de todas partes; incluso desde Sevilla, antiguamente.

¹⁴⁸ Esta iglesia parece localizarse en un antiguo arrabal de Almoguera, probablemente desarrollado al hilo del incremento demográfico que acompañó a la potenciación de la villa durante el siglo XIII; tal vez más concretamente se pobló durante la segunda mitad de la centuria, cuando al haber pasado Almoguera y su tierra a manos reales en 1257 a raíz de un intercambio con la Orden de Calatrava, el concejo se vio favorecido por una serie de privilegios mercantiles, económicos en general y relativos a su estatuto legal.- E. RODRÍGUEZ PICAVEA: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana*, pp. 137-138.

El crecimiento de la población fuera del recinto amurallado parece indudable, extendido en una explanada de unos 30.000 metros cuadrados entre el actual cementerio y la confluencia de los arroyos Albares y Araduéniga; se ha llamado la atención sobre la existencia del “ábside **románico** con casi todos sus elementos aún en pie a las afueras del pueblo ... en la

de La Almunia ¹⁴⁹	1518 1. Leg.6108,n.4,f.459. jun.12 ¹⁵⁰
Santa María Magdalena - Concejo	1518 1. Leg.6108,n.4,f.457v. jun.12
San Simón	ss.XII 13.P. 52, n. 1. -XIII ¹⁵¹
Ermita del despoblado¿D.despoblación? de Araduéniga	1501 8. F.134.
Santa Cruz, ¿El Cristo? ¹⁵²	¿D. despoblación?

capilla del actual cementerio con la advocación de Santa María de La Almunia”.- P. BALLESTEROS SAN JOSÉ: “La despoblación de La Golosa ...”, p. 24-25.

¹⁴⁹ W.A. CHRISTIAN recoge la existencia de una iglesia parroquial de *Almuña* (término que se toma como localidad) como santuario de gran devoción, probablemente de alcance comarcal.- *Ob. cit.*, p. 266, cuadro.

¹⁵⁰ Ermita situada entonces junto a la villa de Almoguera.

¹⁵¹ Es citada en *El románico en Guadalajara* entre los restos de edificios medievales, con vestigios románicos, que merecerían ser objeto de un estudio en profundidad. La advocación debe de ser la que ha pervivido en la actualidad.

¹⁵² No contamos con una mención directa de la iglesia del lugar. La aldea de Santa Cruz celebraba una feria durante el día de la Cruz de mayo (fiesta de la Invención de la Vera Cruz, 3 de mayo); en 1263 Alfonso X concedió a Almoguera la celebración de esa misma feria, trasladada, con ocho días de duración.- E. RODRÍGUEZ PICAVEA: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana*, pp. 137-138; P. BALLESTEROS: *Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p. 119; privilegio publ. en el Apéndice documental por R. Murillo y Murillo, pp. 240-243, doc. núm. 12. P. BALLESTEROS SAN JOSÉ y O. GONZÁLEZ MANTECA: “Almoguera. Catálogo de los Documentos Medievales de su Archivo Municipal”, doc. 2, D.M.-VIII. La devoción a Cristo y a la cruz, símbolo de su pasión, es evidente en la aldea que lleva su nombre, quizás a raíz de el hallazgo de algún crucifijo. Juan Catalina GARCÍA da por supuesta la existencia de la ermita de Santa Cruz como centro del caserío y de la feria, y asocia “el nombre mismo de la aldea y de su santuario” al recuerdo de la victoria de las Navas de Tolosa y, concretamente, a la intervención de Domingo Pascual, originario de Almoguera, quien intervino en la batalla portando la enseña arzobispal y llegó a ser arzobispo electo de Toledo en 1262 (*La Alcarria en los dos primeros siglos de su Reconquista*, p. 73). El lugar es localizado en el paraje de la “**ermita del Cristo**” según P. Ballesteros, al sur de Almoguera y dentro de su término actual, cercano al Tajo.- “La despoblación de La Golosa...”, p. 29. Apuntamos por ello esta segunda denominación de la ermita (el Cristo), con la de Santa Cruz.

	(iglesia del despoblado de Santa Cruz)	
	¿Iglesia del despoblado de Fuembellida? ¹⁵³	¿D. despoblación? 1501 8. F.133v.
	¿Iglesia del despoblado de Fuentelespino? ¹⁵⁴	¿D. despoblación? 1501 8. F.133v.
	¿Iglesia del despoblado de Valdeolmeña? ¹⁵⁵	¿D. despoblación? 1501 8. F.133v.
Brea	Iglesia del despoblado de Anos, anejada	1501 8. F.133.
Fuentenovilla	Iglesia del despoblado de Conchuela de Almoguera, anejada	¿D. despoblación? 1501 8. F.133v.
Mazuecos (Lugar de la villa de Almoguera)	San Benito -Concejo En ctreción 1518 y 1534	R.1518* jun.13 R.1532** nov.28 1534 1. Leg.6108,n.5,f.77v. sep.9
Santa Cruz (Tno.Almoguera) Despoblado: 2ª mitad s. XIV ó princ. s.XV	Santa Cruz, ¿El Cristo?	D. despoblación

¹⁵³ Como los beneficios de Valdeolmeña y Fuentelespino, los de la iglesia de Fuembellida se unieron al beneficio curado de El Villar (arciprestazgo de Alcalá). Ignoramos a qué núcleo pasaron los términos del despoblado; actualmente se incluye en las “Comunes” de la jurisdicción de Almoguera, como los otros dos despoblados.

¹⁵⁴ Vid. la nota anterior.

¹⁵⁵ Como en los dos casos anteriores de iglesia de despoblado que pervive, aunque la renta de sus beneficios pasó a engrosar la del curato de El Villar, en el arciprestazgo de Alcalá, el término del antiguo Valdeolmeña debió de ser transferido a Almoguera, en cuyas “Relaciones” se encuentran los datos relativos a su despoblación, recogidos por P. Ballesteros (*Aproximación histórica a La Alcarria Baja*, p. 124, n. 22).

2.3. *Arcedianato de Toledo*
Arciprestazgo de La Guardia

Huerta de Valdecarábanos	Sta.M ^a del Socorro	1510	1. Leg.6108,n.2,f.3v. ag.17
-------------------------------------	--------------------------------	------	--------------------------------

2.4. *Arcedianato de Toledo*
Arciprestazgo de Ocaña

Ciruelos	Iglesia del Convento de la Orden de Calatrava	c.1158-1163 ¹⁵⁶ 1163	9. F. 9. ¹⁵⁷
-----------------	--	------------------------------------	-------------------------

¹⁵⁶ Según F. Gutton, el abad Raimundo había fundado en Ciruelos un convento cisterciense.- *La Orden de Calatrava*. Madrid, 1955, p. 29.

¹⁵⁷ El artífice de la nueva milicia, el abad Raimundo, fue enterrado en Ciruelos; su sepulcro fue muy visitado en virtud de los milagros que obraban sus restos (sanaciones de enfermedades incurables) hasta el traslado del cuerpo en 1471 al monasterio de San Bernardo, extramuros de Toledo, donde continuó su fama. La fecha de principios de 1163, cuando murió

(Convento principal de la Orden)	1195-1198
	1471 9. F. 9.
Iglesia de San Remondo (¿San Raimundo de Fitero? ¹⁵⁹) En una huerta de la dehesa de Otos	1493 1495 ¹⁵⁸

2.5. *Arcedianato de Talavera* *Arciprestazgo de Maqueda*

San Silvestre	Oratorio privado	1187 ¹⁶⁰
	Iglesia del despoblado	1501 8. F.77v.

en este lugar inspeccionando la fortaleza de Ciruelos, es de F. Gutton, *Ibidem*. Añade este autor que la sepultura fue colocada a la entrada del coro de la iglesia conventual, precisamente bajo la bóveda desde la que pendía la soga de la campana que, desde entonces, se tañía para invocar la protección del santo abad contra el rayo y el granizo.

¹⁵⁸ E. SOLANO: *Ob. cit.*, pp. 249; 439.

¹⁵⁹ En la década de 1780 (*Relaciones* del cardenal Lorenzana) la tradición local distingue a San Remondo, un pastor santo, sepultado cerca de Ciruelos, del fundador de la Orden de Calatrava, San Raimundo de Fitero.- W.A. CHRISTIAN: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 328.

¹⁶⁰ La autorización de Gregorio VIII a Munio Macho para la construcción del oratorio comportaba la condición de que nunca tuviera parroquianos ni percibiera diezmos ni primicias. El beneficio y el mismo oratorio serían de la iglesia de Toledo. Ref. en E. RODRÍGUEZ PICAVEA: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana*, p. 127, n.439. Este personaje era el señor de San Silvestre, a quien la Orden de Calatrava compró la aldea en 1192 por 1.000 mrs (*Ibidem*, p. 123).

de La Guadanilla,
en el arciprestazgo
de Escalona, anejada

(Fuera del señorío calatravo)

Iglesia del despoblado
de San Juan de la
Higuera, anejada

2.6. *Arcedianato de Talavera*
Arciprestazgo de Santa Olalla

Santa Olalla

San Miguel, dentro de
la villa
(antigua parroquia,
ahora anejada a la de
San Pedro)

1501 8. F.60.

La Mata

Iglesia del despoblado
de San Pedro de
La Mata, anejada

1501 8. F.78v.
(Fuera del señorío calatravo)

BIBLIOGRAFÍA

1. Historia general de la Iglesia y la religiosidad en Occidente. Metodología. Otras cuestiones generales.

- ABAD IBÁÑEZ, J.A.: *La celebración del Misterio cristiano*. Pamplona, 1996.
- ABOU EL-HAJ, B.: *The Medieval Cult of Saints Formations and Transformations*. Cambridge University Press, 1997.
- ALEXANDRE-BIDON, D.: *La mort au Moyen Age : XIIIe-XVIe siècle*. Paris, 1998.
- ALONSO, M.: *Diccionario medieval español : desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s.X) hasta el siglo XV*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1986, 2 vols.
- ÁLVAREZ GASTÓN, R.: *La religión del pueblo*. Madrid, 1976.
- ÁLVAREZ PALENZUELA, V.A.: *El cisma de Occidente*. Madrid : Rialp, 1982.
- ÁLVAREZ PALENZUELA, V.A. y VALDEÓN BARUQUE, J.: *El Cisma de Aviñón*. Madrid, 1996.
- ANDRÉS-GALLEGO, J. (dir.): *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una Nueva Historia*. Madrid, ed. Actas, 1993 .
- ARIÈS, Ph.: *El hombre ante la muerte*. Madrid, 1983.
- *Historia de la muerte en Occidente : desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona, 2000.
- “La historia de las mentalidades”, *La nueva historia* (dirs.: LE GOFF, J., CHARTIER y REVEL, J.). Bilbao, 1988, pp. 460-481.
- BARROS, C.: “Historia de las mentalidades: posibilidades actuales”, en *Problemas actuales de la Historia*. Terceras Jornadas de Estudios históricos. Salamanca, 1993, pp. 49-67.
- BARROS, C. (ed.): *Historia a debate. Medieval*. Santiago de Compostela, 1995.
- BARROS, C. (ed.): *Historia a debate. Actas del Congreso Internacional “A Historia a Debate”* (Santiago de Compostela, 1993). Santiago de Compostela, 1995, 3 vols.
- BAUMGARTNER, M.: *L'Église en Occident: des origines aux reformes du XVI siècle*. París, 1999.
- BOGLIONI, P.: “La religion populaire au Moyen Âge. Éléments d'un bilan”, *Les religions populaires. Colloque international, 1970* (eds.: B. LACROIX y P. BOGLIONI). Quebec, 1972.

- BONNASSIE, P. (ed.): *Le Clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne* (Actes des XIIIèmes Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran, 6-8 sept. 1991). Toulouse, 1995.
- BOSSY, J.: *Christianity in the West, 1400-1700*. Oxford, 1985.
- BROWN, P.: *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- CABIÉ, R.: "La Eucaristía", *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (dir.: A.G. MARTIMORT). Barcelona, 1992 (4ª ed. act. y aum.), pp. 305-558.
- CANTERA MONTENEGRO, M. Y CANTERA MONTENEGRO, S.: *Las Órdenes Religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos XIII al XV*. Madrid, 1998.
- CANTERA MONTENEGRO, M. Y CANTERA MONTENEGRO, S.: *Los monjes y la cristianización de Europa*. Madrid, 1996.
- CANTERA MONTENEGRO, S.: "Panorama de revistas de Historia y temática medievales", *Medievalismo*, 8 (1998), pp. 217-242.
- CANTERA MONTENEGRO, S.: *San Bernardo o el medievo en su plenitud*. Salamanca, 2001.
- CARDOSO, C. y PÉREZ BRIGNOLI, H.: *Los métodos de la Historia. Introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social*. Barcelona, 1986 (6ª ed.).
- CHAVASSE, A.: "El año litúrgico: El ciclo pascual", en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1964.
- CHÉLINI, J.: *Histoire religieuse de l'Occident Médiéval*. París, 1968 (reed. en 1991 con una "Nouvelle bibliographie").
- COHN, N.: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, 1981.
- Concilio Vaticano. Tomo I. Comentarios a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia*. Dir.: C. MORCILLO GONZÁLEZ. Madrid, BAC, 1965.
- Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid, BAC, 1965.
- DAIX, G.: *Dictionnaire des saints*. París, 1996.
- DANEELS, G., arzobispo de Bruselas: "La obra de Otro", en *30 Días en la Iglesia y en el mundo, 30 Giorni*, nº 100 (1996).
- DELARUELLE, É.: *La piété populaire au Moyen Âge*. Turín, 1975.
- DELARUELLE, E, R. LABANDE y P. OURLIAC: "El problema de la fe popular"; "El problema de la fijación de periodos", en *Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días* (dir. A. FLICHE y V. MARTIN), XIII.: *Espiritualidad y política en la Edad Media*. Valencia, 1977, pp. 15 ss.
- DELARUELLE, E, R. LABANDE y P. OURLIAC: "La práctica religiosa", en *Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días* (dir. A. FLICHE y V. MARTIN), XVI: *La crisis conciliar. La vida religiosa del pueblo cristiano*. Valencia, 1977, pp. 141-170.
- DELUMEAU, J.: *Le peché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècle)*. París, 1983.
- "Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?", *Archives de sciences sociales des religions*, 40 (1975), pp. 3-20.

- DÍAZ IBÁÑEZ, J.: *La organización institucional de la Iglesia en la Edad Media*. Madrid, Arco Libros, 1998.
- DUBY, G.: *Guerreros y campesinos*. Madrid, 1978.
- DUMERGER, A.: *Les chevaliers de Christ*. París, 2002.
- DURAND, J.C. y PRUDHOMME, C.(dirs.): *Guide du chercheur en Histoire Religieuse*. Lyon, 1994.
- ESCOLAR SOBRINO, H.: *Historia del libro*. Madrid, 1984.
- EVERSLEY, D.E.C.; LASLETT, P.; WRIGLEY, E.A.; AMSTRONG, W.A. y OVENALL, L.: "Exploitation of Anglican Parish Registers by Aggregative Analysis". *An Introduction to English Historical Demography* (dir.: E.A. WRIGLEY). Londres, 1966.
- FERNÁNDEZ OGUETA, J.: "La forma de los ornamentos", *Revista Española de Derecho Canónico*, 9 (1954), pp. 895-917.
- FLEURY, M. y HENRY, L.: *Des régistres paroissiaux à l'histoire de la population. Manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien*. París, 1956. Reeditado por sus autores como *Nouveau manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien*. París, 1965 (últ. ed. 1985).
- FLICHE, A. y MARTIN, V. (dirs.): *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*. París, Bloud et Gay, d. 1935, 26 vols; *Historia de la Iglesia*. Valencia, Edicep, 1974-1979 los volúms. de época medieval.
- FRANK, I.W.: *Historia de la Iglesia medieval*. Barcelona, 1988.
- GALINDO, A. y VÁQUEZ, A. (dirs.): *Cristianismo y Europa ante el tercer milenio*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.
- GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, L.: *Papado, cruzadas y Órdenes Militares, siglos XI-XIII*. Madrid, 1995.
- GARCÍA LARRAGUETA S.A.: *Cronología (Edad Media)*. Pamplona, 1976.
- GAUDEMET, J.: *Église et société en Occident au Moyen Âge*. Londres, Variorum Reprints, 1984.
- GIORDANO, O.: *Religión popular en la Alta Edad Media*. Madrid, 1995.
- LE GOFF, J.: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona, 1986.
- *La bolsa y la vida: economía y religión en la Edad Media*. Barcelona, 1987.
- LE GOFF, J., CHARTIER y REVEL, J. (dirs.): *La nueva historia*. Bilbao, 1988.
- LE GOFF, J.: *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid, 1989.
- *La civilización del Occidente medieval*. Madrid, 1999.
- *El hombre medieval*. Madrid, 1999.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARDONES, J.M. (eds.): *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión*, III. Barcelona-Madrid, 1993.
- GONZÁLEZ ARINTERO, J., O.P.: *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, I: Evolución orgánica. Madrid, 1974; II: *Evolución doctrinal*. Madrid, 1975.
- GURIÉVICH, A.: *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid, 1990.
- HERTLING, L.: *Historia de la Iglesia*. Barcelona, 1993 (4ª ed. alemán, 1967).
- HEXTER, J.H.: "La implosión de la deconstrucción: un réquiem", *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una Nueva Historia* (dir.: J. ANDRÉS-GALLEGO, J.): Madrid, ed. Actas, 1993, pp. 103-117.

- JIMÉNEZ DUQUE, B. y SALA BALUST, L. (dirs.): *Historia de la Espiritualidad. A. Espiritualidad católica*, I. Barcelona, 1969.
- JOUNEL, P.; CABIÉ, R., GY, P.M., MARTIMORT, A.G.: “Los sacramentos”, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (dir.: A.G. MARTIMORT), Barcelona, 1992, 4ª ed. act. y aum., pp. 559-886.
- JOUNEL, P.: “El año” (La liturgia y el tiempo), “El culto de los santos” y “El culto de María”, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (dir.: A.G. MARTIMORT), Barcelona, 1992, 4ª ed. act. y aum., pp. 917-1050.
- JUNGMANN, J.A.: *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*. Madrid, 1953, 2ª ed. (Trad. de la 3ª ed. alemana: *Missarum Solemnia*, Wien, 1949).
- KNOWLES, M.D., OBOLENSKY, D. y BOUMAN, L.A.: *La Iglesia en la Edad Media*, vol. II de *Nueva Historia de la Iglesia*. (dirs.: ROGIER, L.J., R. AUBERT, R. y KNOWLES, M.D.). Madrid, Cristiandad, 1977.
- LACROIX, B. y BOGLIONI, P. eds.: *Les religions populaires. Colloque international*, (1970). Québec, 1972.
- M.A. LADERO QUESADA: “La fiesta en la Europa mediterránea medieval”, *Cuadernos del CEMYR* (Universidad de La Laguna), 2 (1994), pp. 11-52.
- .LEONARDI, C., RICCARDI, A. y ZARRI, G. (dirs.): *Diccionario de los santos*. Madrid, 2000, 2 vols.
- LÓPEZ-SALAZAR PÉREZ, J.: “Los protocolos notariales. Fuentes documentales para la Historia Moderna”, en *La investigación y las fuentes documentales de los Archivos*, I y II Jornadas sobre investigación en Archivos, Guadalajara, 1996, vol. I, pp. 37-81.
- LURKER, M.: *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba, 1994.
- MALDONADO, L.: *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid, Cristiandad, 1975.
- MANSELLI, R.: *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*. Montréal-Paris, 1975.
- MARCONCINI, B.: *Los sinópticos: Formación, redacción, teología*. Madrid, 1998.
- MARTIMORT, A.G.: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, 1964.
- MARTIMORT, A.G. (dir.): *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona, 1992 (4ª ed. actualizada y aumentada).
- MARTIN, H.: *Mentalités médiévales: XIe-XVe siècle*. París, 1996.
- MARTÍN RODRÍGUEZ, J.L.: “Iglesia y vida religiosa”, *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*. Pamplona, 1999, pp. 431-456.
- MATTOSO, J.: *Religião e cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa, 1982.
- MITRE FERNÁNDEZ, E.: *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*. Madrid, 1991.
- MITRE FERNÁNDEZ, E.: *Las claves de la Iglesia en la Edad Media, 313-1492*. Barcelona, 1991.
- MONDRÍA, A. S.J.: *Misal completo para uso de los fieles*. Valencia, 1941.
- MONTANARI, M. et alii: *Problemas actuales de la Historia*. Terceras Jornadas de Estudios Históricos (1991). Salamanca, Universidad, 1993.

- MORALES MOYA, A.: "Postmodernismo e historia", *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una Nueva Historia* (dir.: J. ANDRÉS-GALLEGO, J. (dir.): Madrid, ed. Actas, 1993, pp.139-153.
- NIETO SORIA, J.M.: *El Pontificado medieval*. Madrid, Arco Libros, 1996.
- OAKLEY, F.: *The Western Church in the Latter Middle Ages*. Londres, 1979.
- PABLO MAROTO, D. DE: *Espiritualidad de la Alta Edad Media (s. VI-XII)*. Madrid, 1998.
- PABLO MAROTO, D. DE: *Espiritualidad de la baja Edad Media (siglos XIII-XV)*. Madrid, 2000.
- PAN-MONTOJO, J.: "A Fuentes estadísticas", en M. ARTOLA (dir.): *Enciclopedia de Historia de España*. VII, 1993, p. 343.
- PASTOR RAMOS, G.: *Tributo al César. Sociología de la religión*. Zamora, Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.
- PAUL, J.: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII), 1: La santificación del orden temporal y espiritual; 2: El despertar evangélico y las mentalidades religiosas*. Barcelona, 1988.
- PÉREZ MOREDA, V: "La población española", en M. ARTOLA (dir.): *Enciclopedia de Historia de España*. I: *Economía. Sociedad*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- PIETRI, C., PIETRI, L., VAUCHEZ, A., VENARD, M. y MAYEUR, J.M. (dirs.): *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. París, Desclée-Fayard, d. 1990, 14 vols.
- PLONGERON, B.. (dir.): *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*. París, Beauchesne, 1976.
- RAPP, F.: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona, 1973.
- "Reflexions sur la religion populaire au Moyen Âge. Directions de recherche": *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques* (dir.: B. PLONGERON) París, Beauchesne, 1976, pp. 51-98.
- "Les caractères communs de la vie religieuse", en *Histoire du Christianisme, 7: De la réforme à la Réformation (1450-1530)* (dir.: M. VENARD), París, 1994.
- RIGHETTI, M.: *Historia de la liturgia*, 2 vols, Madrid, B.A.C., 1955-1956.
- ROGIER, L.J., R. AUBERT, R. y KNOWLES, M.D. (dirs.): *Nueva Historia de la Iglesia*. Madrid, Cristiandad, 1977, vv. vols.
- ROMÁN LÓPEZ, M^a T.: *Diccionario de los santos*. Madrid, 1999.
- ROUILLARD. Ph. Dom.: *Diccionario de los santos de cada día*. Madrid, 1989.
- RUBIN, M.: *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge, 1999.
- RUIZ GÓMEZ, F: *Introducción a la historia medieval. Epistemología, metodología y síntesis*. Madrid, 1998.
- RÜSSEN, J.: "La historia, entre modernidad y postmodernidad", *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una Nueva Historia* (dir.: J. ANDRÉS-GALLEGO, J.). Madrid, ed. Actas, 1993, pp. 119-137.
- SALMON, P.: "La Oración de las Horas", en A.G. MARTIMORT: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, Herder, 1964.
- SCHMITT, J.C.: "Religion populaire et culture folklorique", *Annales, Économies, sociétés, civilisations*, 31 (1976), pp. 931-953 .

- SPANÒ, S.: “Antonino de Florencia”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI (dirs.): *Diccionario de los santos*. Madrid, 2000, vol. I, pp. 224-227.
- SUÁREZ, L.: “Los papas de la Edad Antigua y Medieval”, *Diccionario de los papas y concilios* (dir. J. PAREDES). Barcelona, 1998.
- TERUEL GREGORIO DE TEJADA, M.: *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*. Barcelona, 1993.
- THOMSON, J.A.F. *The western church in the middle ages*. Londres, 1998.
- VAGAGGINI, C.: *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, Madrid, 1959.
- VAUCHEZ, A.: “Liturgie et culture folklorique: les rogations dans la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine”, *Fiestas y liturgia. Fêtes et liturgie*. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, 12-14 diciembre 1985. Madrid, 1988, pp.21-34.
- *La espiritualidad del Occidente Medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid, 1985.
- VAUCHEZ, A. (dir.): *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, IV. París, 1993.
- VAUCHEZ, A. (dir.): *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, V. París, 1993.
- VAUCHEZ, A. (dir.): *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, VI. París, 1990.
- *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, 1994, ed. revisada (1ª ed. 1981).
- VÁZQUEZ, F.: “Los problemas de la explicación en historia de las mentalidades”, *Historia a debate, II: Retorno del sujeto* (ed. C. BARROS). Santiago de Compostela, 1995, pp. 46-48.
- VENARD, M.: *De la réforme à la Réformation (1450-1530)*, en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, VII. París, 1994.
- VERDOY, A.: *Síntesis de historia de la Iglesia. Baja Edad Media. Reforma y Contrarreforma (1303-1648)*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1984.
- VV.AA.: *Fiestas y liturgia. Fêtes et liturgie. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Madrid, 1988.

2. Historia de la Iglesia y la religiosidad en la baja Edad Media hispánica y en España en general (excepto Órdenes Militares y Castilla la Nueva). Estados de la cuestión.

- ALDEA, Q., MARÍN, T. y VIVES, J. (dirs.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. 4 vols. Madrid, CSIC, 1972-1975; Vol. V, Madrid, 1987.
- ÁLVAREZ PALENZUELA, V.A.: *Monasterios cistercienses en Castilla (s. XII-XIII)*. Valladolid, 1978.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, C. et alii (coords.): *La religiosidad popular*. Barcelona, 1989, 3 vols.
- ANDRÉS, M. (dir.): *Historia de la teología española, I: Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*. Madrid, 1983
- “La teología en el siglo XVI (1470-1580)”, en *Historia de la teología española, I: Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI* (dir.: M. ANDRÉS). Madrid, 1983, pp. 579-735.
 - “Corrientes espirituales en tiempo de los Reyes Católicos y recepción de Erasmo”, en *El erasmismo en España* (eds.: M. REVUELTA y C. MORÓN). Madrid, 1986, pp. 73-95.
- ARANDA DONCEL, J. (ed.): *Congreso de religiosidad popular en Andalucía*, Córdoba, 1994.
- ARRANZ GUZMÁN, A.: “La reflexión sobre la muerte en el Medievo hispánico”, *En la España Medieval*, V, t. 1 (1986), pp. 109-124.
- “La imagen del pontificado en Castilla a través de los Cuadernos de Cortes”, *Hispania Sacra*, 42 (1990), pp. 721-760.
 - “El Clero”, *Orígenes de la Monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, dir.: J.M. NIETO SORIA. Madrid, 1999, pp. 141-173.
- AVILÉS, M.: “La teología española en el siglo XV”, en *Historia de la Teología Española* (dir.: M. ANDRÉS MARTÍN), I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XV*. Madrid, 1983, pp. 495-577.
- AZCONA, T. DE: *La elección y reforma del episcopado español en tiempos de los Reyes Católicos*. Madrid, CSIC, 1960.
- *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*. Madrid, BAC, 1964.
 - “Asambleas del clero castellano en el otoño de la Edad Media”, *Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*, vol. I, Estudios Históricos I. Vitoria, 1975, pp. 203-245.
 - “Reforma del episcopado y del clero en España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1474-1558)”, *Historia de la Iglesia en España*, III-1º. Madrid, BAC, 1979, pp. 115-210.
- BAÑOS VALLEJO, F.: *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce “vidas” individuales castellanas*. Oviedo, 1989.
- BARTOLOMÉ HERRERO, B.: *Iglesia y vida religiosa en la Segovia medieval (1072-1406)*. Madrid, Universidad Complutense, 2000 (Tesis doctoral).
- BATAILLON, M.: *Erasmus et l’Espagne. Recherches sur l’histoire spirituelle du XVIe siècle*. Ginebra, 1998 (reed.).
- BENÍTEZ BOLORINOS, M.: *Las cofradías medievales en el Reino de Valencia (1329-1458)*. Alicante, 1998.
- BENITO LUCAS, J.: *El tema mariano en la poesía castellana de la Edad Media*. Madrid, 1971.

- BUENO DOMÍNGUEZ, M^a L.: *Espacios de vida y muerte en la Edad Media*. Zamora, 2001.
- CANTERA MONTENEGRO, M.: “Advocaciones religiosas en la Rioja medieval”, *Anuario de Estudios medievales*, 15 (1985), pp. 39-61.
- CANTERA MONTENEGRO, M., MENDO CARMONA, C.: “Advocaciones marianas en la documentación leonesa altomedieval (775-1230)”, *Anuario de estudios medievales*, 28 (1998), pp. 875-888.
- CÁRCEL ORTÍ, M^a M.: *Las visitas pastorales en España (siglos XVI-XX)*. *Propuesta de inventario y bibliografía*. Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2000.
- DE CASTRO Y CASTRO, O.F.M., M. De: *Teresa Enríquez, la “Loca del Sacramento”, y Gutierre de Cárdenas*. Toledo, 1992.
- CÁTEDRA, P.M.: *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*. Valladolid, 1994.
- CHRISTIAN, Jr., W.A.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid, 1990.
- CHRISTIAN, W.A.: “De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, *Temas de antropología española* (dir.: C. LISÓN TOLOSANA). Madrid, 1976, pp. 49-105.
- CONNOLLY, J.E., DEYERMOND, A., DUTTON, B. (Eds.): *Saints and Their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in honor J.K. Walsh*. 1990.
- DEYERMOND, A.: “La estructura tipológica del Sacrificio de La Misa”, *Berceo*, 94-95 (1978), *Actas de las II Jornadas de Estudios Berceanos*, Logroño, 1978.
- FÁBREGA GRAU: *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*. Madrid-Barcelona, 1953-55, 2 vols.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ. S.: “El pensamiento religioso en la época hispanorromana”, *Historia de la teología española* (dir.: M. ANDRÉS MARTÍN), I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*. Madrid, 1983.
- FERNÁNDEZ CONDE, J.: “Religiosidad popular y piedad culta”, en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. GARCÍA VILLOSLADA), II-2º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*. Madrid, 1982, pp. 289-357.
- “Decadencia de la Iglesia española bajomedieval y proyectos de reforma”, en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. García Villoslada), II-2º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*. Madrid, 1982.
 - *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389). Reforma eclesiástica en la Asturias bajomedieval*. Oviedo, 1978.
 - *La clerecía ovetense en la baja Edad Media. Estudio socioeconómico*. Oviedo, 1982.
 - “La transmisión del saber en una sociedad predominantemente analfabeta: Una catequesis permanente”, *Historia de España Menéndez Pidal*, XVI. Madrid, 1994, pp. 863-890.
 - *La religiosidad medieval en España. I. Alta Edad Media (s. VII-X)*. Oviedo, Universidad, 2000.
- GARCÍA, R. et alii: “Santuarios”, *DHEE*, IV. Madrid, 1975, pp. 2207-2381.

- GARCÍA ARACIL, S.: “La religiosidad popular. Naturaleza y valoración”, en *Memoria Ecclesiae*, XX. *Religiosidad popular y Archivos de la Iglesia*. Actas del Congreso de la Asociación de archiveros de la Iglesia en España (Zaragoza, 11-15 septiembre 2000), Primera parte. Oviedo, 2002, pp. 21-46.
- GARCÍA DE LA CONCHA, V “Los *Loores de Nuestra Sennora*, un “Compendium Historiae Salutis”, en *Berceo*, 94-95 (1978). *Actas de las II Jornadas de Estudios Berceanos*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1978, pp. 133-189.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (Dir.) *Synodicon hispanum* (Universidad Pontificia de Salamanca), B.A.C., desde 1981, vv. Vols.
- GARCÍA Y GARCÍA, A.: *Iglesia, sociedad y derecho*. Madrid, 1987, 2 vols.
- “Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (siglos XIII-XVI)”, en *Fiestas y liturgia. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, 12/14-XII-1985*. Madrid, 1988, pp. 35-51.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, E. (ed.): *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV-XVI)*. Vitoria, 1994.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C.: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, 1966.
- GARRIDO AGUILERA, J.C.: *Religiosidad popular en Jaén durante los siglos XV y XVI. Las cofradías*. Jaén, 1997.
- GERBET, M^a, C. en B. BENASSAR (dir.): “La época de las tragedias (meds. S. XIV-fines s. XV): Visión del mundo, del cielo y del más allá” *Historia de los españoles*, I, siglos VI-XVI. Madrid, 1989, pp. 307-314.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M.: “Devociones marianas y repoblación. Aproximación al caso andaluz”. *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio (Ciudad Real, 1989)*. Ciudad Real, 1990, pp. 9-22.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, J.L.: “Infiltraciones de la devoción popular a Jesús y a María en la liturgia romana de la baja Edad Media”, *Studium Ovetense*, 3 (1975), pp. 259-285.
- “Misas supersticiosas y misas votivas en la piedad popular del tiempo de la Reforma”, *Miscelánea José Zonzunegui (1911-1974)*, II, Vitoria, 1975, pp. 1-40.
- “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. GARCÍA VILLOSLADA), III-1^o: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. Madrid, B.A.C., 1980, pp. 351-384.
- GROULT, P.: *Literatura espiritual española. Edad Media y Renacimiento*. Madrid, 1980.
- GUIJARRO GONZÁLEZ, S.: “Las menciones a Libros Litúrgicos en la documentación medieval de las catedrales castellano-leonesas”, *Memoria Ecclesiae*, III, Oviedo, 1992, pp. 135-151.
- HERMANN, Ch.: “Le patronage royal espagnol: 1525-1750”, *État et Église dans la genèse de l'État Moderne*. Madrid, Biblioteca de la Casa de Velázquez, 1986.
- HEVIA BALLINA, A. (ed.): *La Visita Pastoral en el Ministerio del Obispo y Archivos de la Iglesia*, I y II, *Memoria Ecclesiae* XIV y XV. Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 1999.

- HEVIA BALLINA, A.(ed.): *La Iglesia y la cultura en la Edad Media y Moderna. Memoria Ecclesiae*, III. Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 1992.
- *La Catedral y la Diócesis en los Archivos de la Iglesia. Memoria Ecclesiae*, IV. Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 1993.
 - *Parroquia y Arciprestazgo en los Archivos de la Iglesia*, I y II. *Memoria Ecclesiae*, VIII-IX. Oviedo-Salamanca, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 1996.
 - *Beneficencia y hospitalidad en los Archivos de la Iglesia en España*, I y II. *Memoria Ecclesiae*, X-XI. Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 1997.
 - *La visita pastoral en el Ministerio del Obispo y Archivos de la Iglesia*, I y II. *Memoria Ecclesiae*, XIV-XV. Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 1999.
 - *Religiosidad popular y Archivos de la Iglesia*, I y II. *Memoria Ecclesiae*, XX-XXI. Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2001.
 - Eds. *Memoria Ecclesiae*, I-XXI. Barcelona, 2001. CD-Rom, v.2.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R. (Dir.): *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, BAC, 1979-1982, vols. I-III.
- JANINI, J.: “Liturgia: Liturgia romana”, en *DHEE* (dirs.: Q. ALDEA, T. MARÍN y J. VIVES), II. Madrid, 1972.
- LADERO QUESADA, M.A.: *Historia de Sevilla, II: La ciudad medieval (1248-1492)*. Valladolid, Universidad de Sevilla, 1980 (2ª ed. revis.).
- *El siglo XV en Castilla. Fuentes de renta y política fiscal*. Barcelona, 1982.
 - “La España de los Reyes Católicos”, bajo los epígrafes de “Teoría y administración del poder” y “La organización institucional de la Iglesia” en el vol. 4 de *Historia de España: De la crisis medieval al Renacimiento (siglos XIV-XV)*. Barcelona, Planeta, 1988.
 - *Las ferias de Castilla. Siglos XII a XV*. Madrid, 1994.
 - “Las ordenanzas locales. Siglos XIII a XVIII”, *En la España medieval*, 21 (1998), pp. 293-338.
 - “Estructuras y políticas fiscales en la Baja Edad Media”, *Edad Media*, 2 (1999), pp. 113-150.
- LADERO QUESADA, M.A. y NIETO SORIA, J.M.: “Iglesia y sociedad en los siglos XIII al XV (ámbito castellano-leonés)”, *En la España Medieval*, 11 (1988), pp. 125-151.
- LADERO QUESADA, M.A. y SÁNCHEZ HERRERO, J.: “Iglesia y ciudades”, *Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI)*. VI Coloquio Internacional de *Historia Medieval de Andalucía*. Málaga, 1991, pp. 227-264.
- LADERO QUESADA, M.A.: “Historia de la Iglesia de España medieval”, *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano* (ed.: J.ANDRÉS GALLEGO). Murcia, Universidad Católica San Antonio, 2001, pp. 121-190.
- LLEÓ CAÑAL, V.: *Arte y espectáculo. La fiesta del Corpus Christi en Sevilla en los siglos XVI y XVII*. Sevilla, 1975.

- LLOMPART, G.: “Longitudo Christi Salvatoris. Una aportación al conocimiento de la piedad popular catalana medieval”, en *Analecta Sacra Tarraconensia* (1967), pp. 93-115.
- LLORENS, J.M.: “Música religiosa”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dir. por Q. ALDEA, T. MARÍN, J. VIVES, III, Madrid, 1973.
- LÓPEZ MORALES, H.: “El 'Eya Velar' y el teatro medieval castellano”, en *Actas de las II Jornadas de Estudios Berceanos (Berceo, 94-95)*, Logroño, 1978, pp. 275-276.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, N.: “El ‘tratado’ para sacerdotes, de Juan de Calahorra” (a. 1468), *Burguense*, 12, 1971.
- MALDONADO ARENAS, L.: “La devoción a los santos. El santoral y la religiosidad popular”, en *Memoria Ecclesiae*, XX (2002), pp. 597-603.
- MANFREDI, D: *Santuarios de la Virgen*. Madrid, 1954.
- MANSILLA REOYO, D.: *Iglesia castellano-leonesa y Curia romana en los tiempos del rey San Fernando*. Madrid, 1945.
- “Geografía eclesiástica”. *DHEE*, II, Madrid, 1972.
- MARTÍN, J. L. y LINAGE CONDE, A.: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro Cuéllar (1325)*, Salamanca, 1987.
- MATÍAS Y VICENTE, J.: *Los laicos en los sínodos salmantinos*. Salamanca, 1990.
- MITRE FERNÁNDEZ, E.: *La muerte vencida : imágenes e historia en el Occidente Medieval (1200-1348)*. Madrid, 1988.
- MITRE FERNÁNDEZ, E.: *Una muerte para un rey : Enrique III de Castilla, (Navidad 1406)*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2001.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, A.(ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes y cauces de actuación religiosa*. Madrid, 1984.
- NICOLÁS CRISPÍN, M^ªI, BAUTISTA BAUTISTA, M , GARCÍA GARCÍA. M^ª T.: *La organización del cabildo catedralicio leonés a comienzos del siglo XV (1419-1426)*. León, 1990.
- NIETO SORIA, J.M.: *Iglesia y poder real en Castilla. El episcopado, 1250-1350*, Madrid, Universidad Complutense, 1988.
- NIETO SORIA, J.M.: *Iglesia y génesis del Estado moderno en Castilla (1369-1480)* Madrid, Editorial Complutense, 1994.
- NIETO SORIA, J.M.: “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII”, *Anuario de estudios medievales*, 27, n° 1 (1997), pp. 43-102.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M.: *Casa, calle, convento. Iconografía de la mujer medieval*. Santiago de Compostela, 1997.
- NÚÑEZ, M. y PORTELA, E. (Coords.): *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*. Santiago de Compostela, Universidad, 1988
- ODRIOZOLA, A.: “Liturgia: liturgia romana”, en *DHEE*, II, Madrid, 1972.
- *Catálogo de libros litúrgicos españoles y portugueses impresos en los siglos XV y XVI*. Pontevedra, 1996.
- PALACIOS, B.: “La teología española del año 1000 a 1250”, *Historia de la Teología Española* (dir.: M. ANDRÉS MARTÍN), I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XV*. Madrid, 1983, pp.409-446.
- PARERA, B.: “La teología española desde mediados del siglo XIII hasta las primeras manifestaciones del humanismo”, *Historia de la Teología*

- Española* (dir.: M. ANDRÉS MARTÍN), I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XV*. Madrid, 1983, pp. 447-494.
- PÉREZ, Joseph: "Introducción" en *Cultura y sociedad en tiempos de Santa Teresa*. Congreso Internacional Teresiano. Salamanca, 1983
- PÉREZ-COCA SÁNCHEZ-MATA: *Derecho, vida y costumbres de Plasencia y su diócesis en los siglos XV y XVI*. Cáceres, 1994.
- PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M^a ISABEL y MUÑOZ RUANO, J.: "La piedad mariana en las Cantigas de Alfonso X el Sabio. 1. Según la versión literaria; 2. Según la fuente artística ", en *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1989). Ciudad Real, 1990, pp. 471-494.
- PÉREZ-PRENDES Y MUÑOZ DE ARRACO, J.M.: "Relaciones Iglesia-Estado en la formación del Estado moderno. El Real Patronato; aportación para un estado de la cuestión", *État et Église dans la genèse de l'État Moderne*. Madrid, 1986.
- PÉREZ VILLANUEVA, A.: *Los ornamentos sagrados en España. Su evolución histórica y artística*. Barcelona, 1935.
- PINELL, J.M.: "Liturgia: L iturgia hispánica", en *DHEE*, II, Madrid, 1972.
- RÁBADE OBRADÓ, M^a P.: *Una élite de poder en la corte de los Reyes Católicos : los judeoconversos*. Madrid, 1993.
- RESINES, L.: *La "Breve doctrina" de Hernando de Talavera*. Ed. y estudio. Granada, 1993.
- RESINES L.: *La catequesis en España. Historia y textos*. Madrid, 1997.
- RIBA, R.: "Sánchez de Vercial, Clemente", *DHEE*, IV, Madrid, 1975.
- RIESCO CHUECA, P.: *Pasionario hispánico*. Madrid, 1995.
- RODADO RUIZ, A. M.: "Devoción mariana y santidad femenina en la literatura castellana de la clerecía medieval", *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (22-24 marzo 1989). Ciudad Real, 1990, pp. 307-320.
- RODRÍGUEZ MOLINA, J.: *El obispado de Baeza-Jaén. Organización y economía diocesanas, siglos XIII-XVI*. Jaén, 1996.
- ROMERO ABAO, A.: "Las fiestas del Corpus Christi en Sevilla en el siglo XV", en A. SANTALÓ et alii (coords.): *Religiosidad popular*, Barcelona, 1989, III, pp. 19-30.
- "Fiestas de la vida y de la muerte en la Sevilla del siglo XV", *Coloquio de Historia Medieval de Andalucía*, Málaga, 1991, pp. 289-298.
- RUBIO GARCÍA, L.: *La procesión del Corpus en el siglo XV en Murcia*. Murcia, 1987.
- RUIZ FERNÁNDEZ, J. et alii (coords.): *Jornadas de religiosidad popular*. Almería, 1998.
- RUIZ GARCÍA, E. , y GARCÍA-MONGE, I: "Una muestra de religiosidad popular: la oración de San León", *Memoria Ecclesiae*, XX (Oviedo, 2002). Actas del XVI Congreso "Religiosidad popular y Archivos de la Iglesia", de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España (Zaragoza, 2000), pp. 581-595.
- RUIZ GÓMEZ, F.: *Las aldeas castellanas en la Edad Media : Oña en los siglos XIV y XV*. Madrid, 1990.

- RUIZ MATEOS, A. et alii: *Arte y religiosidad popular. Las ermitas en la baja Extremadura (siglos XV y XVI)*. Badajoz, 1985.
- SÁEZ, E.: *Advocaciones religiosas en la Barcelona altomedieval (siglos IX-XI)*, Barcelona, 1976
- SÁINZ RODRÍGUEZ, P.: *Antología de la literatura espiritual española, I: Edad Media*, Madrid, 1984.
- SALOMÓN, N.: *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II*. Barcelona, 1982.
- SÁNCHEZ HERRERO, J.: “La vida y costumbres de los componentes del cabildo catedral de Palencia a fines del siglo XV”, *Historia, Instituciones, Documentos* (1976), pp. 485-532.
- *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*. León, 1978.
 - “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, Homenaje a Alfonso Trujillo, II, Santa Cruz de Tenerife, 1982, pp. 279-331..
 - “Los sínodos y la catequesis”, *Los sínodos diocesanos del pueblo de Dios*. Valencia, 1989.
 - “Algunos elementos de la religiosidad cristiana andaluza durante la Edad Media”, *Religiosidad popular* (coords.: C. ÁLVAREZ SANTALÓ et alii), Barcelona, 1989, I, 268-307.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. y REVUELTA SOMALO, J.M., capítulos sobre la Iglesia y la vida religiosa en *Historia General de España y América* (coord.: L. Suárez Fernández), vols. IV (1085-1351), pp. 179-257 y vol. V (1351-1516), pp. 189-270. Madrid, Rialp, 1982 y 1984.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. y ÁLVAREZ MÁRQUEZ, M.C.: “Fiestas y devociones en la catedral de Sevilla a través de las concesiones medievales de indulgencias”, *Revista Española de Derecho Canónico*, 46, 126 (1989), pp. 129-178.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. et alii: *Historia de la Iglesia de Sevilla*. Dos Hermanas, 1992.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (Coord.): *Las cofradías de la Santa Vera Cruz: Actas del I Congreso Internacional de Cofradías de la Santa Vera Cruz. I*. (Sevilla, 1992). Sevilla, CEIRA (Centro de Estudios e Investigaciones de la Religiosidad Andaluza), 1995.
- SANTIAGO OTERO, H.: *Fe y cultura en la Edad Media*. Madrid, 1988.
- SANZ SANCHO, I: *La Iglesia y el obispado de Córdoba en la baja Edad Media (1236-1426)*. Madrid, Universidad Complutense, 1989, 2 vols.
- “La religiosidad del clero y del pueblo según los sínodos murcianos del siglo XIV”, *Carthaginensia*, 5 n° 7-8 (1989), pp. 31-99.
 - “Las parroquias en la sociedad urbana cordobesa bajomedieval”, Actas del VI Coloquio de Historia Medieval de Andalucía. Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI). Universidad de Málaga, 1991.
 - *Los sínodos diocesanos medievales cordobeses y la religiosidad del clero y del pueblo*. 1991.
 - Geografía del obispado de Córdoba en la baja Edad Media. Madrid, 1995.
 - “Para el estudio de la Iglesia medieval castellana”, *Estudios eclesiásticos. Revista teológica de investigación e información*, 73 (1998), pp. 61-87.

- “El cabildo catedralicio de Córdoba en la Edad Media”, *En la España medieval*, 23 (2000), pp. 189-264.
- SAUGNIEUX, J.: “La economía de la salvación en los 'Milagros de Nuestra Señora'”, *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño, 1982.
- “Culture populaire et culture savante dans l’oeuvre de Berceo (Problèmes de méthode)”, *Berceo*, 94-95, Actas de las II Jornadas de Estudios Berceanos. Logroño, 1978, pp. 65-84.
- SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, D.: *The writings of Teresa de Cartagena*. Londres, 1998.
- SERRANO MARTÍN, E. (ed.): *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII (Congreso Zaragoza, 1990)*. Zaragoza, 1994.
- “Muerte, religiosidad y cultura popular. A modo de introducción”, en *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*. Zaragoza, 1994, pp. 5-12.
- SOTOMAYOR Y MURO, M.: “La Iglesia en la España Romana”, en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. GARCÍA VILLOSLADA), I: *La Iglesia en la España romana y visigoda*. Madrid, 1979.
- TORRES GONZÁLEZ, F.: “Aspectos psico-religiosos de Alfonso X en ‘Las Cantigas’”, *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1989). Ciudad Real, 1990, 271-290.
- VINDEL, F.: “El arcediano Sánchez de Valderas y su libro ‘El Sacramental’”, *Artículos bibliográficos*, Madrid, 1948.
- VIZUETE MENDOZA, J.C. y MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P. (coords.): *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. Cuenca, 2000.
- VV.AA.: *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*. XXV Semana de Estudios Medievales. Estella-Lizarrá, 14-18 julio 1998. Pamplona, 1999.

3. Órdenes Militares y Castilla La Nueva. En especial, Orden de Calatrava y tierras relacionadas con su señorío.

- AGOSTINI BANÚS, A.: *Historia de Almodóvar del Campo. Y glosa de su antiguo Archivo Municipal*. Ciudad Real, 1972.
- ALONSO FERNÁNDEZ, J.: *Estudio geoeconómico de la provincia de Guadalajara*. Tesis Doctoral. Madrid, 1971.
- *Guadalajara: sierras, páramos y campiñas. Estudio geográfico. Mapas*. Madrid, 1975 .

- ARIJA RIVARES, E: *Geografía de España. Las comarcas*. Tomo IV, vol. II. Madrid, 1984.
- AYALA MARTÍNEZ, C. De, et alii: “Delimitación de la frontera meridional del Campo de Calatrava en el siglo XII”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 5 (1991), pp. 61-92.
- AYALA MARTÍNEZ, C. De: “Las Órdenes Militares y la ocupación del territorio manchego (siglos XII-XIII), *Alarcos 1195*, pp. 47-104.
- AYALA MARTÍNEZ, C. De, BARQUERO GOÑI, C., MATELLANES MERCHÁN, J.V., NOVOA PORTELA, F. y RODRÍGUEZ-PICAVEA, E.: “Las Órdenes Militares en la Edad Media peninsular. Historiografía 1976-1992. I. Reinos de Castilla y León”, *Medievalismo*, 2 (1992), pp. 119-169.
- AYALA MARTÍNEZ, C. De, et alii: “Apéndice II” (continuador de la parte castellano-leonesa), *Medievalismo*, 3 (1993), pp. 142-144.
- BALLESTEROS SAN JOSÉ, P.: *La Alcarria en la Plena y Baja Edad Media. Transformaciones político-institucionales en la comarca suroccidental de la provincia durante los siglos XI al XV*. Universidad Complutense (tesis doctoral).
- “Hermandades en Zorita, Almodovar y sus tierras”, *En la España Medieval*, VII. *La ciudad hispánica durante los siglos XIII-XVI*, 1985, I, pp. 973-990.
 - “La despoblación de La Golosa en el contexto de la crisis demográfica bajomedieval en el sur de La Alcarria”, *Tres Estudios sobre La Golosa (1391-1991)*, Berninches, 1991, pp. 9-44.
 - “Historiografía y visión histórica de La Alcarria Baja en la Edad Media durante los siglos XVI al XX”, *Wad-al-Hayara*, 18 (1991), pp. 27-71.
 - “Regulación del regadío en tierras de Zorita durante la Plena y Baja Edad Media”, *I Congreso de Historia de Castilla La Mancha*, Ciudad Real, 1988., VI, pp. 127-134.
- BALLESTEROS SAN JOSÉ, P y MURILLO Y MURILLO, R.: *Aproximación histórica a la Alcarria Baja. Tierras de Zorita y Almodovar*, Guadalajara, 1985.
- BEINART, H.: *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*. Barcelona, 1983.
- BELTRÁN TORREIRA, F.M: “San Ildefonso de Toledo y el culto a la Virgen en la Iglesia hispano-visigoda: problemas históricos y doctrinales”, en *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1988)*. Ciudad Real, 1990, pp. 439-449.
- BENITO RUANO, E.: “La investigación reciente sobre las Órdenes Militares hispánicas”, *A cidade de Evora*, 59 (1976), pp. 2-15.
- BLÁZQUEZ GARBAJOSA, A.: *El señorío episcopal de Sigüenza: economía y sociedad (1123-1805)*. Guadalajara, 1988.
- CABRERA, E.: “Del Tajo a Sierra Morena”. *Organización social del espacio en la España Medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII al XV*. Barcelona, 1985, pp. 123-161.
- CABRERA, E.: “La investigación histórica sobre Castilla-La Mancha referida al periodo medieval”, *Presente y futuro de la Historia Medieval en España* (ed.: C. SEGURA GRAÍÑO). Madrid, 1990, pp. 285-311.

- CABRERA, E.: "Conquista cristiana y repoblación de Extremadura y Castilla La Nueva. Estado de la cuestión", *Actas del Coloquio de la V Asamblea general de la Sociedad Española de Estudios Medievales*. Zaragoza, 1991, pp. 101-120.
- CAMPO REAL, F. DEL.: "Iconografía mariana medieval en el Campo de Montiel: la Virgen de las Nieves del poblado de Torres. Montiel", *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1989). Ciudad Real, 1990, pp. 389-398.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J.: "La devoción mariana bajomedieval en Castilla La Nueva reflejada en las Relaciones Topográficas de Felipe II", en *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1988). Ciudad Real, 1990, pp. 73-96.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J.: *La mentalidad en Castilla La Nueva en el siglo XVI. Religión, economía y sociedad según las "Relaciones Topográficas" de Felipe II*. San Lorenzo del Escorial, 1986.
- CASADO QUINTANILLA, B.: "Advocaciones marianas en ermitas de Calatrava", *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1988). Ciudad Real, 1990, pp. 97-108
- CASAS DEL RÍO, A.: "Puertollano en el marco de la Orden de Calatrava", *VI Semana de Historia de Puertollano*. Ciudad Real, 1986, pp.11-44.
- CATALINA GARCÍA, J.: *La Alcarria en los primeros siglos de su reconquista (Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, 27 de mayo 1894)*. Reed. Guadalajara, Diputación Provincial, 1973.
- CATALINA GARCÍA, J. (ed): *Relaciones Topográficas de España. Relaciones de pueblos que pertenecen hoy a la provincia de Guadalajara, con notas y aumentos de d. Juan Catalina García*. Madrid, Memorial Histórico Español, tomos XLI-XLVII, 1903-1915.
- CHRISTIAN, Jr., W.A.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid, 1990.
- CHRISTIAN, W.A. Jr.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1991.
- CORCHADO SORIANO, M.: "Toponimia medieval de la región manchega", *VII Centenario del Infante don Fernando de la Cerda, 1275-1975. Jornadas de Estudio Ciudad Real, abril 1975*. Coord.: M. ESPADAS BURGOS. Ciudad Real, 1976 pp. 29-106.
- CORCHADO SORIANO, M.: *Estudio histórico-económico-jurídico del Campo de Calatrava*. Parte I: *La Orden de Calatrava y su Campo*; Parte II: *Las jerarquías de la Orden con rentas en el Campo de Calatrava*; y Parte III: *Los pueblos y sus términos*. Ciudad Real, 1984, 1983 y 1982.
- CORTÉS ARRESE, M.: *El espacio de la muerte y el arte de las Órdenes Militares*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.
- DAILLIEZ, L.: "El Císter en Castilla-La Mancha". *Musulmanes y cristianos: la implantación del feudalismo. I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 1988, V, pp. 205-210.

- DEDIEU, J.P.: "Christianisation en Nouvelle Castille. Catechisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1540-1650", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XV (1979), pp. 261-293.
- DELGADO BEDMAR, J.D.: "Escultura del Renacimiento en Castilla-La Mancha: las portadas de la iglesia de La Asunción de Puertollano", *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 1988, VII, pp. 391-398.
- DELGADO BEDMAR, J.D.: "Religiosidad y construcciones religiosas en el Puertollano medieval", *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1988). Ciudad Real, 1990. pp. 399-408.
- DELGADO MERCHÁN, Luis: *Historia documentada de Ciudad Real (La judería, la Inquisición y la Santa Hermandad)*. Ciudad Real, 1907.
- DELGADO VALERO C., GUERRERO NAVARRETE, Y.: "Tradicción mariana en el Toledo medieval. Aproximación a un análisis de conjunto", *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (22-24 marzo 1989). Ciudad Real, 1990, 253-270.
- DELGADO VALERO C.: "El arte medieval", en *La provincia de Ciudad Real, III: Arte y cultura*. (Coords.: L. DE CAÑIGRAL CORTÉS y J.L. LOARCE GÓMEZ). Ciudad Real, 1992, pp. 21-75.
- DÍAZ IBÁÑEZ, J.: *La Iglesia de Cuenca en la Edad Media (siglos XII-XV). Estructura institucional y relaciones de poder*. Madrid, 1996 (Tesis doctoral).
- DÍAZ IBÁÑEZ, J.: *El clero y la vida religiosa en Huete durante la Edad Media*. Cuenca, 1996.
- DÍAZ IBÁÑEZ, J.: "Las Órdenes Militares y la Iglesia de Cuenca durante la Edad Media", *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica, I: Edad Media* (coords.: R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ). Cuenca, 2000, pp.1049-1069.
- DÍEZ DE BALDEÓN, C.: "Arquitectura del Renacimiento", en *La provincia de Ciudad Real, III: Arte y cultura*, (Coords.: L. DE CAÑIGRAL CORTÉS y J.L. LOARCE GÓMEZ). Ciudad Real, 1992, pp. 77-119.
- ELÍAS CASTILLO, F. y BELTRÁN, L.R.: *Estudio agroclimático de la región Castilla-La Mancha*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1981.
- ESPARRAGUERA, G., M.A. BERDAGUER, T. ZARAGOZA y A.C. ZARZA: "La arquitectura religiosa en la provincia de Ciudad Real a lo largo de su historia", *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 1988, VII, pp.321-332.
- ESTÉBANEZ ÁLVAREZ, J.G. y otros: "Castilla La Mancha", *Geografía de España*, vol. 7, Madrid, 1988.
- FERNÁNDEZ CANO, J.M.: *Mil cantares populares*. Ciudad Real, 1987.
- FERNÁNDEZ IZQUIERDO, F.: "Órdenes Militares y régimen señorial: los dominios de la Orden de Calatrava en tierras de la provincia de Guadalajara (siglos XI-XIV)", *Wad al-Hayara*, 12 (1985), pp. 69-80.
- FERNÁNDEZ IZQUIERDO, F.: "El régimen concejil de Almonacid de Zorita bajo el dominio de la Orden de Calatrava" (siglos XIII-XVI)", *Anuario de Estudios Medievales*, 16 (1986), pp.. 391-420.

- FERNÁNDEZ IZQUIERDO, F.: *La Orden de Calatrava en el siglo XVI*. Madrid, 1982.
- FERNÁNDEZ IZQUIERDO, F.: “La Orden de Calatrava en la Edad Moderna”, *Las Órdenes Militares en el Mediterráneo Occidental (s. XII-XVII)*. Coloquio 1983. Madrid, 1989, pp.181-212.
- FERNÁNDEZ IZQUIERDO, F, YUSTE MARTÍNEZ, A. y SANZ CAMAÑES, P.: *La provincia Calatrava de Almonacid de Zorita en el siglo XVI según las visitas. Recuperación de una historia viva de la Administración Local en la Edad Moderna*. Madrid, CSIC, 2001. FOREY, A.: “The Emergence of the Military Order in the Twelfth Century”, *The Journal of Ecclesiastical History*, XXXVI (1985), pp. 175-195.
- FOREY, A.: “Novitiate and Instruction in the Military Orders during Twelfth and Thirteenth Centuries”, *Speculum*, LXI (1986), pp. 1-17.
- FOREY, A.: *The Military Orders. From the Twelfth to the Early Fourteenth Centuries*, Londres, 1992.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A.: “La organización social del espacio en La Mancha medieval: propuesta metodológica y sugerencias de aplicación”, *Espacios y fueros en Castilla-la Mancha (siglos XI-XV). Una perspectiva metodológica* (Coord.: J. ALVARADO PLANAS). Madrid, 1995, pp. 17-43.
- GARCÍA MARTÍN, P. Y SÁNCHEZ BENITO, J.M^a: “Pastoris, infans et rustici: Testigos de apariciones marianas en Castilla”, *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, 22-24 marzo 1989). Ciudad Real, 1990, pp. 155-174.
- GARCÍA-VELASCO MARTÍN DE ALMAGRO, S.: *Historia de Daimiel*. Madrid, 1987.
- GONZÁLEZ CÁRDENAS, E.: “Geografía física”, *Geografía Física, Humana y Económica de Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1986.
- GONZÁLEZ CASARRUBIOS, C.: *Fiestas populares en Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1985.
- GONZÁLEZ, Y GONZÁLEZ, J.: *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*. Madrid, 1960, 3 vols.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, J.: *Repoblación de Castilla La Nueva*, 2 vols. Madrid, 1975-1976.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, J.: “La repoblación de La Mancha”, *VII Centenario del Infante don Fernando de la Cerda* (Jornadas de Estudio en Ciudad Real, abril 1975). Coord.: M. ESPADAS BURGOS. Madrid, 1976, pp. 1-27.
- GONZÁLEZ ROMERO, J.R.: “La Sangre y la Fe: disciplinantes y penitentes en las cofradías manchegas (siglos XVI-XVIII)”, *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium.I* (San Lorenzo del Escorial 1/4-IX-1997). El Escorial, 1998, pp. 607-626.
- *Historia de la ermita de Nuestra Señora de la Soledad (San Mateo)*. Ciudad Real, 2001.
- GONZÁLVEZ RUIZ, R.: “Las escuelas de Toledo durante el reinado de Alfonso VIII”, Alarcos. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la batalla de Alarcos (coords.: R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ). Cuenca, 1996, pp. 171-209.

- *Hombres y libros de Toledo (1086-1300)*. Madrid, 1997.
- “El Corpus de Toledo en los siglos XIV y XV”, en *Memoria Ecclesiae, XX. Religiosidad popular y Archivos de la Iglesia. Santoral Hispanomozárabe en las diócesis de España*. Actas del XVI Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España (Zaragoza, 11-15 sept. 2000), Primera Parte. Oviedo, 2002, pp. 211-240.
- GRASSOTTI, Hilda: “En torno a las primeras tensiones entre las Órdenes Militares y la sede toledana”. *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 17 (1972).
- GUADALUPE BERAZA, M^a L.: *Diezmos de la sede toledana y rentas de la mesa arzobispal (siglo XV)*. Salamanca, Universidad, 1972.
- GUERRERO NAVARRETE, Y., SÁNCHEZ BENITO, J.M^a : “Devoción mariana y culto a la dama, ¿símbolo de una realidad social? Aproximación a la situación social de la mujer a través del ejemplo conquense”, *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1989). Ciudad Real, 1990, pp. 135-154.
- GUIANCE, A.: *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)* Valladolid, 1998.
 - “Santos y taumaturgia en la Castilla medieval (siglos XII-XIII)”, *Temas medievales* 5 (1995), pp. 209-244.
- GUTTON, F.: *La Orden de Calatrava*. Madrid, 1955.
- HERRERA CASADO, A.: *Historia de Almonacid de Zorita*. Almonacid de Zorita, 1990.
- HERRERA MALDONADO, E.: “Estilos, corrientes y características del arte almagraño: aproximación a su arquitectura (siglos XIII al XIX)”, en *Primera Semana de Historia de Almagro, 1986*. Ciudad Real, 1987.
- HERVÁS Y BUENDÍA, I: *Diccionario histórico geográfico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1890.
- IZQUIERDO BENITO, R.: “Toledo y las tres religiones durante la Edad Media”, *I Congreso Internacional, Encuentro de las tres culturas* (Toledo, 1982). Toledo, 1983.
 - *Reconquista y repoblación de la tierra toledana*. Toledo, 1983.
 - *Castilla-La Mancha en la Edad Media*, Toledo, 1985.
 - *Alfonso VI y la toma de Toledo*. Toledo, 1986
 - *Un espacio desordenado : Toledo a fines de la Edad Media*. Toledo, 1996.
 - “El espacio de las Órdenes Militares: planteamientos para un análisis arqueológico”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, vol. I: Edad Media (coords.: R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ). Cuenca, 2000, pp. 33-55.
 - “La explotación del territorio y la distribución de la renta feudal”, en *La provincia de Ciudad Real, II: Historia* (coord.: I. SÁNCHEZ SÁNCHEZ). Ciudad Real, 1996 (2^a ed), pp. 181-197.
 - “El Bajomedievo: una época turbulenta” y “Las minorías socio-religiosas”, *Enciclopedia de Castilla-La Mancha*, t. V, *Historia*. Madrid, 1999, pp. 96-111.
- IZQUIERDO BENITO, R. y RUIZ GÓMEZ, F. (coords.): *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la*

- batalla de Alarcos* (1995. Ciudad Real). Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996.
- IZQUIERDO BENITO, R. y RUIZ GÓMEZ, F. (coords.) *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica, I: Edad Media*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- JIMENO CORONADO, J.: “Diócesis de Ciudad Real”, *DHEE*, I. Madrid, 1972.
- “Creación del Obispado Priorato de las Órdenes Militares”, en J. JIMENO, M. CORCHADO, L. HIGUERUELA: *Cien años del obispado priorato de las Órdenes Militares*. Ciudad Real, 1977
- JIMENO, J. CORCHADO, M. e HIGUERUELA, L.: *Cien años del obispado priorato de las Órdenes Militares*. Ciudad Real, 1977
- JOSSERAND, PH.: *Les Ordres Militaires dans le royaume de Castille (1252-1369)*. Nantes, 2000, Tesis doctoral.
- JOSSERAND, PH.: “Les Ordres Militaires dans les Royaumes de Castille et de Léon. Bilan et perspectives de la recherche en histoire médiévale”, *Atalaya. Revue Française d’Études Médiévales hispaniques*, 9 (1998), pp. 5-44.
- JUÁREZ SANCHEZ-RUBIO, C.: *Caracteres climáticos de la cuenca del Guadiana y sus repercusiones agrarias*. Salamanca, 1979.
- LADERO QUESADA, M.A.: “Comentario sobre los señoríos de las Órdenes militares de Santiago y Calatrava en Castilla La Nueva y Extremadura a fines de la época medieval”, en *Las Órdenes Militares en el Mediterráneo Occidental (siglos XII-XVIII) Coloquio 1983*. Madrid, 1989, pp. 169-180.
- “Las ferias y mercados”, *Enciclopedia de Castilla-La Mancha*, t. V, *Historia*. Madrid, 1999, pp. 116-117.
- “La investigación sobre Órdenes Militares en la Edad Media hispánica durante los últimos decenios: Corona de Castilla y León”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica. Vol. I: Edad Media* (coords.: R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ). Actas del Congreso Internacional “Las Órdenes Militares en la Península Ibérica” en Ciudad Real, 6-9 mayo 1996, Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca, 2000, pp. 9-31.
- LINAGE CONDE, A.: “Tipología de la vida religiosa en las Órdenes Militares”, *Anuario de Estudios Medievales*, 11 (1981), pp. 33-58.
- LOMAX, D.W: *La Orden de Santiago*. Madrid, 1965.
- LOMAX, D. W.: “El arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada y la Orden de Santiago”, *Hispania*, XIX (1959).
- LOMAX, D.W.: “La Historiografía de las Órdenes Militares en la Península Ibérica (1100-1500)”, *Hidalguía*, XXIII (1975), pp. 711-724.
- LOMAX, D.W.: “Las Órdenes Militares en la Península Ibérica durante la Edad Media”, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 6, Salamanca, 1976, pp. 9-110.
- LOMAX, D.W.: “Algunos Estatutos primitivos de la Orden de Calatrava”, *Hispania*, 21 (1961), pp. 483-494.
- LOP OTÍN M^a. J.: *El cabildo catedralicio de Toledo en el siglo XV: Aspectos institucionales y sociológicos*. Madrid, Universidad Complutense, 2001 (Tesis doctoral).

- “Organización señorial”, en *La provincia de Ciudad Real, II: Historia* (coord.: I. SÁNCHEZ SÁNCHEZ). Ciudad Real, 1996 (2ª ed), pp. 199-220.
 - “Organización eclesiástica”, *Enciclopedia de Castilla-La Mancha*, t. V: *Historia*. Madrid, Edicsa, 1999, pp. 112-115.
 - “Las autoridades eclesiásticas de Toledo y las Órdenes Militares a fines del siglo XV”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica, I: Edad Media*, pp. 1071-1085.
- LÓPEZ, M.: *Memorias históricas de Cuenca y su obispado*. Madrid, 1949-1953, 2 vols.
- LÓPEZ GÓMEZ, J.E.: *La procesión del Corpus Christi en Toledo*. Toledo, 1987.
- LÓPEZ-SALAZAR PÉREZ, J. (Coord.): *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, vol. II: *Edad Moderna*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- LÓPEZ-SALAZAR PÉREZ, J.: *Estructuras agrarias y sociedad rural en La Mancha (ss.XVI-XVII)*. Ciudad Real, 1986.
- MADRID Y MEDINA: “El Campo de Montiel: ermita de Santa María de la Vega”, *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1989). Ciudad Real, 1990, PP. 351-364.
- MALDONADO COCAT, R.J.: *Almagro. Cabeza de la Orden y Campo de Calatrava*. Madrid, 1979.
- MARTÍN, J. L.: “Derechos eclesiásticos de la Orden de Santiago y distribución de los beneficios económicos (1170-1224)”, *Las Órdenes Militares en la Península durante la Edad Media. Actas del Congreso Internacional hispano-portugués (1971)*. Madrid-Barcelona, 1981.
- MARTÍN DE NICOLÁS CABO, J.: “La Mancha santiaguista según los Libros de Visitas (1480-1511)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 11 (1981), pp. 469-491.
- MARTÍN-PEÑATO LÁZARO, Mª J.: *Fábrica toledana de ornamentos sagrados de Miguel Gregorio Molero*. Toledo, 1980.
- MARTÍNEZ-GIL, F.: *La muerte vivida : muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*. Toledo, 1996.
- MATEO, M.C.: “Raimundo de Fitero”, en C. LEONARDI, A. RICCARDI y G. ZARRI: *Diccionario de los santos*. Madrid, 2000, II, p. 1957-1959.
- MENCHERO MÁRQUEZ, MªP.: “Judíos y conversos de Almagro a fines de la Edad Media (la población judeo-conversa a través de los procesos inquisitoriales)”, *Historia de Almagro (Ponencias de las III, IV, V y VI Semanas de Historia)*. Ciudad Real, 1993, pp. 129-168.
- MENDOZA GARRIDO, J.M.: *Violencia, delincuencia y persecución en el Campo de Calatrava a fines de la Edad Media*. Ciudad Real, 1995.
- MENDOZA GARRIDO, J.M., NAVARRO DE LA TORRE, L., VILLEGAS DÍAZ, L.R.: “Espiritualidad, sociedad y enterramiento en la Castilla del siglo XIV: el ejemplo franciscano de Huete”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 7 (1993), pp. 143-151.
- MINGUELLA Y ARNEDO, T.: *Historia de la diócesis de Sigüenza y de sus obispos*. Madrid, 1910, 3 vols
- MOLÉNAT, J.P.: “L’organisation du territoire entre Cordillère Centrale et Sierra

- Morena du XIIe au XIVE siècle”, *Génesis medieval del Estado Moderno. Castilla y Navarra 1250-1370*. Valladolid, 1987.
- J.P. MOLÉNAT: “La volonté de durer: majorats et chapellanies dans la pratique toledane des XII-XV siècles”, *En la España Medieval*, V, t. II (1986), pp. 683-696.
- MOLÉNAT, J.P.: *Campagnes et Monts de Tolède de XIIe à Xve siècles*. Madrid, 1997.
- MOLINA CHAMIZO, P.: *Iglesias parroquiales del Campo de Montiel (1243.1515)*. Ciudad Real, 1994.
- MONDÉJAR SOTO, M: *Breve historia de Puertollano*. Puertollano, 1977.
- *Miguelturra. Historia y tradición*. Puertollano, 1978
- MORÁN MARTÍN, R: “La organización de un espacio de la Orden de Calatrava en el siglo XII: La Alcarria”, *Espacios y fueros en Castilla-la Mancha (siglos XI-XV). Una perspectiva metodológica*. (Coord.: J. ALVARADO PLANAS). Madrid, 1995, pp. 255-293.
- MOXÓ, S. de. *Los antiguos señoríos de Toledo. Evolución de las estructuras jurisdiccionales en la comarca toledana desde la baja Edad Media hasta fines del Antiguo Régimen*. Toledo, 1973.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, A.: *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*. Madrid, 1994.
- *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (s. XV-XVI)*. Madrid, 1995.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., GRAÑA, C.: *Religiosidad femenina. Expectativas y realidades (s. VIII-XVIII)*. Madrid, 1991.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, J: *Los Montes de Toledo. Estudio de Geografía Física*. Oviedo, 1976.
- NAVARRO DE LA TORRE, M^a.L.: *La población de Ciudad Real en los inicios de la modernidad*. Ciudad Real, 1995.
- NIETO SORIA, J.M.: *Iglesia y poder real en Castilla. El episcopado, 1250-1350*, Madrid, Universidad Complutense, 1988.
- *Iglesia y génesis del Estado moderno en Castilla (1369-1480)* Madrid, Editorial Complutense, 1994.
- “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII”, *Anuario de estudios medievales*, 27, nº 1 (1997), pp. 43-102.
- NIETO SORIA, J.M. y SANZ SANCHO, I.: *La época medieval. Iglesia y cultura*. Madrid, Istmo, 2002.
- NIETO TABERNÉ, T., ALEGRE CARVAJAL E., EMBID GARCÍA, M. A.: *El románico en Guadalajara*. Madrid, Estudio Museo, 1991.
- O'CALLAGHAN, J. F.: *The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates*, London, Variorum Reprints, 1975.
- “The Order of Calatrava and the archbishops of Toledo, 1147-1245”. *Studies in Medieval Cistercian History presented to Jeremiah F. O'Sullivan*. Cistercian Publications, Spencer, Massachussets, 1971.
- “The Affiliation of the Order of Calatrava with the Order of Citeaux”, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, XV (1959), pp. 161-193.
- “The Earliest Definitions of the Order of Calatrava, 1304-1383”, *Traditio*, 17 (1961), pp. 255-284.

- "'Difiniciones' of the Order of Calatrava enacted by Abbot William II of Morimond, April 2, 1468", *Traditio*, 14 (1958), pp. 231-268.
 - "Algunas peticiones de los frailes conventuales de la Orden de Calatrava", *En la España Medieval*, 16 (1993), pp. 55-58.
 - "Las definiciones de la Orden de Calatrava, 1383-1418", *En la España Medieval*, 19 (1996), pp. 99-124.
 - "La vida de las Órdenes Militares en España según sus estatutos primitivos", *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la batalla de Alarcos* (1995. Ciudad Real). Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 7-29.
- ORTIZ RICO, M^a I.: "Los Libros de Visitas de Órdenes Militares como fuentes historiográficas. La Orden de Santiago en Castilla-La Mancha", *La investigación y las fuentes documentales de los Archivos*. Actas de las I y II Jornadas sobre Investigación en Archivos. Guadalajara, 1996, II, pp. 1101-1112.
- PEINADO LORCA, M. y J.M. MARTÍNEZ PARRAS: *El paisaje vegetal de Castilla-La Mancha*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1985.
- PORRAS ARBOLEDAS, P.: *Los señoríos de la Orden de Santiago en su provincia de Castilla durante el siglo XV* (tesis doctoral). Madrid, Universidad Complutense, 1981, 2 vols.
- *La Orden de Santiago en el siglo XV. La Provincia de Castilla*. Madrid, 1997.
- PORTUONDO, B.: *Catálogo monumental de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1972.
- PROTÚS PÉREZ: *La antigua procesión del Corpus Christi en Madrid*. Madrid, 1993.
- PROUS ZARAGOZA, S.: "La Iglesia de Toledo, 1085-1247" *En la España Medieval*, IV. Estudios dedicados al profesor S. Angel Ferrari Núñez, t. II, Universidad Complutense, Madrid, 1984, pp. 833-863.
- QUIRÓS LINARES, F.: *El Campo de Calatrava*. Madrid, 1964.
- RÁBADE OBRADÓ, M^a P.: "La religiosidad femenina según los procesos inquisitoriales de Ciudad Real y Toledo, 1483-1507", *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes y cauces de actuación religiosa* (ed.: A. MUÑOZ FERNÁNDEZ). Madrid, 1984.
- RAMÍREZ RODRIGO, M^a.P.: *Literatura, sociedad y religiosidad popular en el siglo XVIII en Ciudad Real*. Ciudad Real, 1985.
- *Cultura y religiosidad popular en el siglo XVIII*. Ciudad Real, 1986.
- RAMÍREZ RODRIGO, P. y PLAZA SÁNCHEZ, J.: "La cultura popular", *La provincia de Ciudad Real*, III: *Arte y cultura* (coords.: L. DE CAÑIGRAL CORTÉS y J.L. LOARCE GÓMEZ). Ciudad Real, 1992, pp. 401-463.
- RETUERCE VELASCO, M.: "Calatrava La Vieja. Diez años de investigación arqueológica", *Jornadas de Arqueología de Ciudad Real en la Universidad Autónoma de Madrid*, 1994.
- RIVERA RECIO, J F: "La provincia eclesiástica de Toledo en el siglo XII", *Anthologica Anua*, 7 (1959) pp. 95-145.
- "La primacía eclesiástica de Toledo en el siglo XII", *Anthologica Anua*, 10 (1962), pp. 11-87.

- *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*. Roma, 1966 y Toledo, 1976. 2 vols.
 - “Espiritualidad popular medieval”, en *Historia de la Espiritualidad* (dirs.: B. Jiménez Duque y L. Sala Balust), A. *Espiritualidad católica, I: Espiritualidades bíblica, de los primeros siglos cristianos y de la Edad Media*, Barcelona, 1969.
 - *Los arzobispos de Toledo. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*. Toledo, 1973.
 - “Toledo (archidiócesis de)”, *DHEE*, IV. Madrid, 1975.
- RODRÍGUEZ BLANCO, D.: *La Orden de Santiago en Extremadura (siglos XIV y XV)*. Badajoz, 1985. RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA, E.: *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana. Los señoríos de la Orden de Calatrava en los siglos XII-XIII*. Madrid, 1994.
- RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA, E.: “Aproximación a la geografía eclesiástica del primitivo arcedianato de Calatrava (siglos XII-XVI)”. *Hispania Sacra*, 43 (1991).
- “Catorce años de historiografía sobre la Orden de Calatrava en la Edad Media (1976-1989)”, *Hispania*, 50 (1990), pp.941-964.
 - “Delimitación de la frontera occidental y septentrional del Campo de Calatrava en el siglo XII”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 7 (1993), pp. 269-282.
- ROMERO MARTÍNEZ, A. y YAGUEZ BOZA, M^a C.: “Fiestas y devoción mariana en la Edad Media. Algunos datos sobre el caso de Ciudad Real”, *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (22-24 marzo 1989). Ciudad Real, 1990, 215-232.
- RUIZ GÓMEZ, F.: “Conquista cristiana y orden feudal (siglos XIII-XV)”, *La historia de la provincia de Ciudad Real*, III. Ciudad Real, 1986, pp. 115-121.
- “La Carta Puebla de Ciudad Real (1255). Comentario histórico-jurídico”, *Alfonso X y Ciudad Real*, Ciudad Real, 1986.
 - “La repoblación de Ciudad Real en los siglos XII y XIII” en *La provincia de Ciudad Real, II: Historia* (coord.: I. SÁNCHEZ SÁNCHEZ). Ciudad Real, 1996 (2^a ed), pp. 149-179;
 - “La historia medieval: balance de los últimos diez años (1985-95)” *Añil*,
 - “La reconquista (siglos XI-XIII)”, *Enciclopedia de Castilla-La Mancha*, t. V, *Historia*. Madrid, 1999, pp. 80-90. SÁNCHEZ DOMINGO, R.: *Las monjas de la Orden Militar de Calatrava*. Burgos, La Olmeda, 1997.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ, R.: “El clero secular en los territorios de Órdenes: *Vita et moribus* y tensiones con la dignidad arzobispal”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica, II: Edad Moderna* (coord.: J. LÓPEZ-SALAZAR PÉREZ). Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 2105-2133.
- SÁNCHEZ HERRERO, J.: *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*. Sevilla, Universidad de La Laguna, 1976.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. y LÓPEZ BAHAMONDE R.: “La Geografía eclesiástica en León y Castilla. Siglos XIII al XVI”. *El pasado histórico de*

- Castilla y León. Vol. 1: Edad Media. I Congreso de Historia de Castilla y León.* Burgos, 1983.
- SÁNCHEZ LILLO, J.: “Puertollano en la Alta y Baja Edad Media”, en *VII, VIII y IX Semanas de Historia de Puertollano* (1986, 1987 y 1988). Ciudad Real, 1989, pp. 75-94.
- SANTIAGO YUSTRES, M.: “Manifestaciones de la religiosidad popular durante el siglo XV en Ciudad Real, *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, 22-24 marzo 1989). Ciudad Real, 1990, pp. 195-214.
- SANTOS CARRASCOSA, M.T.: Estudio de bienes de la mesa maestra de Zorita en los siglos XV y XVI a través de una fuente documental: las “visitas”. Universidad Complutense de Madrid, 1983 (Memoria de Licenciatura)
- SOLANO, E.: *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media.* Sevilla, 1978.
- SOLANO RUIZ, E.: “El Convento de San Salvador de Pinilla a fines de la Edad Media. Aportación para su estudio”, *Revista de Historia Canaria*, 38 (1984-1986), pp. 533-553.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L.: “Don Pedro Tenorio, arzobispo de Toledo (1375-1399)”, *Estudios dedicados a Menéndez Pidal.* Madrid, 1953, tomo IV.
- TORRES JIMÉNEZ, R.: *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media.* Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1989. Ed. Memoria de Licenciatura presentada en la Universidad Complutense de Madrid en 1988.
- “Cofradías bajo advocaciones marianas en el Campo de Calatrava a partir de Libros de Visitas (1491-1510)”, en *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos 1989). Ciudad Real, 1990, pp. 109-133.
 - “Modalidades de jurisdicción eclesiástica en los dominios calatravos castellanos (siglos XII-XIII)”, *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la batalla de Alarcos* (1995. Ciudad Real). Coords.: R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 433-458.
 - “Organización eclesiástica”, *La provincia de Ciudad Real, II: Historia* (coord.: I. SÁNCHEZ SÁNCHEZ). Ciudad Real, 1996 (2ª ed) pp. 221-243.
 - “La devoción popular en Puertollano y sus ermitas: *San Mateo*, actual *Nuestra Señora de la Soledad*, y otros santuarios, entre el final del Medioevo y el inicio de la Modernidad”, en *Veracruz.* Revista oficial de la Hermandad de la Veracruz y Nuestra Señora de la Soledad . Puertollano, 12 (2001), pp. 53-58.
- TORRES SUÁREZ, C.: “Don Rodrigo Téllez Girón, maestre de Calatrava”, en *Anuario de Estudios Medievales*, 11 (1981). *Actas del Congreso Internacional hispano-portugués sobre las Órdenes Militares en la Península Ibérica durante la Edad Media.*
- VILLALOBOS RODRÍGUEZ-PONTRÉMULI, Mª.L., De: “Régimen dominical de la provincia de Ciudad Real desde el siglo XII hasta fines del Antiguo Régimen”, *VII Centenario del Infante don Fernando de la Cerda, 1275-*

1975. Jornadas de Estudio Ciudad Real, abril 1975. Coord.: M. ESPADAS BURGOS. Ciudad Real, 1976 pp. 191-216.
- VILLEGAS DÍAZ, L.R.: “Algunos datos acerca de las luchas entre la Orden de Calatrava y el concejo de Villa Real en la primera mitad del siglo XIV”. *VII Centenario del Infante don Fernando de la Cerda, 1275-1975. Jornadas de Estudio Ciudad Real, abril 1975*. Coord.: M. ESPADAS BURGOS. Ciudad Real, 1976, pp.179-190.
- “Propiedad y paisaje agrario en el Campo de Calatrava a fines de la Edad Media. Datos para su historia”, *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 18 (1988), pp. 59-115.
 - “Las ferias del Campo de Calatrava en la Edad Media. Una aproximación”, *En la España medieval*, 11 (1988), pp. 305.-333.
 - “Religiosidad popular y fenómeno repoblador en La Mancha”, *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, 1989). Ciudad Real, 1990, pp. 23-72.
 - “Calatrava y Ciudad Real. Unas notas sobre las relaciones entre la ciudad y la Orden (siglos XIII-XV)”, *Cuadernos de Estudios Medievales*. Granada, VIII-IX (1980-1981), pp. 215-240.
 - *Ciudad Real en la Edad Media. La ciudad y sus hombres (1255-1500)*. Ciudad Real, 1981.
 - “Ciudad Real en la Edad Media”, en *Historia de Ciudad Real. Espacio y tiempo de un núcleo urbano* (dir.: M. ESPADAS BURGOS). Toledo, 1993.
 - “Las transformaciones de la Orden de Calatrava a fines del siglo XIV”, *Actas III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval. La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)*, ed.: M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ. Sevilla, 1997, pp. 689-705.
 - “De Regla a Código. Sobre el sistema correccional de la Orden de Calatrava”, *Ordens Militares: guerra, religiao, poder e cultura. Actas do III Encontro sobre Ordens Militares*, I, Lisboa-Palmela, 1999, pp. 245-272.
 - “Calatravensis Militia, Cisterciensis Ordinis”, *Cistercivm*, 216 (1999), pp. 547-562.
- VIZUETE MENDOZA, J.C.: “La estructura de la propiedad agraria en Castilla-La Mancha en el siglo XV: las órdenes monásticas”. *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 1988, VI, pp. 27-46.
- VIZUETE MENDOZA, J.C.: “La Iglesia en la Edad Moderna”, *Enciclopedia de Catilla-La Mancha*, V. Madrid, 1999, pp. 168-169.
- VIZUETE MENDOZA, J.C.: “Los regulares en el territorio castellano de las Órdenes Militares” (siglos XVI-XVIII)”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, II: *Edad Moderna* (coord.: J. LÓPEZ-SALAZAR PÉREZ). Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 2135-2160.
- VV.AA.: *Atlas geográfico de Castilla-La Mancha*. Madrid, 1986.
- VV.AA.: *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, tomos I, IV, V, VI y VII. Ciudad Real, 1988.

- VV.AA.: *Devoción mariana y sociedad medieval. Actas del Simposio* (Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 22-24 marzo 1989). Ciudad Real, 1990.
- VV.AA.: *El espacio rural en Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 1988.
- VV.AA.: *The Military Orders. Fighting for the Faith and Caring for the Sick*. Londres, 1992.
- VV.AA.: *La provincia de Ciudad Real (I). Geografía*. Ciudad Real, 1991.
- VV.AA.: Religiosidad popular en España. Actas del Simposium (El Escorial). Madrid, 1997, 2 vols.
- VV.AA.: *Iglesia y religiosidad en España. Historia y Archivos*. V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre Investigación en Archivos (Congreso celebrado en Guadalajara, 8-11 mayo 2001, Archivo Histórico Provincial de Guadalajara). En prensa.

4. Guías, inventarios, catálogos. Instrumentos de descripción de archivos.

- ÁLVAREZ-COCA GONZÁLEZ, M^a.J.: “El Consejo de las Órdenes Militares”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 15 (1995), pp. 297-313.
- “Los fondos de las Órdenes Militares del Archivo Histórico Nacional. Aportaciones a la historia de los archivos”. *Boletín de la ANABAD*, XLVI (1996), núm. 1, pp. 95-118.
- “El Consejo de las Órdenes y el Archivo Histórico Nacional. Historia de una excepción al sistema archivístico de la Administración”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, II: *Edad Moderna* (coord.: J. LÓPEZ-SALAZAR PÉREZ). Cuenca, 2000, pp. 1235-1268.
- Archivo Histórico Nacional. Sección de Órdenes Militares. Catálogo de Instrumentos de Descripción* [Madrid] 1994, Mecanografiado. Sala Investigac. AHN..
- [Archivo Histórico Nacional. Sección] Ó[rdenes] M[ilitares]. Registro de Legajos. S.f., Mecanografiado. Sala Investigac. AHN..
- BALLESTEROS SAN JOSÉ, P. y GONZÁLEZ MANTECA, O.: “Almoguera: Catálogo de los Documentos Medievales de su Archivo Municipal”, *Wad al-Hayara*, (1981), pp. 227-245.
- CANOREA HUETE, J.: “El Archivo General de Calatrava y la documentación conservada en el Histórico Provincial de Ciudad Real”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*. I: *Edad Media* (coords.: R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ). Cuenca, 2000, pp. 95-109.
- CRESPO NOGUEIRA, C. (dir.): *Archivo Histórico Nacional. Guía*. Madrid, 1989.

- DE LA CRUZ HERRANZ, L.M.: “Bibliografía del Archivo Histórico Nacional”, *Boletín de la ANABAD*, XLVI (1996), núm. 1, pp. 359-414.
- FERNÁNDEZ IZQUIERDO, F., SANTOS CARRASCOSA, M^a T. y YUSTE MARTÍNEZ, M^a A.: “Catálogo del Archivo Municipal de Almonacid de Zorita (Guadalajara), siglos XIII-XIX”, *Wad al-Hayara*, 8 (1981), pp. 85-214.
- GONZÁLEZ ROMERO, J.R.: “Documentación cofradiera de los maestrazgos ciudarrealeños en el Archivo Diocesano de Toledo”, *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, II: *Edad Moderna* (coord.: J. LÓPEZ-SALAZAR PÉREZ). Cuenca, 2000, pp. 1357-1388.
- Guía de los Archivos y las Bibliotecas de la Iglesia en España*. León, Ed. Asociación de Archiveros de la Iglesia en España. León, 1985, 2 vols.
- Guía de los Archivos y las Bibliotecas de la Iglesia en España*. Barcelona, Ed. Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2001. CD-Rom, v.1.
- GUTIÉRREZ GARCÍA-BRAZALES, M.: “Historia y fondos del Archivo General Diocesano de Toledo”, *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha. Fuentes para la Historia de Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1988, I, pp. 115-121.
- Índice de pergaminos de la Sección de Órdenes Militares*. s.f. Mecanografiado. Sala Investigac. AHN.
- INFANTE PRIETO, M.: “El fondo de Clero del Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real”, *La Investigación y las fuentes documentales de los Archivos. I y II Jornadas de Investigación en Archivos*. Gaudalajara, 1996, I, pp. 457-470.
- Inventario de los Libros Manuscritos de las Órdenes Militares de Calatrava, Alcántara y San Juan de Jerusalén*. Mecanografiado en AHN.
- JAVIERRE MUR, A. y GUTIÉRREZ DEL ARROYO, C.: *Archivo Histórico Nacional. Guía de la Sección de Órdenes Militares*. Madrid [1949]
- LEÓN TELLO, P. y DE LA PEÑA MARAZUELA, M^a T.: *Archivo Histórico Nacional. Guía de la Sección de Códices*. Madrid, 1950-1952. Mecanografiado.
- LEÓN TELLO, P. y DE LA PEÑA MARAZUELA, M^a T.: *Inventario de la Sección de Códices y Cartularios*. Madrid, 1950-1952. Mecanografiado.
- MADSEN VISIEDO, Ch.: “Los Archivos Históricos Provinciales de Castilla-La Mancha”, *La Investigación y las fuentes documentales de los Archivos. I y II Jornadas de Investigación en Archivos*. Gaudalajara, 1996, I, pp. 325-376.
- MARTÍN ABAD, J.: *Manuscritos de España. Guía de catálogos impresos*. Madrid, 1989; y *Manuscritos de España. Guía de catálogos impresos (Suplemento)*. Madrid, 1994.
- PÉREZ VALERA, I.: *Índice de los documentos del Archivo Municipal de Ciudad Real, 1255-1899*. Ciudad Real, 1962.
- ROMERO FERNÁNDEZ, M.: *Catálogo del Archivo Histórico Municipal de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1991.
- RUBIO MERINO, P.: “La Iglesia: documentos y archivos” en M. ARTOLA (dir.): *Enciclopedia de Historia de España. VII: Fuentes. Índice*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.

- *Archivística eclesiástica. Nociones básicas*. Santa Fe de Bogotá, 1998.
- TORROJA MENÉNDEZ, C.: *Catálogo del Archivo de Obra y Fábrica de la Catedral de Toledo*. Toledo, 1977.
- VV.AA.: *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*. Tomo I: *Fuentes para la Historia de Castilla-La Mancha*. Ciudad Real, 1988.
- VV.AA.: “Documentación medieval en los Archivos Municipales de Castilla-La Mancha”, *Espacios y fueros en Castilla-La Mancha (siglos XI-XV). Una perspectiva metodológica* (coord.: J. ALVARADO PLANAS). Madrid, 1995.
- VV.AA.: *La investigación y las fuentes documentales de los Archivos. Actas de las I y II Jornadas sobre investigación en Archivos de Castilla La Mancha*. Guadalajara, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha-ANABAD Castilla La Mancha, 1996, 2 vols.
- VV.AA.: *La Administración de Justicia en la Historia de España. Actas de las III Jornadas de Castilla-La Mancha sobre Investigación en Archivos*. Guadalajara, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha-ANABAD Castilla La Mancha, 1999, 2 vols.